ŞERHU'L-MEVÂKIF

Mevâkıf Şerhi

SEYYİD ŞERÎF CÜRCÂNÎ

1. CİLT

TÜRKİYE YAZMA ESERLER KURUMU BAŞKANLIĞI YAYINLARI: 45

Dini İlimler Serisi : 5

Kitabın Adı : ŞERHU'L-MEVÂKIF
Mevâkıf Şerhi, 1. Cilt (3 Cilt)

Müellifi : Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413)

Çeviri : Prof. Dr. Ömer Türker
Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü (İslâm Felsefesi), Öğretim Üyesi

Editör : Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer
İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Felsefe Bölümü (İslâm Felsefesi), Öğretim Üyesi

Yayın Hazırlık : Arafat Aydın, Yazma Eser Uzmanı

Arşiv Kayıt : Konya Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, No. 4714

Yapım : Yüksel Yücel

Baskı : Bilnet Matbaacılık ve Yayıncılık A.Ş.
Dudullu OSB 1. Cadde No. 16 Ümraniye / İstanbul
Tel: 444 44 03 www.bilnet.net.tr / Sertifika No. 42716

Baskı Yeri ve Yılı : 1. Baskı, İstanbul 2015
2. Baskı, İstanbul 2021

Baskı Miktarı : 1. Baskı, 2000 adet
2. Baskı, 1000 adet

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Library of Congress A CIP Catalog Record

Seyyid Şerîf Cürcânî,
Mevâkıf Şerhi, *Şerhu'l-Mevâkıf*

1. Kelâm, 2. İslâm Felsefesi, 3. Metafizik, 4. Mevâkıf, 5. Seyyid Şerîf Cürcânî, 6. Adudüddin el-Îcî
ISBN: 978-975-17-3777-9 (Takım) 978-975-17-3778-6 (1. Cilt)

T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
Süleymaniye Mh. Kanuni Medresesi Sk. No: 5 34116 Fatih / İstanbul
Tel.: +90 (212) 511 36 37
Faks: +90 (212) 511 37 00
info@yek.gov.tr
www.yek.gov.tr

ŞERHU'L-MEVÂKIF

MEVÂKIF ŞERHİ

(METİN – ÇEVİRİ)

1. CİLT

SEYYİD ŞERÎF CÜRCÂNÎ
(ö. 1413)

Çeviri
Ömer Türker



TÜRKİYE
YAZMA
ESERLER
KURUMU
BAŞKANLIĞI

TAKDİM

İnsanlık tarihi, akıl ve düşünce sahibi bir varlık olan insanın kurduğu medeniyetleri, medeniyetler arasındaki ilişkileri anlatır. İnsan, zihnî faaliyetlerde bulunma kabiliyetiyle bilim, sanat ve kültür değerleri üretir, ürettiği kültür ve düşünce ile de tarihin akışına yön verir.

Medeniyetler, kültürler, dinler, ideolojiler, etnik ve mezhebî anlayışlar arasındaki ilişkiler kimi zaman çatışma ve ayrışmalara, kimi zaman da uzlaşma ve iş birliklerine zemin hazırlamıştır.

İnsanların, toplumların ve devletlerin gücü, ürettikleri kültür ve medeniyet değerlerinin varlığıyla ölçülmüştür. İnsanoğlu olarak daha aydınlık bir gelecek inşâ edebilmemiz, insanlığın ortak değeri, ortak mirası ve ortak kazanımı olan kültür ve medeniyet değerlerini geliştirebilmemizle mümkündür.

Bizler, Selçuklu'dan Osmanlı'ya ve Cumhuriyet'e kadar büyük devletler kuran bir milletiz. Bu büyük devlet geleneğinin arkasında büyük bir medeniyet ve kültür tasavvuru yatmaktadır.

İlk insandan günümüze kadar gök kubbe altında gelişen her değer, hakikatin farklı bir tezahürü olarak bizim için muteber olmuştur. İslâm ve Türk tarihinden süzülüp gelen kültürel birikim bizim için büyük bir zenginlik kaynağıdır. Bilgiye, hikmete, irfana dayanan medeniyet değerlerimiz tarih boyunca sevgiyi, hoşgörüyü, adaleti, kardeşlik ve dayanışmayı ön planda tutmuştur.

Gelecek nesillere karşı en büyük sorumluluğumuz, insan ve âlem tasavvurumuzun temel bileşenlerini oluşturan bu eşsiz mirasın etkin bir şekilde aktarılmasını sağlamaktır. Bugünkü ve yarınki nesillerimizin gelişimi, geçmişimizden devraldığımız büyük kültür ve medeniyet mirasının daha iyi idrak edilmesine ve sahiplenilmesine bağlıdır.

Felsefeden tababete, astronomiden matematiğe kadar her alanda, Medine'de, Kahire'de, Şam'da, Bağdat'ta, Buhara'da, Semerkant'ta, Horasan'da, Konya'da, Bursa'da, İstanbul'da ve coğrafyamızın her köşesinde üretilen değerler, bugün tüm insanlığın ortak mirası hâline gelmiştir. Bu büyük emanete sahip çıkmak, bu büyük hazineyi gelecek nesillere aktarmak öncelikli sorumluluğumuzdur.

Yirmi birinci yüzyıl dünyasına sunabileceğimiz yeni bir medeniyet projesinin dokusunu örecek değerleri üretebilmemiz, ancak sahip olduğumuz bu hazinelerin ve zengin birikimin işlenmesiyle mümkündür. Bu miras bize, tarihteki en büyük ilim ve düşünce insanlarının geniş bir yelpazede ürettikleri eserleri sunuyor. Çok çeşitli alanlarda ve disiplinlerde medeniyetimizin en zengin ve benzersiz metinlerini ihtiva eden bu eserlerin korunması, tercüme ya da tıpkıbasım yoluyla işlenmesi ve etkin bir şekilde yeniden inşâ edilmesi, Büyük Türkiye Vizyonumuzun önemli bir parçasıdır. Bu doğrultuda yapılacak çalışmalar, hiç şüphesiz tarihe, ecdadımıza, gelecek nesillere ve insanlığa sunacağımız eserleri üretmeye yönelik fikrî çabaların hasılası olacaktır. Her alanda olduğu gibi bilim, düşünce, kültür ve sanat alanlarında da eser ve iş üretmek idealiyle yeniden ele alınmaya, ilgi görmeye, kaynak olmaya başlayan bu hazinelerin ülkemize ve tüm insanlığa hayırlar getirmesini temenni ederim. Aziz milletimiz, bu kutsal emaneti yücelterek muhafaza etmeyi sürdürecektir.

Recep Tayyip Erdoğan
Cumhurbaşkanı

İÇİNDEKİLER

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

Şerhu'l-Mevâkıf tercümesinin birinci baskısı 2015 yılında yapılmıştı. O tarihten bu yana altı yıllık süre zarfında tercümenin birinci cildinin tamamı ile ikinci ve üçüncü cildinin bazı kısımlarını ders olarak okutma imkânım oldu. Ayrıca *Şerhu'l-Mevâkıf* müteahhirûn döneminin en önemli nazarî klasiği olduğundan çeşitli sahalarda çalışan araştırmacılar da kendi alanları ve ilgileri istikametinde tercümeye müracaat ettiler. Gerek kendi okumalarım esnasında rastladığım gerekse metni tetkik eden araştırmacıların bana ulaştırdığı bir kısım çeviri sorunları bu baskıda giderildi. Yine ilk baskıda Arapça dizgide teknik sorunlardan kaynaklanan yazım yanlışları da bu baskıda düzeltildi. Böylece çeviri gözden geçirilerek ikinci baskıya hazırlandı.

Tespit ettikleri sorunları bana ulaştıran araştırmacılara ve metnin ikinci baskısında emeği geçen Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yönetici ve çalışanlarına teşekkür ediyorum.

Ömer Türker

ÖNSÖZ

Seyyid Şerîf Cürcânî yaşadığı yüzyıldan yirminci yüzyıla gelinceye kadar İslâm dünyasının en tanınmış birkaç kelâmcısından biriydi. Kelâma dair dev eseri *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı anlamak ve onun üzerine bir haşiye yazmak, bir zamanlar âlimlik göstergesi kabul edilmekteydi. Yazdığı eserler öylesine etkin oldu ki, sonraki âlimler onu "es-sened" (bilginin delili), "üstâzü'l-beşer" (insanlığın hocası) ve "on birinci akıl" gibi sıfatlarla nitelediler. Buna rağmen Cürcânî, on ikinci yüzyıldan sonra yaşamış pek çok düşünürle aynı kaderi paylaşarak, geçen asrın başlarından itibaren neredeyse unutulmaya yüz tuttu. Kuşkusuz bunda, İslâm düşüncesinin genel olarak Gazzâlî sonrası dönemini bir tekrar ve taklitten ibaret gören veya kelâm, felsefe ve tasavvuf gibi tümel disiplinlerdeki teorik düşünceyi İslâm'ın temel kaynaklarından bir sapma kabul eden anlayışların yaygınlık kazanmasının büyük payı vardır. Fakat bundan daha önemlisi, çağdaş Batı düşüncesinin baş döndürücü etkisinin Müslüman dünyanın aydınları ile klasik İslâm düşüncesi arasında kapatılması hayli güç bir zihinsel mesafe oluşturmasıdır. Bizler genel olarak fikrî düzeydeki eksikliklerimizi, içinde yaşadığımız toplumun siyasal, toplumsal vs. şartlarına bağlı olarak açıklamaya yatkınızdır. Böylesi bir açıklama teşebbüsünün çok haklı gerekçeleri de vardır. Ama genel olarak İslâm ülkelerinin fikrî durumu dikkate alındığında klasik İslâm düşüncesi ile çağdaş Müslüman aydın arasındaki söz konusu zihinsel mesafe belirli ülkeye özel şartlardan öylesine bağımsızlaşır ki, hiçbir ülkenin özel şartları söz konusu zihinsel mesafeyi açıklamaya kafi gelmez. Çünkü sorun, özellikle yirminci yüzyılın ortalarında çeşitli alan ve akımlarıyla klasik İslâm düşüncesinin güncel olup olmamasından öteye giderek bir toplumun kendisine yeni bir köken arama noktasına ulaşmıştır. Bununla birlikte on dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren İslâm dünyasının daha yakından tanımaya başladığı ve klasik İslâm düşüncesi hakkında zihinsel bulanıklığa yol açan çağdaş Batı düşüncesi, hayatımızı biçimlendiren maddî unsurların kahir ekseriyetinin teorik temellerini barındırmasına rağmen İslâm ülkelerinde beklenen "yenileşme" etkisini gösterememiş veya en azından yirminci yüzyılın son çeyreğinden itibaren böyle bir kanı oluşmaya başlamıştır. Bu sebeple olsa gerek geçen asrın

sonlarından itibaren klasik İslâm düşüncesine yönelik ilgi artmıştır. Bu bağlamda Fârâbî, İbn Sînâ, İbnü'l-Arabî ve Sadreddîn Konevî gibi önde gelen filozof ve sûfînin pek çok eseri Türkçe'ye kazandırılmıştır. Fakat kelâm gelenekleri söz konusu olduğunda Fahreddîn Râzî'nin *Muhassal*'ı ve İmâm Mâturîdî'nin *Kitâbu't-tevhîd*'i gibi Türkçe'ye çevrilen birkaç önemli eser istisna edilirse kelâm tarihinde çok etkin olmuş klasiklerin neredeyse hiçbiri henüz Türkçe'ye çevrilmemiştir. Söz konusu klasiklerden biri ve sonraki dönemlere tesiri bakımından en önemlisi hiç kuşkusuz Seyyid Şerîf Cürcânî'nin şu anda tercümesini yayımladığımız *Şerhu'l-Mevâkıf*'ıdır. Adudüddîn el-Îcî'nin *el-Mevâkıf* adlı eserinin şerhi olan bu kitap, Cürcânî'den sonra yirminci yüzyıla gelinceye değin İslâm dünyasında kelâm ve felsefenin beş yüzyılına damgasını vurmuş ve şerhi olduğu metnin ününü gölgede bırakmıştır. Bu nedenle de bir yazım türü olarak şerhin en iyi örneklerinden biridir. Pekala *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı böylesine önemli ve etkin kılan şey nedir?

Doğrusu İslâm düşüncesinin herhangi bir alanında şerh literatürünün nasıl değerlendirileceği hakkında belli başlı ölçütlere ve teorik bir çerçeveye henüz sahip olmadığımızdan bu sorunun cevabını vermek hayli güçtür. Bununla birlikte Fahreddîn er-Râzî sonrasında kelâm, felsefe ve tasavvuf gibi tümel disiplinlerin konu, mesele ve gaye bakımından ortak bir zeminde buluşması, on ikinci ve sonraki yüz yıllarda yaşayan düşünürler hakkında bir değerlendirme yapmaya imkân verebilir. Bu bağlamda bilhassa kelâm ve felsefenin meselelerinin aynı literatürde tartışılması, müteahhirûn döneminde "tahkîk" kavramının öne çıkmasına sebep olmuştur. Tahkîk, bir düşünceye ulaşılan yöntemi takip ederek o düşüncenin doğruluk veya yanlışlığını delilleriyle birlikte ortaya koymak demektir. Râzî sonrası kelâmcılar, kendilerini kelâm ve metafiziğin meselelerini tahkîk eden düşünürler olarak görürler ve herhangi bir düşünür veya eserin önemini tahkîk işlemindeki başarısına göre belirlerler. İşte *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı asırlar boyu önemli kılan özelliği de Seyyid Şerîf Cürcânî'nin tahkîkteki başarısıdır. Seyyid Şerîf görüşlerin dayanaklarını ve sonuçlarını, görüş farklılıklarının kaynağını (niza mahalli), kavramların anlamları ve kavramlar arası ilişkiyi tespit ve ifadede son derece ustadır. Bu ustalık, yer yer onun bizzat kendi tercihlerini belirlemeyi güçleştirse de okuyucusuna bir bütün olarak kelâm ve meşşâî metafiziğin inceliklerini kavrama imkânı

sunmaktadır. Zira diğer pek çok müteahhirûn dönem kelâmcısı gibi Seyyid Şerîf de bir Eş'arî kelâmcısı olduğu kadar bir İbn Sînâ şârihidir. Bu nedenle *Şerhu'l-Mevâkıf* bu disiplinlerin sistematik yapısını ortaya koyması açısından bir kelâmcı ve filozof nosyonu barındırırken kelâm ve meşşâî felsefedeki farklı görüşlerin karşılaştırmalı bir tahkîkini yapıp bir zümre olarak filozof ve kelâmcıların görüşlerini belirlemesi, ortak ve farklı noktalarını ortaya koyması ve önde gelen filozof ve kelâmcıların kelâm ve felsefe tarihine katkılarına dikkat çekmesi açısından da bir kelâm ve felsefe tarihi kavrayışı içerir. Bu özelliğiyle İslâm'da felsefe ve kelâm tarihini geriye dönük olarak yeniden yazma imkânını taşıyan *Şerhu'l-Mevâkıf* hiç kuşkusuz sadece Seyyid Şerîf Cürcânî'nin değil, Fahreddîn Râzî ve sonrasında yetişen muhakkik kelâmcı ve filozofların teorik kavrayışını yansıtır. Cürcânî'nin başarısı, Îcî'nin *Mevâkıf*'ını istidlâl yöntemini kullanan tümel disiplin mensuplarının ortak birikimini temsil eden bir klasiğe dönüştürmesidir. Bu nedenle *Şerhu'l-Mevâkıf*, yazımını önceleyen dönem için bir klavuz, sonraki dönem içinse bir anahtardır.

Şerhu'l-Mevâkıf'ın yukarıda sayılan özellikleri, tahmin edileceği üzere, geniş bir terimler ağıyla örülmüş olmasını gerektirir. Kitap, hem kelâmın hem de felsefenin terimleriyle yüklüdür. Müteahhirûn kelâmcılar istidlâlde mantık; tartışmada ise cedel sanatını kullandıklarından kitapta cedel ve mantığın bütün terimleriyle karşılaşılmaktadır. Ayrıca müteahhirûn dönemi eserleri, mecaz ve belirsizlikten arındırılarak anlamları tanımlanmış bir terimler dağarcığını kullanırlar ve metinler neredeyse bütünüyle terimlerden oluşur. Bu eserlerin tartıştığı sorunların bir kısmı daha önce Türkçe'de bir problem olarak hiç tartışılmadığı gibi terimlerin kahir ekseriyetinin de Türkçe'de karşılığı bulunmamaktadır. Bu bakımdan *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın Türkçe'ye tercümesi bir hayli zordur. Karmaşık terimler ağının Türkçe'de uygun karşılıklarının bulunması, herhangi bir mütercimin bireysel çabalarıyla çözülecek bir sorun değildir. Gerçi her bir terim için gündelik dilden bir karşılığın bulunması veya türetme yapılması mümkündür. Fakat bu kez de metin uzmanlarınca bile tanınmayacak hale gelmektedir. Bu sebeple tercümede metnin çatısını oluşturan terimler dağarcığını orijinal haliyle kullanmayı tercih ettik. Bu tercihte metnin her bir bölümde kendi kendini açımlamasına güvendik. Zira diğer müteahhirûn dönemi metinleri gibi *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta da kavramsal açıklığa ulaşmak için metnin çatısını oluşturan bütün terimler

tanımlanır. Metinde kullanılan cedel terimlerinin tanımlarını Seyyid Şerîf Cürcânî'nin *Ta'rîfât* adlı kavramlar sözlüğünden tercüme ederek dipnotlarda verdik. Çeviride metni okumayı ağırlaştıran parantezleri atarak Îcî'ye ait *el-Mevâkıf* metnini kırmızı, Seyyid Şerîf Cürcânî'ye ait *Şerhu'l-Mevâkıf* metnini ise siyah renkle gösterdik.

Metnin tercümesinde *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın 1266 (Bulak, Dâru't-Tıbâati'l-Âmira) tarihli mücerret baskısı ile Hasan Çelebî ve Siyâlkûtî haşiyeleriyle birlikte yapılmış 1907/1325 (Kahire, Matbaatü's-Saâde) tarihli baskısını esas aldık. Her iki baskı da oldukça dikkatli hazırlanmıştır ve birkaç yazım yanlışı dışında kusursuzdur. Bununla birlikte gerek metindeki şekillerin tespiti gerekse sorunlu görünen bazı ifadelerin aydınlatılması için metnin Süleymaniye Ktp. Damad İbrahim Paşa 801 numaralı yazması ile Konya Yusuf Ağa Ktp. 4714 numaralı yazmasına müracaat ettik. Bilhassa Yusuf Ağa nüshası, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın yazıldığı h. 807 tarihinde tamamlanmış görünmektedir ve kütüphane kayıtlarında da ifade edildiği gibi nüshanın müellif hattı olma ihtimali bulunmaktadır. Bununla birlikte Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin el yazısıyla ilgili müstakil bir araştırmadan sonra nihai karara varılabilir.

Uzun süren tercüme aşamasında manevi destek ve teşviklerini esirgemeyen eşime minnettarım. Başta muhterem dostum Ferruh Özpilavcı ve Arafat Aydın olmak üzere Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'nın kitabın basımında emeği geçen tüm çalışanlarına teşekkür ediyor ve *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın klasik İslâm düşüncesini daha derinlikli kavramımıza katkıda bulunmasını diliyorum.

Ömer Türker

GİRİŞ

Seyyid Şerîf Cürcânî Düşüncesi

es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, 24 Şaban 740 (24 Şubat 1340) tarihinde Cürcân yakınlarındaki Takü'de doğdu. İlköğrenimine memleketinde başlayan Cürcânî, Kutbuddîn er-Râzî'den (ö. 766/1365) ders almak için Herat'a gitti. Hocasının tavsiyesi üzerine eğitimini Mısır'da Mübârekşâh el-Mantıkî (ö. 784/1382'den sonra) yanında sürdürmek üzere Mısır'a yolculuğa çıktı. Giderken Cemâleddîn Aksarâyî'den (ö. 791/1388-89) ders almak amacıyla Anadolu'ya Aksaray'a uğradıysa da onun vefatını öğrenince orada tanıştığı Molla Fenârî'yle (ö. 834/1431) birlikte Mısır'a gitti. Mısır'da kaldığı yaklaşık on yıllık sürede Mübârekşâh Mantıkî'den aklî ilimleri, Ekmeleddîn el-Bâbertî'den (ö. 786/1384) naklî ilimleri okudu ve Şeyh Bedreddin (ö. 823/1420), şair Ahmedî (ö. 815/1412-13), Hacı İvaz Paşa (ö. 831/1428) gibi dönemin önde gelen ilim ve fikir adamları olacak öğrencilerle ders arkadaşlığı yaptı. Mısır dönüşünde Bursa'ya uğradı ve oradan memleketi Şîrâz'a döndü. Orada Şah Şücaa (slt. 759-786/1358-1384) tarafından Dârüşşifâ Medresesi müderrisliğine tayin edilerek yaklaşık on yıl bu medresede tedris faaliyetlerini sürdürdü. Daha sonra Şîrâz'ı zapteden Timur (slt. 771-807/1370-1405), Cürcânî'yi Semerkant'a götürdü. Cürcânî, Semerkant'ta on sekiz yıl başmüderrislik yaptı. Burada tanıştığı Nakşibendî tarikatı şeyhi Hâce Alâeddîn Attâr'a (ö. 802/1400) intisap etti. Mevlânâ Nizâmeddin Hâmûş (ö. 853/1449) ile de dostluk kurarak onun tasavvufî sohbetlerine katıldı. Timur'un ölümünden (807/1405) sonra fitne ve kargaşanın hâkim olduğu Semerkant'tan ayrılarak Şîrâz'a döndü ve ömrünün geri kalan kısmını burada ilmî faaliyetlerle geçirdi. *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Hâşiye 'alâ Şerhi Hikmeti'l-ayn*, *Hâşiye âlâ Hidâyeti'l-hikme*, *Hâşiye 'ale'l-Mutavvel*, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*, *Hâşiye 'alâ Tahrîri kavâidi'l-mantıkıyye*, *Hâşiye alâ Levâmi'i'l-esrâr fi şerhi Metâli'i'l-envâr*, *Ta'rifât* gibi kendisinde sonra dilbilim, fıkıh usulü, mantık, kelâm ve felsefe çalışmalarını derinden etkileyen eserler kaleme alan Seyyid Şerîf, 6 Rebîülâhir 816 (6 Temmuz

1413) Çarşamba günü Şîrâz'da vefat etti ve Atîk Camii civarındaki Vakıb Mezarlığı'na defnedildi.[1]

Cürcânî, İslâm düşüncesinin Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) sonrası döneminde yaşamış olup dönemin diğer kelâmcı ve filozoflarında olduğu gibi aklî ve naklî ilimlerin pek çoğunda eser yazmıştır. Bu dönemin ayrıştırıcı özelliği, ilk kez Râzî'de yöntemsel bir bilimsel duruşa dönüşen ***tahkîk*** tavrının, dönemin bütün bilgi alanlarına taşınmasıdır. ***Tahkîk***, bir düşünceye ulaşılan yöntemi takip ederek o düşüncenin doğruluk veya yanlışlığını delilleriyle birlikte ortaya koymak demektir. Râzî sonrası kelâmcı ve filozoflar, kendilerini kelâm ve metafiziğin meselelerini ***tahkîk*** eden düşünürler olarak görürler ve herhangi bir düşünür veya eserin önemini, ***tahkîk*** işlemindeki başarısına göre belirlerler. Benzer bir durum, Sadreddin el-Konevî (ö. 673/1274) Dâvûd el-Kayserî (ö. 751/1350) ve Molla Fenârî gibi vahdet-i vücudcu sûfîlerde de görülmektedir.[2] Aynı tahkîk tavrını Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) belâgati bir disiplin olarak kurmasıyla başlayan müteahhirûn dönemi belâgati için de söyleyebiliriz. Bilhassa Sadeddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerîf'in şerh ve haşiyeleriyle Fahreddîn er-Râzî takipçilerinin tahkik tavrı, belâgat literatüründe kalıcı bir yönteme dönüşecektir. Tahkîk tavrı, bir yandan herhangi bir düşünürünün şahsî görüşlerinden bağımsız olarak dönemin hâkim karakterini yansıtmaktadır. Bu bakımdan XII. yüzyıl ve sonrasında kaleme alınan hacimli kelâm ve felsefe eserleri, genel olarak nazarî düşünce ekollerinin görüşlerine ayrıntılı olarak tanıklık ederler. Bu tanıklığın en meşhur örnekleri, Âmidî'nin (ö. 631/1233) ***Ebkâru'l-efkâr***'ı, Sadeddin et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) ***Şerhu'l-Makâsıd***'ı ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin ***Şerhu'l-Mevâkıf***'ıdır. Diğer yandan ***tahkîk*** tavrının herhangi bir düşünür özelinde kelâm ve felsefe meselelerine tatbiki,

---

1 Cürcânî'nin hayatı hakkında bk. Gümüş, Sadrettin, "Seyyid Şerif el-Cürcânî", s. 134-36. Keza Cürcânî'nin hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bir döküm için bk. Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*, s. 83 vd.

2 Bu bağlamda dil ve belâgat teorisinde Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1708-9), Zemahşerî (ö. 538/1144), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209), Sekkâkî, Hatib Kazvînî (ö. 739/1338), Kutbüddîn er-Râzî (ö. 766/1364) ve Teftâzânî kanalıyla kendisine ulaşan belâgat ve dilbilim geleneğinin önemli bir halkasını oluşturan Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Vâfiye fî şerhi'l-Kâfiye*, *Şerhu't-Tasrîfi'l-İzzî*, *el-Misbâh fî şerhi'l-kısmi's-sâlis mine'l-Miftâh*, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, *er-Risaletü'l-harfiyye*, *Hâşiye ale'r-Risâleti'l-vaziyye* gibi belâgat ve dilbilim eserleriyle sonraki belâgat ve dilbilim çalışmalarını derinden etkilemiştir.

o düşünürün şahsî tercihlerini ve bağlı bulunduğu düşünce ekolünü ortaya koyar. İlerleyen sayfalarda Seyyid Şerîf'in görüşleri, bu iki tespitten hareketle ana hatlarıyla ortaya konulacaktır.

Teorik Arkaplan

Müteahhirûn döneminde bilhassa kelâm ilmi açısından ortaya çıkan durumun iki önemli sebebi vardır. Bunlardan ilki, kelâm ilminde Cüveynî'yle (ö. 478/1085) başlayıp Fahreddin er-Râzî'de zirveye taşınan yöntem eleştirilerinin kelâmın deliller hiyerarşisini dönüştürmesidir. Buna göre Eş'arî kelâmının meşhur simalarından Cüveynî, kelâm ilminde bilgiye ulaşmak için kullanılan şâhidden gâibe istidlâlin formları ile kelâmın temelini oluşturan yoktan yaratma düşüncesi arasında tutarsızlık bulunduğu gerekçesiyle ayrıntılı bir deliller eleştirisi yapmıştır. Cüveynî bu eleştirileri hacimli kelâm eserlerini yazdıktan sonra kaleme aldığı *el-Burhân fî usûli'l-fıkh* adlı eserinde dile getirdiğinden, onun önerilerini ilk olarak Gazzâlî (ö. 505/1111) *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* adlı eserinde kelâmın yöntemine tatbik etmiştir. Gazzâlî sonrasında Râzî ve Îcî (ö. 756/1355) tarafından sürdürülen yöntem eleştirileri, Eş'arî kelâmının illiyet teorisinin tamamen terki ve kıyas teorisinin ise gözden geçirilmesiyle sonuçlanmıştır. Böylece Cüveynî'nin başlattığı eleştiri süreci Âmidî, Îcî, Teftâzânî ve Cürcânî gibi kelâmcılarda yöntem teorisinin madde ve form bakımından genişçe tartışıldığı bir noktaya ulaşmıştır.[3]

Birincinin zorunlu sonucu olan ikinci sebep ise kelâmda yöntem ve iç tutarlılığa ilişkin eleştiriler neticesinde mantık sanatının kelâmın bir parçası haline gelmesi ve mantıkî kıyas formlarının kelâmcılarca benimsenmesidir. Bu durum, Eş'arî kelâmcılarını Meşşaî metafizikle karşı karşıya getirerek zamanla kelâmcıların birincil rakiplerinin değişmesine yol açmıştır. Zira Cüveynî dönemine kadar Eş'arî kelâmcıların öncelikli hasımları, yerel dinler ve diğer kelâm mezhepleri iken Gazzâlî ile birlikte bunların yerini İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) kitaplarında ifadesini bulan Meşşâî felsefe almıştır. Böylece önce Eş'arî kelâmı, ardından varlığını devam ettiren diğer kelâm ekolleri yeni bir *diyalojik* sürece girmiştir. Bu süreçte mantığın kabulüyle birlikte, kelâmcılar İbn Sînâcı mahiyet kavramını kelâma mal ederek

3 Ayrıntılı bilgi için bk. Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi", s. 1- 25.

yaratmayı açıklamanın ve eşyayı tahlilin vazgeçilmez unsuru haline getirmişlerdir. Mahiyet kavramı, Gazzâlî sonrası kelâmcılara bir yandan Tanrı-âlem ilişkisini, hâdis-kadîm karşıtlığının yanı sıra zorunlu-mümkün karşıtlığıyla da açıklama imkânı verirken, diğer yandan Meşşâî felsefeden aktarılan tanım teorisi ve tümeller düşüncesinin kelâm ilmiyle uyumlu hale getirilmesini temin etmiştir. Bu durumun en önemli yöntemsel sonucu, anlamlarda illiyetin reddiyle yöntem teorisinde ortaya çıkan boşluğun mahiyet kavramı aracılığıyla doldurulması ve böylece mantık ile kelâm arasındaki irtibatın kurulmasıdır. Bu nedenle İbn Sînâ metafiziğinde varlık, mahiyet, imkân ve zorunluluk kavramlarının ilişkili olduğu bütün meseleler kelâma taşınmış ve önceki kelâmcıların görüşleri bu kavramlarla yeniden ifade edilmiştir.[4]

Kelâm ile felsefe arasında yeni dönemde kurulan ilişkinin doğa teorisi bakımından birkaç önemli sonucu olmuştur. Birincisi, önceki kelâmcıların fizikî dünyaya ilişkin görüşlerinin filozofların kategorileri esas alınarak yeniden düzenlenmesidir. Nitekim Fahreddin er-Râzî'nin sonraki dönemin kelâm ve felsefe eserlerine kaynaklık eden ***el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye*** adlı eserinde kelâmın cevher ve arazlar kısmı, kategoriler esas alınarak oluşturulmuştur. ***el-Mevâkıf*** ve ***Metâli'*** gibi Cürcânî'nin şerh veya hâşiye yazdığı belli başlı müteahhirûn kelâm klasikleri de kısmî takdim ve tehirlerle aynı tertibi izlemişlerdir.[5]

İkincisi, kelâmcıların fizikî durumlara ilişkin tanım ve önermelerinin İbn Sînâ eliyle olgunlaşan klasik mantığın kavramlar ve önermeler arasındaki ilişkiler doğrultusunda gözden geçirilmesidir. Mesela mütekaddimûn döneminde kelâmcılar, vücûdî veya ademî bir sıfatta ortak olan şeyin, mutlak olarak eşit olduğuna hükmetmişlerdir. Îcî buna, Mu'tezile'nin, sıfatların kadîmliğini reddini örnek verir. Buna göre Allah'ın zâtıyla kâim ve mevcut kadîm sıfatları yoktur. Aksi halde o sıfatlar kadîmlikte zâta eşit olacaktır. Eşit oldukları takdirde

4 Bunun bir örneği, Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin varlık-mahiyet ilişkisi hakkındaki görüşünün mütekaddimûn ve müteahhirûn dönemi eserlerindeki anlatım farklılığıdır. Müteahhirûn dönemi eserlerinde varlık-mahiyet ilişkisi başlığı altında Eş'arî'nin görüşü incelenir. Oysa mütekaddimûn döneminde böyle bir konu başlığı yoktur. Eş'arî'nin bu meseledeki görüşünün mütekaddimûn döneminde incelenişi için bk. İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, s. 252-256; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 92.

5 Râzî'nin eserlerinin sonraki kelâmın tertibine etkisi için bk. Türker, "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", s. 19-23.

bütün bakımlardan zâta eşit ve zâtın misli olacaklardır. Bu durumda sıfatların zâtla kâim oluşu, zâtın sıfatlarla kâim oluşundan evlâ olmayacaktır. Yine Mu'tezile'nin Allah'ın bir ilimle bilmesini reddetmedeki gerekçesi de aynı olup, bu durumda O'nun bilgisinin insanın bilgisiyle eşit olacağını söyleyerek istidlâli aynı minvalde sürdürmüşlerdir. Mütekaddimûn kelâmcıların, filozofların savunduğu akıllar ve nâtık nefis gibi soyut varlıkları reddinin temelinde de aynı öncül bulunmaktadır. Kelâmcılara göre bunların varlığı imkânsızdır, çünkü var olmaları durumunda bir mekânda bulunmama ve bir mekânlıya yerleşmeme hususunda Allah'ın misli olacaklar ve dolayısıyla mutlak olarak Allah'a eşit olacaklardır. Bu durumda da ya zorunlu varlık mümkün ya da mümkün varlık zorunlu olacaktır. Oysa Îcî ve Cürcânî gibi *muhakkik* kelâmcılara göre bir cinsin altına girenler cinsin hakikatinde müşterek oldukları halde mutlak olarak *misil* değildirler. Hatta birbirinden ayrı şeyler, pek çok arazda ortak olduğu halde onların birbirinin misli olması imkânsızdır.[6] Önceki kelâmdaki bu yaklaşım değişiminin kelâm tarihi bakımından en önemli sonucu, sonraki kelâmcıların felsefedeki nefs teorisini benimsemeleridir. Zira Gazzâlî öncesinde kelâmcılar, Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830) gibi birkaç mütekellim dışında neredeyse maddî bir cevher veya bedenin bir hali olmak anlamında ruhun maddîliğinde görüş birliği içindeydi. Râgıb el-İsfahânî'yi (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) istisna edersek, ilk kez Gazzâlî bu görüşten ayrılarak ruhun gayr-ı maddî bir cevher olduğunu savunmuştur. Bununla birlikte Gazzâlî bu kabil görüşlerini, daha ziyade tasavvuf eserlerinde dile getirmiştir. Felsefî nefs teorisinin kelâmın bir parçası haline gelmesi, gayr-ı maddî bir cevherin Tanrı'nın misli olmayacağı anlayışı Râzî'yle birlikte yaygınlaşınca gerçekleşmiştir. Diğer bir deyişle Râzî, İbn Sînâcı imkân düşüncesini kelâma taşıyınca yaratılmışlık, bir şeyin maddî veya aklî oluşundan bağımsız ele alınabilmiştir. Nitekim aşağıda belirtileceği üzere Cürcânî, felsefî nefs teorisini benimseyerek ruhun gayr-ı maddî bir cevher olduğunu savunacaktır.

Üçüncü önemli sonuç ise tümel disiplinlerin (felsefe, kelâm ve tasavvuf) tamamı arasında gaye ve konu birliği bulunduğu ve onların yöntem ya da ilke bakımından ayrıştığının belirginleşmesine yol açmıştır. Bu durum, kelâmın felsefîleştiği iddialarının aksine dinî bir tümel disiplin olarak kimliğinin daha

---

6 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 77-78, 81-83.

belirgin hale gelmesiyle neticelenmiştir. Bu bağlamda Cürcânî'de görüldüğü haliyle ***tahkîk*** tavrı, hakikat araştırması yapan İslâm düşünce okullarının ilişki ve farklılıklarının tespitinde kendisini göstermektedir. Bu tespit, bir yandan Râzî'nin yaklaşımının geldiği noktayı, diğer yandan Seyyid Şerîf'in kendi tercihini ortaya koymaktadır. Nitekim Cürcânî *Hâşiye alâ Levâmi'i'l-esrâr* adlı eserinin girişinde metafizik disiplinlerin ortaklık ve farklılığını mutluluk (*sa'âdet*) ve mârifetullah kavramlarını esas alarak açıklar. Buna göre insanın en büyük saadeti ve en yüce mertebesi, Allah'ın kemâl sıfatları ile dünya ve âhiretteki fiillerini bilmektir. Bu bilginin özlü ifadesi, *mebde'* ve *me'âd*ın (başlangıç ve sonun veya ilkenin ve bu ilkeden çıkan her şeyin) bilgisidir. Bu bilgiye ulaşmanın iki yöntemi vardır. Birincisi nazar ve istidlâl, ikincisi riyâzet ve mücâhede yoludur. "Zevkî yol" denen riyâzet ve mücâhede yöntemi, bilgiye ulaşmanın temel aracı olarak akıl yürütmeyi değil, arınmayı veya kalbin parlak bir ayna gibi saflaştırılmasını esas almaktadır. Bu yöntemi savunanlar, kalbin saflaştırılmasıyla veya cilalanmasıyla feyzin kaynağı ve feyiz alan nefsin birbirlerinin tam anlamıyla karşısında bulunması durumunun ortaya çıkacağını ve bu sayede bilgilerin feyiz kaynağından nefse yansıyacağını ileri sürmektedir. Birinci yolu izleyenler eğer peygamberlerin dinlerinden birine mensup iseler kelâmcıdırlar, aksi halde Meşşâî filozofturlar. İkinci yolu izleyenler ise eğer riyâzetlerini İslâm dininin hükümlerine göre yapıyorlarsa müteşerri' sûfîlerdir, aksi halde İşrâkî filozoflardır.[7] Şu halde varlık hakkında tümel bilgiye ulaşmayı amaçlayan dört zümre vardır: Kelâmcılar, Meşşâî filozoflar, sûfîler ve İşrâkî filozoflar. Bu zümreler, mutlak varlığı konu edinmeleri ve en yüce mutluluğa ulaşmayı amaçlamaları bakımından ortak iken, en temelde bilgiye ulaşmada esas aldıkları yöntemle, aynı yöntemi kullananlar ise ilkeleriyle birbirinden ayrılmaktadır.

Seyyid Şerîf'in bir kelâmcı olarak tavrı, tam da kelâm ilminin ilkelerinin tespitinde belirginlik kazanır. Ona göre kelâmı, Meşşâî felsefeden ayıran şey, ilkelerini dinî naslardan alıyor olmasıdır. Kelâm, araştırmanın kapsamı bakımından tümel bir disiplin iken bu araştırmanın temel ilkelerini dinî naslardan alıyor olması bakımından dinî bir ilimdir. Kelâm ilminin dinî naslardan aldığı ilkeler içinde hiç kuşkusuz bir ilke, hayatî önemi haizdir. Îcî'nin

7 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 17.

el-Mevâkıf'ta ısrarla dikkat çektiği ve Seyyid Şerîf'in açıkça Îcî'yi desteklediği bu ilke, Tanrı'nın kâdir-i muhtâr olduğu önermesidir. Bilindiği gibi bu ilke, Tanrı'nın zâtıyla zorunlu kıldığı ve ilk neden olduğu ilkelerine karşı, Tanrı'nın bir irade ve kasıtla fiil yaptığını ve âlemin illeti değil, fâili olduğu anlamına gelmektedir. Bütün kelâmcıların görüş birliği ettiği ve açıkça dile getirdiği bu ilke, birincisi Tanrı'nın yetkinliği, ikincisi âlemin yaratılması ve üçüncüsü ise Tanrı-âlem ilişkisi ve âlemi oluşturan mevcutların birbiriyle ilişkisi hususunda üç ilkeyi doğurmaktadır.

Muhtâr Tanrı fikrinin gerektirdiği ve hiçbir kelâmcının Seyyid Şerîf kadar açıklıkla dile getirmediği birinci ilke şudur: Tanrı'nın muhtâr olması, O'nun bütün kemâllerinin bilfiil olmasını engeller. Zira Allah'ın beklenen bir kemâlinin olmadığı fikri, O'nun zâtıyla zorunlu kılan oluşuna dayalıdır. İkincisi, âlemin hâdis olduğudur. Seyyid Şerîf'e göre âlemin ezelde var edilmesi, Allah'ın sürekli bir varlık olması bakımından, Allah Teâlâ için ezelde kemâldir, fakat Allah'ın fâil-i muhtâr olması, onunla nitelenmesine engeldir. Çünkü Allah'ın fiili, kasıt, ihtiyâr ve iradeyle öncelenmiş olduğundan hâdis olmak zorundadır.[8] Üçüncüsü ise nedenselliğin reddidir. Buna göre her şeyin doğrudan yaratıcısı Allah'tır. Fakat yaratma, Allah cihetinden zorunlu olmadığından, Allah-âlem ilişkisi nedensel bir zorunluluk taşımaz. Yine her şey doğrudan Tanrı'nın bilgisi, iradesi ve kudretiyle meydana geldiğinden, yaratılan şeyler arasındaki ardışıklık ve düzen, yalnızca ilâhî kudret ve hikmete delâlet eder, şeyler arasında nedensel bir zorunluluk bulunduğunu göstermez. Kısaca "âdet" teorisi olarak bilinen bu görüş, Îcî tarafından *el-Mevâkıf*'ta sıklıkla tekrarlanır ve Seyyid Şerîf tarafından da teyit edilir. Genel olarak kelâmî düşüncenin teorik temellerini oluşturan bu ilkeler, ***muhakkik*** bir kelâmcı olan Cürcânî'nin de kelâm ve felsefenin meselelerine yaklaşımının ana çerçevesini oluşturmaktadır. Şimdi onun bilgi ve varlık düşüncesini nasıl inşa ettiği üzerinde durabiliriz.

Nefs Teorisi

Seyyid Şerîf'e göre bilen özne, aklî bir cevher olan nefstir. İbn Sînâ felsefesinde de görüldüğü üzere nefis, bedenin belirli bir itidale gelmesiyle birlikte metafizik bir ilkeden feyzeder ve bu nedenle de hâdistir. Nefs, yaratılışının

8 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 78.

başlangıcında hiçbir bilgiye sahip değildir. Öyle ki, Seyyid Şerîf, İbn Sînâ'nın söylediği anlamda nefsin bir ben idrakine sahip olmasının bile tartışmalı olduğunu düşünür. Bunun anlamı, nefsin yaratılışın (fıtratın) başlangıcında salt istidat mertebesinde olmasıdır. Bu mertebedeki nefse, ***kendinde*** bütün sûretlerden yoksun olan ilk heyûlâya benzetilerek, "heyûlânî akıl" denmektedir. Daha sonra bilgiyi kabul istidadı olan bu nefste evvelî yani zorunlu bilgiler meydana gelir.[9] Nefs, dış ve iç duyuları kullanarak tikelleri idrak edip tikeller arasındaki ortaklık ve farklılıkların farkına vardığında feyiz veren İlke'den tümel sûretlerin kendisine feyzetmesine istidatlı hale gelir. Nefs bu sûretlerin bir kısmının diğerine olan olumlu veya olumsuz nispetlerini ya sadece akılla veya sezgiyle ya da tecrübeyle veya zorunlu bilgilerin temelini oluşturan diğer şeyler yoluyla kesin olarak bilir. Böylece nefste "kesbî bilgilerin ilkeleri olan tasavvurlar ve tasdikler" meydana gelir. Bu zorunlu bilgiler sayesinde nefste nazarî bilgilere geçiş melekesi oluşur. Burada melekeden kastedilen nazarî bilgilere geçişi mümkün kılan, yerleşik ve yetkin bir sıfattır. Çünkü söz konusu mertebede nefs, bu âlemde meydana gelen oluşların feyiz kaynağı olan faal akıldan feyiz aldığından, fiille karışık bir güce sahiptir. Sonra nefs bu zorunlu bilgileri düzenlediği ve nazarî bilgileri müşâhede yoluyla kavradığında "müstefâd akıl" adını alır. İşte nefs, nazarî bilgileri tekrar tekrar müşâhede etmek suretiyle depoladığında ve kendiside, bu bilgileri istediği zaman herhangi yeni bir çaba olmaksızın hazır hale getirmesini sağlayan yerleşik bir sıfat meydana geldiğinde "bilfiil akıl" haline gelir. Bu mertebede nazarî bilgiler bilkuvve olduğu halde mertebeye "bilfiil" denmesinin nedeni, nazarîlerin fiile âdeta bilfiil meydana gelmiş denecek kadar yakın olmasıdır.[10]

Seyyid Şerîf bu mertebelerin kuşatıcı açıklaması şöyle yapmaktadır: Nazarî güç, nâtık nefsin idraklerle yetkinleşmesi içindir. Ancak bedihî bilgiler, nefsin dikkate değer bir yetkinliği değildir, çünkü düşünme özelliğine sahip olmayan canlılar da bu bilgilere sahip olmada nefsle ortaktır. Şu halde nefsin dikkate alınan yetkinliğinin tamamı, bedihî değil kesbî idraklerdir. Nefsin bu yetkinlikle yetkinleşme mertebeleri ise yetkinliğin kendisiyle ve istidadıyla sınırlıdır. Çünkü yetkinliğin kendisinin ve istidadının dışında kalanların, bu

---

9 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 13.

10 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 14.

yetkinleşme ve nazarî gücün mertebeleriyle ilişkisi yoktur. Yetkinlik, müstefâd akıldır, yani nazarîlerin müşâhedesidir. İstidat ise uzak, yakın ve orta olmak üzere üçe ayrılır. Yakın istidat bilfiil akıl, uzak istidat heyûlânî akıl, orta istidat ise bilmeleke akıldır. Yetkinlik sıralaması dikkatle izlendiğinde, nazarîlerin tekrar tekrar müşâhedesinin, bunların depolanmasından önce geldiği açıkça görülür. Pekâlâ, nasıl oluyor da bilfiil akıl, müstefâd akıldan sonra gelmesine rağmen onun istidadı olmaktadır? Seyyid Şerîf bu soruyu şöyle cevaplamaktadır: Bu, yetkinliğin yeniden hazır hale getirilmesi ve kaybolduktan sonra geri döndürülmesinin istidadıdır. Dolayısıyla bu, ondan öncedir, yoksa önceki istidat gibi baştan kazanılmasının istidadı değildir. Bu nedenle müstefâd aklın, bilfiil akıldan önce meydana geldiği, fakat sürekliliğinin bilfiil akıldan sonra olduğu söylenmiştir. Dolayısıyla söz konusu iki yön dikkate alındığında, bunların birbirlerinden önce zikredilmesi mümkündür. Bunlara ilaveten zikredilen mertebeler her nazarî bilgiye göre değişebilir. Kimi nazarî bilgide nefs, heyûlânî akılda, kimisinde bilmeleke akılda, kimisinde müstefâd akılda ve kimisinde bilfiil akılda olabilir.[11]

Şu halde müstefâd aklın, nefsin idrak ettiği bütün nazarîleri bunlardan hiçbiri kaybolmayacak şekilde müşâhede etmesi mümkün değildir. Nitekim Seyyid Şerîf böyle olması durumunda bu dünyada müstefâd aklın bulunmaması gerekeceğini söylemektedir.[12] Çünkü böyle bir durumda nefsin öğrenme sürecini tamamlaması ve bu halinde sürekliliğe kavuşması gerekecektir. Seyyid Şerîf'in böyle bir şeyin ancak öldükten sonra ebedî hayatta mümkün olabileceğini söylemesi de bunu göstermektedir. Bununla birlikte Seyyid Şerîf böyle bir durumun, bu dünyada beden elbiselerinden ve ilgilerinden soyutlanmış bazı kimseler için mümkün olduğunu belirtmektedir.[13] Bunun nedeni, nefsin cismanî ilgilerden ve bedenden kurtularak bulunduğu durumda süreklilik kazandığı ölüm ötesi hayata, bu dünyada taşınmadır. Zira Mîrek Buhârî'nin (ö. 784/1382) *Şerhu Hikmeti'l-ayn*'da belirttiği ve Seyyid Şerîf'in de "sükût geçmek" suretiyle katıldığı gibi zevk ve riyâzet ehli filozofların -bunların İşrâkî filozoflar ve onların selefleri olduğunu anlamak güç değildir-

11 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 14. Ayrıca bk. Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-ayn*, s. 5.

12 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 14.

13 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 15.

müstefâd akıl seviyesinden sonra *ayne'l-yakîn* ve *hakke'l-yakîn* olmak üzere iki mertebesi daha vardır. *Ayne'l-yakîn* mertebesi nefsin, feyzin kaynağı olan ayrık akılda mâkulleri olduğu şekilde müşâhede etmesidir. *Hakke'l-yakîn* mertebesi ise nefsin, feyzin kaynağı ayrık akılla aklî bir bağlantı kurarak nefsin zâtının onun zâtıyla ruhanî seviyede karşılaşmasıdır.[14] Bu seviyede nefs, hiç kuşkusuz aklî seviyede süreklilik sağladığından mâkullerin kaybı sözkonusu olmamaktadır.[15]

Bu bağlamda nazar yönteminin sonucu, nazarî güçle kemâle ermek ve nazarî gücün mertebelerinde ilerlemektir. Bu mertebelerin en yükseği, müstefâd akıl yani nazarî bilgilerin müşâhedesidir. Rizâyet yönteminin sonucu ise amelî güçle kemâle ermek ve amelî gücün derecelerinde ilerlemektir. Amelî gücün üçüncü mertebesinde tıpkı müstefâd akılda olduğu gibi bilinenlerin sûretleri müşâhede yoluyla nefse feyzeder.[16] Fakat Seyyid Şerîf'e göre amelî gücün üçüncü mertebesi, nazarî güçteki müstefâd akıldan iki bakımdan daha yetkin ve güçlüdür. Birincisi şudur: Müstefâd akılda oluşan bilgiler, vehim şüphelerinden tamamen arınamaz, çünkü vehim, istidlâl yönteminde aklî gücü istila edebilir. Oysa zikredilen kutsî sûretlerde durum böyle değildir. Çünkü duyusal güçler, aklî gücün emrine verilmiştir ve aklî gücün verdiği hükümde onunla çelişemez.[17] Diğer bir deyişle Seyyid Şerîf, aklî yöntemde duyu güçlerinin nazarîlerde tamamen devre dışı kalmadığını düşünmektedir. Çünkü akıl ve vehim güçlerinin her ikisi de anlamlarda etkin olmaktadır. Bunlardan akıl, tümel anlamlarda ve vehim tikel anlamlarda etkin olmaktadır. Fakat vehmin verileriyle aklın verileri çoğu zaman karışabilmektedir. İşte Seyyid Şerîf'in aklî yöntemde gördüğü temel sorunlardan biri budur.

Seyyid Şerîf'e göre ameli gücün üçüncü mertebesinin müstefâd akıldan üstün olmasının ikinci nedeni şudur: Üçüncü derecede bazen birçok sûret

---

14 Mübârekşah el-Mantıkî, *Şerhu Hikmeti'l-ayn*, s. 6.

15 Benzer açıklamaları İbn Sînâ'da da bulmak mümkündür. İbn Sînâ insan nefsinin soyutlanma sürecinde ilerleyerek bütün mâkulleri elde edeceğini, aklî bir âlem olacağını ve âdeta insanî bir rab haline geleceğini ileri sürmüştür; bk. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, II, 115, 204.

16 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 17.

17 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 17.

nefse feyzeder; nefs kirlerden arınmış olduğu ve cismanî âleme ilgiden kaynaklanan kirlerden berî olduğu zaman tıpkı parlak bir ayna gibi söz konusu sûretlerin feyzetmesine istidatlı olur. Bu durumda feyzedendeki birçok sûret nefse yansır. Çünkü nefsin alabileceği sûretler ona görünür. Oysa müstefâd akıl seviyesinde nefse feyzeden mâkuller, "meçhule götürmesi için tertip edilen ilkelere münasip olan bilgilerdir" ki, bu durumda nefs az bir kısmı parlaklığa sahip bir ayna gibidir ve nefsin paralelinde veya tam karşısında olan (*muhâzî*), yani nefse yansıyan şeylerin yalnızca az bir kısmı nefste resmolur.[18] Başka bir ifadeyle, müşâhede yönteminde nefsin kâbil gücünün tamamını kullanmak mümkün ve vâki iken istidlâl yöntemi yalnızca bilinmeyene götüren, bilinenlerle ilişkili bilgilerin feyzetmesine imkân vermektedir. Açıkça anlaşılacağı üzere, Seyyid Şerîf müşâhede yöntemini daha doğrudan ve güvenilir bilgi vereceğini savunmaktadır. Aslında benzer ifadeleri Râzî de dile getirir. Ancak Râzî müşâhede yolunun zevkî boyutunun üstünlüğüne ve sonucunun katîliğine dikkat çekmekle birlikte varılan neticenin daha emniyetli olduğu gerekçesiyle nazar ve istidlâl yolunu tercih eder.[19] Seyyid Şerîf ise daha kesin olduğu gerekçesiyle müşâhede yolunun daha üstün olduğunu düşünmektedir.

Meseleye bu açıdan yaklaşıldığında, nazarî gücün yanında ameli gücü geliştirmek daha önemli hale gelmektedir. Amelî gücün mertebelerinin birincisi, Hz. Peygamber'in getirdiği şeriatın ve ilâhî kanunların uygulanmasıyla zâhiri arındırmaktır. Seyyid Şerîf zâhiri arındırmak için uygulanan şeylerin Hz. Peygamber'e nispet edilmesini, onun söz konusu şeylerin *mazhar*ı olmasıyla açıklamaktadır. Yine bu şeyler Allah'ın peygamberlere vahyettiği küllî vaz'lar ve hikmetli sırlar olması bakımından "ilâhî kanunlar" adını almaktadır.[20] Yani bu şeylerin nitelendiği "nebevî" ve "ilâhî" sıfatlarından ilki onların kaynağını bildirirken, ikincisi en üst derecede ve örnek alınacak şekilde tatbikini ifade etmektedir.

Amelî mertebelerin ikincisine geçildiğinde süreç tersine dönecektir. Çünkü ikinci mertebe, bâtını süflî melekelerden arındırmak ve gayb âleminden

18 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 17.

19 Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, I, 54-59.

20 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 16.

alıkoyacak meşguliyetlerin eserlerini silmektir. Bu da Allah'ın hidayetiyle ve bu yola girmeyi engelleyen tembellik ve azgınlıktan nefsin alıkonulmasıyla sağlanmaktadır.[21] Bu mertebe bir tür kaçınma ve yokluk durumudur ve nefse tembellik ve azgınlık veren şeylerden uzak durmak suretiyle yeni bir varlık durumunu kazanma çabasıdır ki, bu noktada gayb âlemiyle bağlantı kurma imkânı doğmaktadır.

Amelî mertebelerin üçüncüsü ise gayb âlemiyle ittisâlden sonra meydana gelen şeydir. Yan nefs zâhir ve bâtınını kötü amellerden ve ahlâktan arındırırsa ve tabiatının gereği olan aslî merkezine yönelmenin önündeki engelleri kaldırırsa, gayb âlemiyle ittisâl kurar ve gayb âleminde resmolmuş olan bilgi formları nefse yansır. Böylece nefs, kuşku ve vehimden berî olan söz konusu idrakî ve kutsî sûretlerle süslenir.[22] Burada "idrakî" kelimesi, yansıyan sûretlerin insan nefsiyle veya aklıyla aynı türden idrak gücünden geldiğine delâlet etmektedir ki, aslında yansımanın temelini oluşturan da budur. Seyyid Şerîf bu durumun ancak gerçeğin öğretilmesi ve doğrunun ilham edilmesiyle gerçekleştiğini belirtmektedir.[23] "Öğretme" (*ta'lîm*) kelimesini düşünürün özellikle tercih ettiğini, onun genel tavrını dikkate aldığımızda güç değildir: Burada öğretme, hem felsefî anlamda talime hem de dinî anlamda nebevî talime dikkat çekmektedir.

İşte bunun ardından gelen amelî mertebelerin dördüncüsü ve sonuncusu, ittisâlle elde edilen durumun geçici olmaktan çıkıp süreklilik kazanmasıdır. Bu nedenle dördüncü mertebe, ittisâl melekesini kesbetmenin ve nefsinden tamamıyla ayrılmanın ardından tecelli eden şeydir. Bu, Allah'ın sübûtî ve selbî sıfatlarını yani celalini ve cemalini mülahaza, nazarı yalnızca onun kemâline yani zâtı, sıfatları ve fiillerine hasrederek her kudretin onun kudretinde eridiğini, her ilmin onun kuşatıcı ilminde boğulduğunu ve her varlığın ve kemâlin onun tarafından feyzolduğunu görmektir.[24] Sûfîlerin deyişiyle her şeyde Hakk'ı müşâhede etmektir. Nitekim "Onlara kendileri dışındaki her şeyde ve bizzat kendilerinde âyetlerimizi göstereceğiz" (Fussilet 41/53)

21 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 16.

22 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 16.

23 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 16.

24 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 16.

âyetinde bu duruma işaret edilmektedir. Ayrıca amelî mertebelerin tamamı, olumlu veya olumsuz her türlü fiilin bir tür bilgiye götürdüğü kabulüne dayanmaktadır ki "Allah'tan korkun ve Allah size öğretsin" (el-Bakara 2/282) âyetinde ve benzeri âyetlerde buna işaret edilmektedir.

Yukarıda, nefsin yetkinleşmesiyle ilgili anlatılanların ve bilhassa nazarî yöntemde nefs ile kendisine feyzolan bilgi sûretleri arasında irtibatın zayıflığına yönelik Seyyid Şerîf'in tespitinin gösterdiği üzere, nefsin yetkinleşmesi süreci, nefs ile feyiz veren ilke arasında bir münasebetin olması gerektiğini göstermektedir. Seyyid Şerîf bu münasebetin nasıl tesis edileceği sorununu nefs-beden ilişkisi bağlamında ele alır. Ona göre insan nefsleri, bir bedeni yönetme işiyle meşguliyetlerinden ötürü bedenî ilgilere batmış, yani tamamıyla bedenin yönetimi ve yetkinleştirilmesine yönelerek doğal kirlerle kirlenmiştir. Feyiz verenin zâtı ise bütün bunlardan münezzehtir. Bu nedenle insan nefsleri ile feyiz verenin zâtı arasında yetkinliğin feyezânını sağlayacak bir münasebet yoktur. Dolayısıyla yetkinliklerin feyzedilmesi için iki taraf arasında bir aracının olması gerekmektedir. Bu aracının *tecerrüd* ve *taalluk* cihetlerine sahip olması ve bu sayede iki tarafın bir itibara uygun yardımına cevap vermesi gerekmektedir.[25] Böylece aracı, söz konusu özelliği sayesinde feyyâz ilkeden ruhanî ve soyut yönüyle feyzi kabul ederken, nefs de cismanî ve maddeye ilgisi yönüyle söz konusu feyzi kabul eder. İşte Hz. Peygamber'in varlığının ve sünnetinin vazgeçilmez bir unsur olarak teoriye girdiği yer burasıdır. Çünkü Seyyid Şerîf'in de özellikle sûfîleri andıran tarzda belirttiği gibi, Hz. Peygamber her iki yönü de birleştirmektedir. Peygamberin dinî ve dünyevî riyâsete sahip olmasının bilgisel temeli burada yatmaktadır. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in makamının vârisi olanların önemi de onun bu vazifesini kısmen veya mümkünse tamamen üstlenmelerinden kaynaklanır. Bu bakımdan Hz. Peygamber ve onun vârisleriyle tevessül kaçınılmaz bir vecibe halini almaktadır. Seyyid Şerîf bu noktada tevessülün gerçekleşmesinin, tevessül edilen şahısların bedene taalluklarına bağlı olup olmadığını soruşturmaktadır.

Kuşkusuz tevessül edilen kimsenin bedene taallukunun kalkması durumunda aracılık imkânını yitirmesi gerekecektir. Çünkü aracılık her iki tarafa

25 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 18.

taallukun olmasıyla gerçekleşen bir durumdur. Seyyid Şerîf bu sorunu eserin sürekliliği ilkesiyle çözmektedir. Buna göre Hz. Peygamber ve vârislerinin bedene ilgilerinin bulunması ve eksik nefsleri yetkinleştirmeye yönelmeleri yeterlidir. Çünkü onların eserleri nefslerde varlığını sürdürmektedir. Seyyid Şerîf basiret ehli insanların da müşâhede ve tanıklıklarını delil getirerek Hz. Peygamber'in ve vârislerinin kabrini ziyaret edenlere feyezân eden nurun sebebini bu gerekçeyle açıklamaktadır.[26] Burada da Hz. Peygamber ve onun vârisleri amelî gücün yetkinleştirilmesi yönünden zorunlu bir başvuru kaynağı halini almaktadır. Teori biraz daha açıldığında varılmak istenen hedef şudur: Nefsin nazarî gücünün yetkinleşmesi amelî gücünün yetkinleştirilmesiyle olmaktadır. Çünkü nefsin, faal akılla irtibatı bedensel ve dünyevî ilgilerinden arınmasıyla doğru orantılı olarak artmaktadır. Durum böyle olunca, geniş anlamıyla şeriat ve sünnete uymak, nefsin akıllar âlemiyle bağlantısını sağlamaktadır. Pekâlâ, nefs nasıl yetkinleşmektedir?

Bilindiği gibi bu dünyadaki nefs sahibi bileşik nesneler; bitki, hayvan ve insandır. Bitki nefsleri, beslenme, büyüme, doğurma (*müvellide*) ve biçimlendirme (*musavvire*) özelliklerine; hayvan nefsi, bitkinin özelliklerine ilaveten duyumsama ve iradeli hareket etme özelliklerine; insan nefsi ise hayvanın özelliklerine ilaveten düşünme/akletme/bilme özelliğine sahiptir. Nefs tanımlarının tamamında "âlî" (organik) kaydı vardır. Bu kayıtla kastedilen, unsurların ve madenlerin sûretlerinin aksine, nefsin fiillerini âletlerle meydana getirmesidir. Yine bitki, hayvan ve insan nefslerinin felek nefislerinden ayrıldığı özelliklerden biri de budur.[27] Nefsin fiillerini âletler vasıtasıyla yapması, onun ay-altı âlemdeki varlık durumuna, bilgi edinme sürecine ve gayesiyle ilişkisine delâlet etmektedir. Buna göre unsurlar ve madenlerin sûretleri, fiillerini doğrudan icra etmektedirler. Çünkü bunların sûretleri ile etkide bulundukları şeyler arasında ontik bir farklılık bulunmamaktadır. Oysa insan nefsleri aklî bir varlığa sahip olmalarına rağmen aklî olmayan şeylerde fiil icra ederler. Bu durum, onlarda kuvve durumunu zorunlu kılmaktadır. Nefsteki yetilerin kuvveden fiile geçmesi ise ancak âletler vasıtasıyla olmaktadır. Dolayısıyla nefsin kendini yetkinleştirmesinin aracıları duyusal âletlerdir. Aklî olanla maddî olan arasındaki

26 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 19.

27 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 417-19.

aracı, duyusal sûretlerden tikel anlamlar çıkaran vehim gücüdür. Daha sonra akıl gücü bu tikel anlamlardan tümel anlamlar çıkarır. İşte insan nefsinin doğrudan etkilediği, bu anlamlardır. Çünkü bu anlamlar tıpkı nefsin kendisi gibi sırf aklîdir. Nefsin fiillerinin süreklilik kazandığı seviye de budur. Nefsin diğer fiilleri sürekli olarak bilfiil halde değildir.

Şu halde insan nefsi öncelikle beslenme, büyüme, doğurma ve biçimlendirme güçlerine sahiptir. Bunlardan ilk ikisi ferdin devamını sağlarken son ikisi türün devamını sağlamaktadır. Bu dört güce hizmet eden başka dört güç daha vardır: Gerekli gıdayı çeken çekme gücü, gıdayı uzvun bilfiil bir parçası olmaya hazırlayan hazım gücü, gıdayı tutan tutma gücü ve fazlalığı atan boşaltma gücü. İnsan nefsi duyu güçlerine sahiptir. Duyu güçleri, idrak eden (***müdrike***) ve hareket ettiren (***muharrike***) güçler olmak üzere iki kısımdır. İdrak eden güçler, dış ve iç olmak üzere ikiye ayrılır. Dış olanlar görme, işitme, koklama, tatma ve dokunmadan ibaret beş duyudur. Bu güçler güçlülük ve zayıflık bakımından farklıdırlar. Şekiller ve konumlar gibi bir kısım şeyleri algılamada bütün dış duyular ortaktır. İster idrak edici isterse de idrake yardımcı olsun iç duyular da aynı şekilde beştir. Birincisi hiss-i müşterektir. Beş dış duyuyla algılanan tikel şeylerin sûretlerinin resmolduğu güç budur. Nefs bu sûretleri alır ve idrak eder. Beş dış duyu nefsin âleti olduğu için nefsin söz konusu sûretleri idrak ettiği söylenmektedir. İkincisi hayaldir ve duyulurlar dış duyuların algısından çıktığında hayal, müşterek histe resmolan sûretleri muhafaza eder. Hayal, müşterek hissin deposu görevini görmektedir. Bu, bir şey önceki bir zamanda görüldüğü ve sonra kaybolduğu, sonra tekrar ortaya çıktığında o şeyin bilinmesini sağlayan güçtür. Eğer hayal olmasaydı ve müşterek hisse nakşolan sûretleri korumasaydı her şey tekrar tekrar algılanmak zorunda kalırdı ve değer algısı tamamıyla tahrip olurdu. Üçüncüsü vehim gücüdür. Mesela kuzunun kurttan algılayıp kaçtığı tikel düşmanlık veya bebeğin annesinden algılayıp ona meylettiği tikel sevgi gibi duyulur şeylerle ilgili tikel anlamları idrak eden vehim gücüdür. Çünkü nâtık gücün dışında bu anlamları idrak eden bir gücün bulunması gerekmektedir. Dördüncüsü vehim gücünün idrak ettiği tikel anlamları koruyan hafıza gücüdür. Hafıza gücünün vehim gücüne nispeti, hayal gücünün müşterek hisse nispeti gibi olup vehim gücünde idrak edilen tikel anlamları depolama görevi görür. Beşincisi mütehayyile gücüdür.

Bu güç, duyulur sûretlerde ve onlardan çıkarılan tikel anlamlarda bazen birleştirme bazen ayırma suretiyle tasarrufta bulunur. Mesela iki başlı veya başsız bir insan veya yarısı insan yarısı at bir hayvan hayal etmek bu gücün eseridir. Akıl, idrak ettiği şeylerin bir kısmını diğerine eklemek ve birbirinden ayırmak suretiyle bu gücü kullandığında bu güç "müfekkire" adını alır. Eğer vehim bu gücü mutlak olarak duyulurlarda kullanırsa bu güç, "mütehayyile" adını alır.[28]

Îcî'nin yerinde belirttiği üzere filozofların söylenen fiillerin her birinin ayrı bir güç tarafından yapıldığını ileri sürmeleri "Birden ancak bir çıkar" ilkesine dayanmaktadır.[29] Îcî "Birden ancak bir çıkar" ilkesine yöneltti̇ği eleştiride olduğu gibi, burada da bir tek zâtın farklı âletlerde birçok fiili meydana getirebileceğini söylemektedir.[30] Nitekim o, sudûr teorisinin temeli olan "Birden ancak bir çıkar" ilkesinin eleştirisinde bir zâttan farklı itibarlarla birden fazla fiilin meydana gelmesinin akla aykırı olmadığını ileri sürmektedir. Seyyid Şerîf eleştirileri "sükût geçmek" suretiyle onaylar. Ancak teorinin kusurlarını görmekle, açıklama değerini yadsımanın birbirinden farklı olduğunu belirtmek gerekir. Her ne kadar aklen yukarıda sayılan işlemlerin nefsin kendisi tarafından yapılması ve araçların farklı olması mümkün olsa da sonuçta bu, eylemlerin varlığını, zincirini ve sayısını değiştirmemektedir. Değişen şey, eylemlerin nasıl gerçekleştiği ve nefsle irtibatıdır. Îcî'nin kelâmcılar adına zikrettiği eleştiri, meselenin metafizik göndermelerini bertaraf etmeyi amaçlamaktadır. Çünkü bu görüş kelâmcıların filozoflardan ayrıştığı en önemli nokta olan kâdir-i muhtâr bir Tanrı'nın reddine dayanmakta, ayrıca nâtık nefsin tikelleri idrak edemeyeceği ilkesi üzerine temellenmektedir. Daha sonra bütün bu güçlerin âlet olduğunun ve bu âletleri kullanarak algılayanın nefs olduğunun delillerini ve karşı delillerini sıralayan Îcî şöyle demektedir:

> "Bu gerekçelerin hiçbiri, duyuların âletler ve nefsin idrak eden olduğuyla çelişmez. Bu kadar açıklama, sözü edilen güçlerin ispatı için yeterlidir. Çünkü

28 Nefsin güçleri için bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 419-35.

29 Nitekim İbn Sînâ, bir kuvveden doğrudan doğruya ancak bir tek fiil çıkacağını belirtmektedir; bk. *İkinci Analitikler: Burhân*, s. 238.

30 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 431.

eğer her bir organ bir güce mahsus olmasaydı bir âlet, idrak edilenlerin hepsine değil de sadece belirli bir türüne özgü olmazdı."[31]

Seyyid Şerîf'in de belirttiği üzere bu durumda tikeller söz konusu âletlerde resmolacak ve nefs o sûretleri âletlerinde mülahaza edecektir. Bundan da nefsin bölünmesi gerekmeyeceği gibi, konumlu ve mekânlı olması da gerekmeyecektir. Bu durumda bir fiilin ortadan kalkması, idrak edenin değil, âletlerin telef olması anlamına gelecek ve idrakin nefse nispeti hakikî iken âletlere nispeti mecazî olacaktır. Böylece Îcî ve Seyyid Şerîf, filozofların nefsin algılamasının niteliğine dair açıklamasını kelâmcıların Tanrı tasavvuruna uyumlu hale getirerek kabul etmektedir.[32]

Yukarıda anlatılan güçler, nefsin idrak eden güçleriydi. Nefsin güçlerinin ikinci türü olan hareket ettirici güçler ise harekete sevk eden (*bâ'is*) ve doğrudan hareket ettiren olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Harekete sevk eden güç, bir yararın kazanılması için olursa "şehvet" gücü, bir zararın giderilmesi için olursa "gazap" gücü adını alır. Doğrudan harekete geçiren güç ise kasları germek suretiyle sinirleri uzatan ve kasları gevşetmek suretiyle sinirleri gevşeten güçtür. Kaslardaki bu güç, hareketin yakın ilkesidir. Hareketin uzak ilkesi ise tasavvurdur. Yani yapılacak fiilin zihinde tasarlanmasıdır. Bu ikisi arasında arzu ve irade vardır. İşte bu dört şey, kaslardaki güç, tasavvur, arzu ve irade, insanın meydana getirdiği ihtiyârî fiillerin ilkeleridir. Çünkü nefs, önce hareketi tasavvur etmekte, ikinci olarak tasavvur ettiği hareketi arzulamakta, üçüncü aşamada ona yönelmeyi ve onu var etmeyi irade etmekte ve dördüncü olarak da sinirlerin uzanması veya esnemesi suretiyle hareket ortaya çıkmaktadır.[33]

Son olarak insan nefsinin diğer canlılarla ortak olmadığı ve aklî bir cevher bakımından sahip olduğu nutk/düşünme gücü gelmektedir. Bu güç, tümelleri idrak etmesi ve onlar arasında olumlu ve olumsuz hükümler vermesi bakımından "nazarî güç" ve "nazarî akıl" adını alırken, fikrî sanatları oluşturması ve tikel durumlar hakkında yapılması ve yapılmaması gerekenleri düşünme ve danışması bakımından "amelî güç" ve "amelî akıl" adını alır. Bu iki güç ya

31 Îcî, *el-Mevâkıf* (*Şerhu'l-Mevâkıf* içinde), s. 436.

32 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 436.

33 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 436.

zât ya da itibar bakımından farklıdır. Ancak Seyyid Şerîf amelî gücün, nazarî gücün uzantısı olduğunu düşünmektedir. Çünkü tikel görüşlerin çıkarılması, bir tür düşünme ve kıyasla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bunların temelini tümel bir önerme oluşturmaktadır. Mesela "Bu fiil şöyledir", "Böyle olan fiillerin tamamı güzel olup yapılması gerekir" veya "Böyle olan fiillerin tamamı çirkin olup terk edilmesi gerekir" sözlerinde olduğu gibi kıyasın küçük önermesi tikel iken büyük önermesi tümeldir. Bu iki önermeden gelecekte olma ihtimali bulunan şeylerde tikel bir görüş meydana gelmektedir. Seyyid Şerîf zorunluları, imkânsızları, geçmiş ve şimdiyi gelecekten ayırmakta ve söz konusu durumun gelecekte olabilecek şeylere özgü olduğunu belirtmektedir. Çünkü bunlar hakkında var etme veya yok etme söz konusu olmamaktadır. Bu güç, tikel görüşe hükmettikten sonra onun hükmüyle toplam gücün hareketi bedeni harekete geçirmekte ve insan nefsinde fiili yapmaya arzu duyan amelî güçten gülme, utanma, korku, hüzün, kin gibi insana özgü edilgin durumlar meydana gelmektedir. Bu da göstermektedir ki nefs, güçlerini etkilediği gibi aynı zamanda onlardan etkilenmektedir.[34] Çünkü nefs tikel bilgilerin alınmasında daha çok edilgen konumdadır. Bedeni yönetmesi yine bedenden sağladığı hazırlıkla kazandığı bilgiler sayesinde gerçekleşmektedir. Bununla birlikte nefsin irtibat kurmasını hem engelleyen hem de sağlayan, cismanî âleme ve maddeye taallukudur. Zira maddî doğa, maddeler âlemiyle irtibatı gerektirirken soyut doğa, aynı cinsten olması nedeniyle soyutlar âlemini gerektirmektedir.[35] Böylece nefs, bir yandan duyu âletleri yoluyla aldığı bilgiler, diğer yandan da gerekli amellerin yapılmasıyla arınmak suretiyle faal akılla veya din dilindeki Cebrail'le irtibat kurmaktadır. İrtibatı sağlayan, nefsin doğası olmakla birlikte ilke ile kâbil arasındaki feyiz ilişkisi, ikisi arasındaki bir irtibata dayanmakta, hatta irtibatı zorunlu kılmaktadır.[36]

Daha önce bahsedilen aklın mertebelerinin tahakkuku, duyu algılarından hareketle nazarîlerin kazanımıyla olurken, amelî gücün mertebeleri, duyusal kirlerden arınmayı gerektirmektedir. Öyle anlaşılıyor ki, aynı teorinin iki ayrı unsuru olan bu güçlerden amelî gücün yetkinleştirilmesi, nazarî güçle

---

34 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 437.

35 Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn*, II, 1199.

36 Kutbüddîn er-Râzî, *Levâmi'*, s. 6; Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 17.

elde edilen bilgiler üzerine temellenmektedir. Zira amelî güç iyi ve güzel amelleri yapmayı öngörmektedir. İyi ve güzel amellerin bilgisi ise nazarî güçle elde edilen bilgiler sayesinde öğrenilecektir. Nazarî gücün mükemmelleşmesi de amelî gücün yetkinleşmesiyle mümkün olmaktadır. Bu aynı zamanda Seyyid Şerîf düşüncesinde bilgi teorisi ile ahlâk teorisi arasındaki irtibatın kurulduğu noktadır. Seyyid Şerîf'in amelî gücün anlatımında müşâhede yoluyla nazarîlerin müşâhedesinin daha kesin ve devamlı olacağını vurgulaması, bilgi ile ahlâk arasındaki irtibatı tekit etmektedir. Bununla birlikte nihaî tahlilde amelle bilgi kazanma ile nazarla bilgi kazanmanın iki ayrı yol olduğunu gözden kaçırmamak gerekir ve mesele bu şekilde vaz' edildiğinde Seyyid Şerîf'in önerisi muhtemelen nazardan vazgeçmeyen bir amelî yöntem olacaktır.

Bilgi Teorisi

Bilgi (*ilm*) lafzı, çok anlamlı kelimelerdendir. Geniş anlamıyla bilgi, bütün bilme durumlarını kuşatır. Nitekim mantıkta "bilgi" derken kastedilen anlam budur ve bu anlamıyla bilgi incelenir.[37] Dar anlamıyla "bilgi", cehalet, kuşku ve zan sıralamasının sonunda bulunur ve "gerçeğe mutabık kesin inanç" anlamına kullanılır. Bu anlamda bilginin farklı tanımları yapılmıştır. Eş'arî gelenekte tercih edilen tanım şudur: "Bilgi, başkasıyla var olan ve kendisiyle nitelenen kimsenin anlamları aksine muhtemel olmayacak şekilde ayrıştırmasını gerektiren bir sıfattır."[38] Fakat Seyyid Şerîf, Efdalüddin el-Huneci'nin (ö. 646/1248) *Keşfü'l-esrâr an gavâmızı'l-efkâr* adlı eserinden aktardığı ve gerçekte İmâm Mâturîdî'ye (ö. 333/944) ait olan şu tanımı daha kusursuz bularak tercih eder: "Bilgi, bulunduğu kişide mezkûrun tecellisini sağlayan bir sıfattır."[39] Seyyid Şerîf'in açıklamalarına göre tanımdaki *mezkûr* ifadesi var, yok, mümkün ve imkânsızı içermekte, yani düşünceye konu olan her şey anlamına gelmektedir. Yine tanım basit ve bileşiği, tikel ve tümeli kapsamaktadır. Tanımda geçen *tecelli* tam bir açılma demektir. Zan ve cehl-i mürekkeb ile mukallidin doğru inancı ise tanımın dışında kalmaktadır.

37 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 31.

38 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 19-20.

39 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 21.

Çünkü tanımda ***tecelli*** ile vurgulanan açılmanın aksine taklit gerçekte "kalbe düğüm atmak"tır.[40]

Geniş anlamıyla bilgi, zihinde meydana gelen her türlü sûreti içerir. Bilginin "şeyin sûretinin zihinde meydana gelmesidir" şeklindeki tanımı, görelilik kategorisini çağrıştırsa da gerçekte bilgi, Seyyid Şerîf'e göre aşağıda incelenecek iki kısmıyla da nitelik kategorisindendir.[41] Zira tasavvur, nitelik kategorisine girdiği gibi "hakkında hüküm verilen" ve "kendisiyle hüküm verilen" ve "bunlar arasındaki nispet" olmak üzere üç dayanak üzerine kurulan hüküm de nitelik kategorisindendir. Nispetin tasavvurundan sonra nefsin hüküm esnasında bir tesiri ve etkisi yoktur. Bu nedenle ***intizâ*** (soyutlama), ***icâb*** (olumlama), ***selb*** (olumlama), ***nefy***, ***ispat*** ve ***hüküm*** gibi lafızlar her ne kadar iki tarafı tasavvurdan sonra nefsten çıkan bir etki olduğunu vehmettirse de gerçekte durum böyle değildir.[42] Çünkü nispeti tasavvur ettikten sonra hüküm esnasında nefsin fiili değil, söz konusu nispeti ***izanı*** ve ***kabulü*** vardır. Bu izan da nispetin gerçekleştiğini veya gerçekleşmediğini, yani şeylere mutabık olduğunu veya olmadığını idrak etmektir. İki taraf arasındaki nispeti idrak ettikten sonra idrak edilen şey ***icmâlî*** bir şeydir. Söz konusu ***icmâlî*** şey, ayrıntılı olarak ifade edildiğinde o mücmelin kendisi olan başka bir hüküm ve tasdik ortaya çıkar. Bu nedenle fikirlerimiz sonuçlarının var edici (***mûcid***) sebepleri değildir, onlar yalnızca nefsimizi, sûret bahşeden faal akıldan aklî sonuçların sûretlerini kabule hazırlamaktadır. Eğer hüküm, idrakî bir sûret olmasaydı, bu kabul ve sonucun nefse feyzetmesi mümkün olmazdı.[43]

Diğer mantıkçılar gibi Seyyid Şerîf de bilgiyi "tasavvur" ve "tasdik" olmak üzere ikiye ayırır. Genel olarak hüküm bitiştirilmemiş kavram şeklinde açıklanan tasavvur, Seyyid Şerîf'e göre ismin mefhumu bakımından olabileceği gibi, mevcut mahiyet bakımından da olabilir. İsmin mefhumundan ibaret olan tasavvur, bütün tasdiklerden yoksun kalabilirken mevcut mahiyet bakımından tasavvur bütün tasdiklerden yoksun kalamaz. Çünkü mevcut

40 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 21.

41 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 27.

42 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 27; a.mlf., *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 21.

43 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 27.

mahiyetin tasavvuruyla birlikte onun varlığının tasdikinin bulunması gerekir.[44] Tasdik ise hükmün kendisinden ibarettir. Tasdikin unsurları, yani hakkında hüküm verilen, kendisiyle hüküm verilen ve bunlar arasındaki hükmî nispet, tasavvur sınıfına girmektedir. Bilginin bu iki sınıfa ayrılmasının amacı da tasavvur ve tasdike ulaştıran yolların ayrılığını ortaya koymaktır. Bununla birlikte Seyyid Şerîf, bilgiyi yalın tasavvur ve tasdike yani beraberinde hüküm bulunan tasavvura ayırarak tasdiki, hükümle birlikte olan tasavvurdan ibaret kılmanın ve hükmü de etki kategorisine koymanın mümkün olduğunu düşünmektedir. Fakat ona göre yine de böyle bir görüş incelikli değildir, çünkü ilişenin sıfatını ilişilene vermektedir.[45]

Bütün tasavvurların veya bütün tasdiklerin zorunlu olmadığı aşikârdır; bunların tamamının nazarî veya kesbî olması durumu da kısır döngüye yol açmakta ve nihaî tahlilde öğrenme olgusunu açıklamayı imkânsız kılmaktadır.[46] Dolayısıyla bilginin her iki kısmı da zorunlu ve nazarî olmak üzere iki kısma ayrılır. Burada zorunlu ve nazarî kısımlarına ayrılan, kendi olması bakımından bilgi tabiatı olduğundan[47] "Her bilgi ya zorunlu ya da nazarîdir" derken kastedilen, bilginin fertlerinden her birinin ya zorunlu ya da nazarî olduğudur. Böylece bilginin tikellerinden biri herhangi bir nazar olmadan meydana geldiğinde bilgi tabiatı da onun zımnında nazar olmaksızın meydana gelmektedir. Yine bilginin tikellerinden biri, nazarla meydana geldiğinde bilgi tabiatı da onun zımnında nazarla meydana gelmektedir. Dolayısıyla bilgi tabiatı, zorunlu fertlerinin zımnında zorunlulukla nitelenirken, nazarî fertlerinin zımnında nazarîlikle nitelenmektedir.[48] Zorunluluk ve nazarîlikle kastedilen ise Seyyid Şerîf'in özlü ifadesiyle ***müstağnîlik*** ve ***muhtaçlıktır***.[49] Diğer bir deyişle nazarî bilgi, meydana gelmesi nazar ve kesbe dayanan bilgidir; zorunlu bilgi, husulü nazar ve kesbe dayanmayan bilgidir.

---

44 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 32.

45 Cürcânî, *Hâşiye alâ Tahrîri kavâ'idi'l-mantıkiyye*, s. 86-87.

46 Tasavvurların tamamının zorunlu olup olmadığı meselesi, bütün tasavvurların zorunlu olduğunu savunan Râzî'nin *Muhassal*'ından itibaren sonraki literatürde yoğun tartışmalara konu olmuştur. Konu hakkındaki tartışmaların özeti ve değerlendirilmesi için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 21-24; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 23 vd.

47 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 36.

48 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 35.

49 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 22-23.

Zorunlu bilgiyle zaman zaman karışan bedihî bilgi ise husulü nazar ve kesbe dayanmayan bilgidir, ancak bedihî bilgi nazar ve kesbin dışında sezgi, tecrübe vb şeylere muhtaç olabilir. Dolayısıyla bedihî bilgi, zorunludan daha geneldir. Sözü edilen vasıtalara muhtaç olmadığında ise zorunlu ile bedihî eşanlamlı olmaktadır. Eğer bedihî ile aklın yönelişinden sonra kesinlikle başka bir şeye muhtaç olmayan anlamı kastedilirse bedihî, zorunludan daha özel olacaktır.[50]

Nazarî ve zorunlu ayrımı, zihnin bilgileri elde etme süreci ve keyfiyeti dikkate alınarak yapılmaktadır. Bu süreçte zorunlu bilgiler, kesbî bilgilerin dayanağı ve ilkeleridir. Zorunlu bilgiler üç temel sınıfa ayrılır. Birincisi varlığımızı, açlığımızı, korkumuzu vs. bilmemiz gibi ya kendimizle ya da iç organlarımızla (*el-âlâtü'l-bâtıne*) elde ettiğimiz *vicdaniyyât*tır. Bunların insanlar arasında ortak olduğu kesin olarak bilinmediğinden ilimlerde faydası azdır ve başkalarına karşı delil olamaz. Burada ***bilinemezlik*** mutlak olmamakla birlikte önemli bir kayıttır. Yani asıl itibariyle bireyler arasında ortaklık vardır, fakat bunların tamamı bilinemez. Ayrıca sözgelimi kendi varlığımızı bilmemiz gibi az da olsa bilinir olanları bulunmaktadır ve bir kısım meselelerde delil getirilir.[51] Zorunlu bilgilerin ikinci sınıfı, "duyusallar"dır (*hissiyyât*). Duyusallar ile kastedilen, duyuların katkısı olan bilgilerdir. Tecrübî bilgiler, mütevâtir haberlerin ifade ettiği bilgiler, duyulurlar hakkında vehmin hükümleri, ***hadsiyyât*** (sezgi verileri) ve ***müşâhedât*** (dış ve iç duyuların verileri) bu sınıfa dâhildir. Zorunlu bilgilerin üçüncü sınıfı, bedihîlerdir. Bedihîlerle kastedilen *evveliyyât* ile fıtrî kıyasla elde edilen *evveliyyât* hükmündeki bilgilerdir. Son iki şık, bilimlerin dayanağı olup başkasına karşı delil olurlar. Bedihîler mutlak anlamda delildir. Duyusallar ise sebeplerinde yani tecrübe, tevâtür, sezgi ya da müşâhedenin gerektirdiği bilgide ortaklık sağlandığı takdirde delil olabilirler.

Seyyid Şerîf'e göre zorunlu ve bedihî bilgilere yönelik eleştiriler olsa da bu eleştiriler cevaplanabilir niteliktedir. Dolayısıyla zorunlu bilgiler, nazarî bilgilerin temelini oluşturur. Zihin, bu bilgilerden nazar yoluyla bilinmeyenleri *öğrenir* ve öğrendiği bu bilgiler, "nazarî bilgiler" adını alır. Seyyid Şerîf,

---

50 Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, "bedihî" ve "nazarî" md.

51 Bilinemezlik kaydı için bk. Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, I, 53. Siyalkûtî ortaklığın azlığı nedeniyle ortak bilgilerin bir delil olarak zikredilmediğini belirtmektedir.

tasavvurlar ve tasdiklerde gerçekleşen bütün nazar kısımlarını sorunsuz olarak içerdiği gerekçesiyle filozofların nazar tanımını benimser. Buna göre "Nazar, kesin veya zannî olarak bilinen şeylerin, başka şeyi bilmeye götürmesi amacıyla tertip edilmesidir." Diğer bir deyişle nazar, bilinenlerden bilinmeyenlerin elde edilmesidir. Fakat her bilinmeyen rastgele herhangi bir bilinenden elde edilmez. Bunun için ilke olarak belirlenen şeyler ile ulaşılmak istenen şeyler arasında bir *münasebet* olması gerekir. Münasebet olsa bile söz konusu kazanım herhangi bir şekilde olamayacağından, belirli bir tertibin ve bu *tertip* nedeniyle onlara ilişen bir *heyetin* bulunması gerekmektedir. Yani nazarın gerçekleşmesi için münasebet, tertip ve heyet olmak üzere üç unsur gerçekleşmelidir. Bunların zihin açısından tasvirini şöyle yapabiliriz: Tasavvurî veya tasdikî bir durum hakkında bir şuurumuz meydana gelip de onu tam olarak tahsil etmeye çalıştığımızda zihnin, öncelikle bilinenler hazinesinde bir bilinenden diğerine geçerek talep edilen o şeyle ilişkili olan bilineni bulmak üzere hareket etmesi gerekir. Talep edilen şeyle ilişkili bilinenler, onun ilkeleridir. Sonra da zihnin yine bulduğu ilkeleri o matlûba götürecek özel bir tertibe sokması gerekir. Bu durumda nazarda iki hareket vardır: Birincisinin başlangıcı, eksik olarak bilinen matlûb iken sonu, o ilkelerden ortaya çıkanların sonuncusudur. İkincisinin başlangıcı ise tertip edilen ilkelerin birincisi iken sonu, en yetkin şekilde bilinen matlûbdur. Bilinen ile bilinmeyen arasındaki nazarın hakikati, bu iki hareketin toplamıdır. Bu iki hareket ise nefste bulunan niteliklerdeki hareket kabilindendir. Tarifte zikredilen *tertip*, ikinci hareketin gerseğidir ve bu hareket nadiren birinci hareket olmadan bulunur. Çoğunlukla ilk önce matlûblardan ilkelere doğru hareket edilir ve sonra da onlardan matlûblara doğru hareket edilir. Seyyid Şerîf bu tertibin matlûblara yönelmeyi, zihni meşgul edecek şeylerden arındırmayı ve aklın mâkuller tarafına yoğunlaşmasını gerektirdiğini vurgulamaktadır.[52]

Seyyid Şerîf'e göre tertip edilen şey, öncelikle bilinenler ve dolaylı olarak o bilinenlerin sûretleridir. Çünkü nazar esnasında bilinen şeyler belli bir tertibe göre düşünülmekte ve onların bir kısmından diğerine geçilmektedir. Bilinenler bu şekilde mülahaza edildiğinde sûretleri zihinde meydana gelmektedir. Bu mülahaza da başka bir bilinenin mülahazasına ve sûretinin zihinde meydana gelmesine götürmektedir. Dolayısıyla burada doğrudan mülahaza edilen

---

52 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 45-46.

bilinenlerdir. Bilinenlerin sûretleri ise onların mülahazalarına âlet olmaktadır. Şu halde bir ***kasd***a konu olup tertip edilen şeyler, bilinen mahiyetlerdir. Onların sûretleri onlara tâbi olarak meydana gelmektedir.[53]

Bilinmeyenlere ulaşmada nazarla yakından ilgili etkinliklerden biri de ***fikir***dir. Çünkü Seyyid Şerîf'in belirttiği üzere fikir ve nazarın bilinenlerden bilinmeyenleri elde etmek için nefs tarafından yapılan bir fiil olduğunda ittifak vardır.[54] Biz bir yönüyle bilinen bir bilinmeyeni öğrenmeyi istediğimizde nefs bu bilinmeyenden yola çıkar ve ***nitelik*** kategorisine ait bir hareketle söz konusu matlûbun ilkelerini buluncaya kadar aklîlerde (mâkullerde) hareket eder. Sonra bulduğu ilkelerde özel bir şekilde hareket eder. Sonra da ilkelerden tekrar matlûba doğru hareket eder. Dolayısıyla ortada iki hareket vardır. İkinci hareket, ilkelerin yukarıda sözü edilen tertibini gerektirir. Bu iki hareketin mesafesi farklıdır; her ne kadar yönleri farklı olsa da birincinin bitişi ikincinin başlangıcı ve birincinin başlangıcı ikincinin bitişidir. Seyyid Şerîf'in tercihine göre bilinmeyenleri elde etme esnasında bilinenlerle bilinmeyenler arasındaki fiil, iki geçişin yani bilinmeyenden ilkelere ve ilkelerden bilinenlere yönelik iki geçişin toplamıdır, çünkü bu ikisinin toplamıyla bilinenden bilinmeyene iradî bir çabayla ulaşılmaktadır; işte bu "fikir"dir. Tertip denilen şey, fikrin kendisi değildir, ikinci hareket aracılığıyla fikrin gereği olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü bilinmeyenin ilkelerden meydana gelişi, varlık ve yokluk olarak onun etrafında cereyan etmektedir. Yani ikinci hareket varsa, bilinmeyenin öğrenilmesi gerçekleşmekte, yoksa gerçekleşmemektedir.[55] Bu bağlamda Cürcânî fikrin üç anlamı olduğunu belirtmektedir. Bunlardan birincisi, hangi tür hareket olursa olsun nefsin mâkullerdeki hareketidir. Bunun mukabilinde ***tahayyül*** bulunmaktadır. İkincisi, yukarıda anlatılan matlûblardan ilkelere ve ilkelerden de matlûblara yönelik iki harekettir. Üçüncü ise söz konusu iki hareketten birincisidir.

Şu halde nazar esas itibariyle nefsin matlûbdan ilkelere ve ilkelerden tekrar matlûba yönelik hareket ederken, kendisinde hazır bulunan anlamları düşünmesidir. Hareketlerin kendisi ise "fikir" adını almaktadır. Fikirdeki harekette

---

53 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 38.

54 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 39.

55 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 39-40.

mesafe ve zamanın dikkate alındığını belirtmek gerekir. Nitekim fikri, sezgiden ayıran temel özellik budur. Seyyid Şerîf'e göre mefhum bakımından sezgi hangi anlamda olursa olsun fikre mukabildir. Çünkü sezginin mefhumunda hareketsizlik, fikrin mefhumunda hareket dikkate alınmaktadır. Fakat belirli bir şeye nispetle varlık kazanması bakımından sezgi, iki hareketin toplamı anlamındaki fikirle değil, birinci ve üçüncü anlamdaki fikirle birlikteliğe sahiptir.[56] Sezgi, matlûbdan ilkelere değil, ilkelerden matlûba ani geçiştir. Bu sebeple sezgi, nicelik bakımından farklılaşırken, fikir nitelik bakımından farklılaşır. Diğer bir deyişle sezgi azlık çokluk bakımından, fikir ise hızlılık yavaşlık bakımından farklılaşır. Sezgi, fikre hiçbir şekilde gereksinim duymayan kutsî güce ulaşır. Bunun anlamı şudur: İnsanın idrak mertebelerinin ilkinde kendiliğinden fikri söz konusu değildir. Sonra fikriyle bir kısım şeyleri öğrenme derecesine yükselir ve bu derece derece artarak bütün bilgilerin fikrî olması seviyesine ulaşır. Sonra bazı şeyler ona sezgi ile açılır. Bu da derece derece artar ve bütün şeyler sezgisel olma seviyesine ulaşır. İşte "kutsî güç" mertebesi denen budur. Azlık ve çokluk bakımından farklılık, sezgi ile fikir arasında ortaktır, ama hızlılık yavaşlık bakımından farklılık yalnızca fikirde olur. Çünkü yalnızca fikirde hareket vardır. Dolayısıyla zihinler, fikirlerinde hızlılık yavaşlık bakımından farklılaşırlar.[57]

Yukarıda anlatılanlar göstermektedir ki, fikrin hakikati iki hareketten ibarettir. Bunlardan birincisi maddeyi, ikincisi sûreti elde etmeyi amaçlar. Daha açık bir ifadeyle, yukarıda anlatılan tertip, bilinenlerden ve bu bilinenlerin bilinmeyenlere ulaşmak amacıyla belli bir *heyet*e götürecek şekilde dizilmesinden oluşmaktadır. Bu durumda tertibin kendisinde gerçekleştiği bilgiler tertibin maddesi ve bu bilgiler üzerine oluşan *heyet* ise tertibin sûreti konumundadır. Bunlardan her biri kesin olarak sahihlik ve fasitlik ile nitelendiğinden, tertip de aynı vasıflarla nitelenmektedir. Yani tertip açısından bu nitelenme matlûba

56 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 40. Kutbuddin er-Râzî sezgiyi, birinci hareketin değil her iki hareketin mukabili olarak görmüştür. Çünkü sezgide hareket olmadığı için belirli olarak hareketlerden birinin mukabili olması söz konusu değildir. Ama mâkullerde hareket edip de tertip edilmiş ilkeleri öğrenir ve bu ilkelerden aniden matlûba geçerse bu durumda birinci hareketle birlikte olacaktır. Ayrıca sezgi mesafeli bir hareketin olmayışıdır. Bu nedenle mesafede olan bir hareketin mukabili olamaz; bk. Râzî, *Levâmi'*, s. 11. Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 40.

57 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 41.

götürmesi veya götürmemesidir. Nazarın sahihliği maddenin ve sûretin sahihliği sebebiyle matlûba götürmesidir. Maddenin sahihliği, cins yerine araz-ı âmmı değil cinsin kendisini koymak, faslın yerine hâssayı değil faslın kendisini koymak ve hâssanın yerine de bütün fertleri kuşatan açık hâssayı koymak gibi tasavvurlarda sahihlik; önermelerin matlûbla ilişkili olması, kesin, zannî ve kabule dayalı olarak doğru olması gibi tasdiklerde sahihliktir. Sûretin sahihliği ise tarif etme işlevi gören unsurların (*muarrif*lerin) ve delillerin ikisinin birlikte tertibinde gözetilmesi gerekli şartların bulunmasıdır. Çünkü bunlardan ikisinin birlikte veya birisinin fesadıyla sûret de fesada uğramaktadır.[58]

İster sahih ister fasit olsun nazar yapabilmenin şartlarının başında hayat sahibi olmak gelir. Ardından, nazar edenin akıl sahibi olması ve nazar esnasında nazarın zıddına konu olmaması gerekir. Nazarın zıddı ise genel ve özel olmak üzere ikiye ayrılır. Genel olan uyku, ölüm ve gaflet gibi idrak etmeyi engelleyen durumlardır. Nazar idraki gerektirdiğinden bunlar, nazarı engeller. Özel olan ise matlûbu matlûb olması açısından bilmek ve matlûb hakkında tam aksi yönde bir kesinlemeye yani önyargılara sahip olmamaktır. Bu iki durumun da nazarı engelleyeceği aşikârdır. Ancak matlûb hakkında *bilginin* olmaması şart iken *zannın* olmaması şart değildir. Mutlak olarak nazarın şartlarına ilaveten sahih nazarda iki şart daha bulunmalıdır. İlk olarak nazar kuşkuda değil delilde olmalıdır. İkinci olarak delilde gerçekleşen nazar, delilin medlûle delâleti yönünden olmalıdır. Çünkü delâlet yönünde olmayan nazar yarar sağlayamaz.[59]

Seyyid Şerîf'e göre ancak maddesi ve sûreti bakımından gerekli şartları taşıyan nazar, nazar edilen şey hakkında kesin bilgiye ulaştırır. Bununla birlikte nazarın bilgiyi gerektirmesinde herhangi bir aklî zorunluluk yoktur. Seyyid Şerîf bu hususta Eş'arîlerin genel âdet teorisine sadık kalarak nazarın âdet yoluyla bilgiyi gerektirdiğini düşünür. Dolayısıyla ona göre nazarın sonuncunda elde edilen bilgi, kulun kudretiyle değil, Allah'ın kudretiyle meydana gelmektedir.[60]

58 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 46.

59 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 54-55.

60 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 54.

Sahih nazarın aksine madde ve sûretteki yanlışlıklar, nazarı fasit hale getirir. Bununla birlikte fasit nazarın cehalet gerektirip gerektirmeyeceği tartışmalıdır. Seyyid Şerîf'e göre fasitlik ister maddede isterse de sûrette olsun cehaleti mutlak olarak gerektirmez. Zira yanlış önermeler arasında, bunların birbirlerini gerektireceği aklî bir bağın olması imkânsız değildir. Bu bakımdan fasit nazarda ortaya çıkan yanlışlığın, delâlet yönünde yani öncüller ile sonuç arasındaki aklî bağda olması gerekmez. Yanlışlık bazen önermelerin doğruluğunda olabilir. Yani önermeler *nefsü'l-emr* bakımından kesin gerektirmeyi zorunlu kılan aklî irtibatın varlığına rağmen yanlış olabilirler. Dolayısıyla sahih nazarda kesin bilginin ve fasit nazarda cehaletin meydana gelmesi, önermelerin doğru olduğu inancına dayanır. Diğer yandan yalnızca maddede olan fasitlik mutlak olarak cehaleti gerektirmez. Çünkü söz gelişi "Zeyd eşektir; bütün eşekler cisimdir; o halde Zeyd cisimdir" kıyası maddedeki yanlışlığa rağmen doğru sonuç vermektedir. O halde maddesi bakımından fasit nazar, bazı sûretlerde cehaleti gerektirir, fakat bu mutlak anlamda değildir. Yalnızca sûrette veya hem sûrette hem de maddede fasit olması durumunda ise nazar hiçbir sonuç vermez.[61]

Bütün idrakler, "tasavvur" ve "tasdik" olmak üzere ikiye ayrıldığına göre nazar, ya bir tasavvura ya da bir tasdike ulaşmayı amaçlar. Dolayısıyla nazarın gerçekleştiği iki yol vardır. Birincisi tarif, ikincisi ise delildir. Tarifte, tarif edilene eşit bir ayrıştırıcı bulunmalıdır. Eğer bu ayrıştırıcı, zâtî ise tarife "tanım" denir, zâtî değilse tarife "resm" denir. Her iki durumda da tarif edilen ile yakın cinsi arasında ortak olan zâtîlerin tamamı zikredilmişse tarif tamdır. Bunun tam tanım olması için yakın cins ve yakın fasıldan oluşması gerekir. Tam resm olması için de hâssadan ve yakın cinsten oluşması gerekir. Eğer tarif edilen ile yakın cinsi arasında ortak olan zâtîlerin tamamı zikredilmemişse tarif eksiktir. Bu durumda yalnızca fasılla veya faslın beraberinde uzak cins veya genel araz ile yapılırsa eksik tanım olurken, yalnızca hâssayla veya hâssanın beraberinde uzak cins veya genel araz ile yapılırsa eksik resm olur.[62] Bu kısımlar, hakikî tarifin kısımlarıdır. Seyyid Şerîf'e göre hakikî tarif, bir tasavvur oluşturmayı amaçlar ve iki kısma ayrılır. Birincisi hâriçte

---

61 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 64-65.

62 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 67-69; a.mlf., *Hâşiye alâ Tahrîri kavâʿidi'l-mantıkiyye*, s. 80-81.

var oldukları bilinmeyen mefhumların tasavvurlarını amaçlayan tariftir. Bu, isim bakımından "tarif" olarak adlandırılır. İkincisi ise mevcut olan hakikatlerin tasavvurunu amaçlayan tariftir. Bu, hakikat bakımından tarif adını alır. Bu tarif de ya tanım veya resm olur.[63] Fakat Seyyid Şerîf'e göre mevcut hakikatlerin zâtî özelliklerini kavramak ve zâtî özellikler ile arazî özellikleri ayırmak *müteazzir* derecesinde zordur. Çünkü cins genel araza, fasıl ise hâssaya benzer. Seyyid Şerîf bu nedenle İbn Sînâ'nın aklî bilimlerde üstad olmasına rağmen şeyleri tanımlamakta zorlandığını belirtmektedir. Öte yandan dilsel ve ıstılahî mefhumların tanımlanması kolaydır. Çünkü lafız, dilde veya ıstılahta mürekkeb bir mefhum için konulduğunda ona dâhil olan, zâtî özelliği iken hâriç olan, arazî özelliğidir. Bu açıdan mefhumların tanımlanması son derece kolaydır ve bu sebeple onların tanımları ve resmleri isim bakımından tanımlar ve resmler olarak adlandırılır. Oysa hakikatlerin tanımlanması son derece zor olduğundan onların tanımları ve resmleri hakikat bakımından tanımlar ve resmler olarak adlandırılır.[64]

Tasavvurların birbirine nispeti sayesinde tasdikler (önermeler) oluşturulmaktadır. Tasdiklerin bedihî olanlarından hareketle bilinmeyen şeyler hakkında yeni tasdikler elde edilmektedir. Bunun yolu ise yukarıda belirtildiği gibi delil veya istidlaldir. Delil; tümdengelim, tümevarım ve temsilden ibarettir. Bu sınıflama istidlalin niteliğine göre yapılmaktadır. İstidlalin niteliği, aynı zamanda onun bilişsel değerini de tayin etmektedir. Buna göre istidlal eğer tümelden tikele olursa kıyas veya tümdengelim, tikelden tümele olursa tümevarım ve tikelden tikele olursa temsil adını alır. Fakihlerin kıyas adını verdiği temsil, illetin hükmünde bir şeyin başka bir şeyle ortak olmasıdır. İlletin hükmü ise her iki tikeli de kuşatan tümeldir. Bu bağlamda kullanılan "tikel" kelimesi, tasavvuru kendisinde ortaklığı engelleyen anlamında hakikî tikel değil, bir başkasının altına giren anlamındaki göreli (izafî) tikeldir. Bu nedenle tümelden tümele istidlalin yapıldığı tek bir şık yoktur. Çünkü bunlar üçüncü bir tümelin altına girerek onun tikelleri konumunu kazanmaktadır.[65] Şu halde delil ile medlûl arasında özel bir ilişki bulunmalıdır. Bu ilişkide delilin medlûlü

---

63 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 67-68.

64 Cürcânî, *Hâşiye alâ Tahrîri kavâ'idi mantıkiyye*, s. 80. Seyyid Şerîf aynı düşünceyi benzer ifadelerle *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta da tekrarlar (s. 110).

65 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 69-70.

kuşatması kıyas, medlûlün delili kuşatması tümevarım ve üçüncü bir durumun delil ve medlûlü kuşatması temsildir.[66]

Bu üçünden kesin bilgi ifade eden, tümdengelim veya diğer adıyla kıyastır. Tümevarım, tikellerinde bulunduğu için tümelin hükmünün olumlanmasıdır. Tümevarımın kesinlik bildirmesi için tümel hükmün bütün tikellerde bulunması gerekir. Buna "tam tümevarım" veya "mukassem kıyas" denir. Eğer hüküm tikellerin bir kısmında bulunuyorsa "eksik tümevarım" denir ve yalnızca zan bildirir. Çünkü bu durumda söz konusu tümelin, bir kısım görülmemiş tikellerinin aksi halde olması mümkündür. Temsil de tümevarım gibi zan bildirir. Bununla birlikte temsildeki illet kesin olursa kesinlik ifade eder. Ancak bu durumda da temsil olmaktan çıkar ve kıyasa döner.

Kıyasın beş formu vardır. Birincisi şöyledir: Bir şeyin bütün fertlerine ait olumlu veya olumsuz bir hüküm bilinir. Sonra o şeyin bir kısmının veya tamamının başka şeye sübûtu bilinir. Böylece söz konusu olumlu veya olumsuz hükmün diğer şeyin tamamına veya bir kısmına sübûtu bilinir. İkincisi şöyledir: Bir şeyin fertlerinin tamamına ait olumlu veya olumsuz bir hüküm bilinir. O hükmün mukabilinin, başka şeyin tamamına veya bir kısmına ait olduğunu bilinir. Böylece o şeyin, başka şeyin tamamı veya bir kısmından olumsuzlandığı bilinir. Üçüncüsü şöyledir: İkisinin veya birinin sübûtunun tümel olması koşuluyla iki şeyin üçüncüye sübûtu bilinir. Böylece üçüncünün tamamında veya bir kısmında karşılaştıkları bilinir. Fakat üçüncü dışında bir şeyle karşılaştıkları bilinmez. Yani mevcut veriler onların üçüncü dışında bir şeyle karşılaşmadığını ortaya koyar. Dördüncüsü şöyledir: İki şey arasında gereklilik bulunur. Bu sayede gerektirenin varlığından gerekenin varlığı ve gerekenin yokluğundan gerektirenin de yokluğu bilinir. Fakat gerekenin daha genel olabilmesi nedeniyle bunun aksi olmaz, yani gerektirenin yokluğu, gerekenin yokluğunu gerektirmez. Beşincisi ise şöyledir: İki şey arasında karşılıklı nefy ilişkisi bulunur ve birinin varlığından kesinlikle diğerinin yokluğu gerekli olur.[67] Bunlar kıyasın temel formlarıdır. Maddesi sahih olduğu zaman bu formlardaki kıyas kesin bilgi verir. Kıyasın maddesinin

66 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 70.

67 Cürcânî, *Hâşiye alâ Tahrîri'l-kavâ'idi'l-mantıkiyye*, s. 141 vd.; a.mlf., *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 70-71.

sahih olmasının anlamı şudur: Herhangi bir akıl yürütme, varlık ile zihin arasında paralellik kurulduğu takdirde sonuç verir. Varlık ile zihin arasında paralellik ise hem form bakımından yani şeyler arasındaki ilişkinin düzeni açısından, hem de madde bakımından yani bir nesnenin sahip olduğu özellikler açısından olabilir. Zihin-varlık paralelliğine formel seviyede ulaşmak, madde seviyesinde de ulaşılabildiğini göstermez.

Dil Teorisi

Dil ile düşünce arasındaki irtibatın temelini düşünme faaliyetinin niteliği oluşturur. Dış dünyadan zihne alınan sûretler ve bu sûretlerden çıkarılan anlamların zihinde tahayyül ve tefekkürü lafızlarla birlikte olmaktadır. Bu bağlamda lafızlarla anlamlar, ayrılamaz şekilde birbirlerine bağlıdır. Anlamsız bir lafız ve lafızsız bir anlamdan bahsetmek mümkün olmakla birlikte düşünme eylemi, bir tür iç konuşma eylemiyle eş zamanlı olarak varlık kazanmaktadır. Nitekim Seyyid Şerîf'e göre zihindeki sûretlerin hariçteki mevcutlara delâleti doğaldır. Yani herhangi bir sûretin verili bir varlığı göstermesi insanların irade ve vaz'ıyla değildir, o sûret verili varlığın sûreti olduğu için aradaki ilişki doğaldır. Mesela at sûreti yalnızca ata delâlet eder ve ata delâlet eden zihnî sûret de yalnızca at sûretidir. Fakat dilin zihnî sûretle ilişkisi doğal değildir.[68] Bununla birlikte lafızlar tahayyül edilmeden yalın anlamların zihinde bir dizine sokulması kendinde mümkün olmakla birlikte insanın gücü dâhilinde değildir.[69] Bu nedenle anlam ve sûretlerin tertibinde lafızlara çok muhtaç olunması, zihnin lafızlarla düşünmeye alışmış olması, anlamların anlaşılması ve anlatılmasının lafızlara dayalı olması; dil ve zihnî sûret arasındaki ilişkiyi doğala yakın bir seviyeye taşıyarak güçlendirmektedir.[70] Lafızlar ile zihnî sûretler ve anlamlar arasındaki ilişkinin olanca sıkılığına rağmen doğal veya zorunlu olmaması, bu ilişkinin ilâhî ya da insanî bir idrak eden özne tarafından oluşturulduğunu göstermektedir. Bu bağlamda idrak eden bir özne (vâzı') lafız ile anlam arasında bir ilişki kurarak lafzın anlama delâlet etmesini sağlar.

Seyyid Şerîf el-Cürcânî, lafzın anlama delâleti sorununu, Kâtibî Kazvînî'nin

68 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 84.

69 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 67.

70 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 84.

tanımından hareketle ele alır. Kâtibî delâleti şöyle tanımlamıştır: "Vazı bilen kimseye nispetle lafız söylenildiğinde lafızdan anlamın anlaşılmasıdır". Tarifteki "vazı bilmek" ifadesi, Kutbüddîn er-Râzî'ye göre lafız ile anlam arasındaki nispeti bilmektir. Bu durumda bir lafzın bir anlama delâletini bilmek için lafız ve anlamın her ikisini de bilmek gerekecektir. Lafzın bilmenin yolu işitmektir, lafzın resmolduğu yer ise hayaldir. Anlamı bilmenin ise birden çok yolu vardır. Anlamın yeri ise nefistir. Kutbüddîn er-Râzî'nin bu açıklamaları, aslında İbn Sînâ'nın *Kitâbu'ş-Şifâ Yorum Üzerine* kitabındaki delâlet tarifinin şerhidir. Zira İbn Sînâ bu kitapta lafız-anlam ilişkisini ele aldığı pasajlarda şöyle der:

> Lafzın delâletinin anlamı şudur: Bir ismin işitileni (yani lafız), hayalde resmolduğunda nefste de bir anlam resmolur; böylece nefs, bu işitilenin, bu mefhuma ait olduğunu bilir; dolayısıyla duyu her ne zaman nefse işitilen şeyi getirse nefs o anlama yönelir.[71]

Bu durumda Kutbüddîn er-Râzî'nin de belirttiği "vazı bilmek, mutlak olarak anlamı anlamaya ve lafızdan anlamı anlamak ise vaz'ı bilmeye bağlıdır".[72] Fakat anlamın sûreti, nefiste resmolmuş ve saklı durumdaysa lafız söylenildiği veya hayal edildiğinde anlamın lafızdan anlaşılmasından bahsedilmez, çünkü böyle olduğu takdirde zaten anlaşılmış olanın anlaşılması sorunu gündeme gelmektedir. Seyyid Şerîf bu sorunu, Kutbüddîn er-Râzî'nin şerhini derinleştirerek çözer. Buna göre anlamın nefiste resmolması, nefsin hem kendisinde hem de sûret deposu olarak kullandığı idrak güçlerinde bulunmasını kuşatır. Lafız söylendiğinde daha önce nefiste resmolan ama nefis bir sûret deposu işlevi görmediği için kaybolan şey, nefsin kendisinde resmolur. Seyyid Şerîf buna "birinci idrakin yitiminden sonra ikinci bir idrak" adını verir ve "tek bir şey için iki *anlamanın* bir araya gelmesinin sözkonusu olmadığını" söyler. Bununla birlikte anlam nefsin kendisinde meydana gelmiş ve nefis tarafından bilinmişse, lafız söylendiğinde lafzın bir delâleti olacaktır fakat bu durumda anlamın lafızdan anlaşılması imkânsızdır. Çünkü böylesi bir durumda Seyyid Şerîf'in birinci idrakin unutulması dediği hal yoktur ve anlamın bilinmesi

71 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Yorum Üzerine*, s. 4.

72 Kutbüddîn er-Râzî, *Levâmi'*, s. 28.

esnasında lafzın söylendiği varsayılmaktadır.[73] Seyyid Şerîf bu sorunu çözmek için delâlet tanımının bütün delâlet durumlarını kuşatmasını sağlamak için *Kitâbu'ş-Şifâ*'daki açıklama doğrultusundan delâleti yeniden tanımlamaktadır. Ona göre lafzî delâlet, "lafız söylenildiğinde nefsin vaz'ı bilmesi nedeniyle anlama *yönelecek* durumda olmasıdır". Tarifteki anahtar kelime *yönelme* (iltifat) kelimesidir. Çünkü lafzın söylendiği her defada nefis lafızdan anlama *yönelmektedir*.[74] Yönelmek ise lafızdan anlama intikal etmek demektir. Yönelme, lafzın vaz' edildiği anlamlara göre değişiklik arz eder. Söz gelişi lafız şayet bir anlama karşılık olarak vaz' edilmişse nefsi lafzın o anlama geçer. Şayet lafız birden çok anlam için vaz' edilmişse bu vaz'ı bilen kimse lafzı işittiğinde anlamlar onun zihninde belirir ve nefis lafızdan anlamların tamamına intikal ederek her birini düşünür. Aynı durum, parça ve bütün veya gereken ve gerektiren arasında ortaklaşa vaz' edilen lafız için de geçerlidir.[75]

Dikkat edilirse delâletin yukarıda verilen tanımları, "anlama"yı (fehm) esas alarak yapılmıştır. Oysa vaz'edenin gerçekleştirdiği vaz eylemi, hem lafza hem de anlama taalluk eder. Vaz, lafza taalluku bakımından lafızla kâim olan ve anlama taalluk eden bir halin kaynağıdır. Bu hal, lafzın *vazedilen* oluşudur. Anlama taalluku bakımından da anlamla kâim ve lafza taalluk eden bir halin kaynağıdır. Bu hal ise anlamın *kendisine karşılık olarak lafzın vazedildiği şey* oluşudur. Şu halde lafız ve anlamdan her birinin diğerine taalluk eden bir hali vardır. Seyyid Şerîf'e göre delâlet, tıpkı baba ile kâim olup oğla taalluk eden bir hal olan babalık gibi, lafzın *vazedilen* olması aracılığıyla sahip olduğu ve lafızla kâim ama anlama taalluk eden haldir.[76] Dolayısıyla delâlet, lafzın bir halidir ve bu hal sayesinde lafızdan anlam anlaşılmakta veya lafızdan anlama intikal edilmektedir. Yani halin meyvesi, lafızdan anlamın anlaşılması ve lafızdan anlama geçiş olduğundan adeta hal, lafız ve anlamın bizzat kendisi yapılmıştır. Durum böyle olunca delâleti "işitenin anlamasıdır"

---

73 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 86.

74 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 87.

75 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 88.

76 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 87.

"anlamın anlaşılmasıdır" veya "zihnin lafızdan anlama geçişidir" şeklinde tanımlamada müsamaha vardır.[77]

Şu halde anlamlar ile lafızlar arasında iki katmanlı bir ilişki vardır. Birincisi vaz' ilişkisi, ikincisi ise delâlet ilişkisidir. Vaz', vaz' edenle kâim fakat lafız ve anlama taalluk eden bir durum iken delâlet, lafızla kâim bir sıfattır ve bu sıfat sayesinde vaz'ı bilen kimse lafızdan onun vaz' edildiği anlamı anlamaktadır. Vaz'ı bilme nedeniyle anlaşılan bu delâlete ise vaz'î delâlet denmektedir. Seyyid Şerîf'in de aralarında bulunduğu mantıkçılara göre lafzın vaz' edildiği anlamın tamamına delâlet ediyorsa mutâbakat, bir kısmına delâlet ediyorsa tazammun, anlamın dışında bir şeye delâlet ediyorsa iltizam adını alır. Ancak bunların tamamında ***bakış açısının*** (haysiyet kaydının) dikkate alınması yani delâletin iradeye tâbi olması gerekmektedir. İradeye tâbi olan anlam, lafzın mutâbakat yoluyla delâlet ettiği anlamdır. Çünkü lafzın vaz' edildiği anlam belirlenince onun parçası ve gereği olan anlamlar ister irade edilsin ister edilmesin zorunlu olarak belirginlik kazanmaktadır.[78] İltizâmî delâlette zihnî gereklilik dikkate alınır. Yani vaz' edilen anlamın dışında olan anlamın lafzın delâlet ettiği anlamın gereği olması, diğer deyişle vaz'î anlam düşünüldüğünde haricî anlamın da düşünülmesinin gerekli olmasıdır. Bu gereklilik ilişkisi olmaksızın, lafız haricî anlamlara delâleti edemez. Aksi halde lafzın sonsuz anlamlara delâlet etmesi gerekir. Böyle bir şart mutabakatın ve tazammunun delâletinde yoktur. Çünkü mutabakatın ve tazammunun delâletinde sonsuz anlamlara delâlet sorunu yoktur. Yani bir lafız sonsuz parçalardan oluşturulmuş bir anlama delâlet edemeyeceği gibi sonsuz vaz'larla sonsuz anlamlara karşılık olarak belirlenemez. Bu nedenle tazammun ve mutabakattaki sonsuz anlamlara delâlet imkân dahilinde değildir.[79]

Seyyid Şerîf'e göre delâletin bu üç türü sadece kelimeler için değil, cümleler için de geçerlidir. Zira cümlelerde lafızların bir araya gelmesiyle oluşan bir bileşik yapı vardır. Bu bileşik yapıya "terkîbî heyet" adı verilir. Cümlelerde hem terkîbî heyetin hem de cümleyi oluşturan lafızların vaz'î bir delâleti

---

77 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi',* s. 88. Tartışmanın ayrıntısı için bk. Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, s. 301-303.

78 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi',* s. 88.

79 Kutbüddîn er-Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 31; Seyyid Şerîf Cürcani, *Haşiye alâ Şerhi'ş-Şemsiyye*, s. 31.

bulunmaktadır. Fakat terkîbî heyetin vaz'î oluşu ile kelimelerin vaz'î oluşu bunların aynı tarzda vaz' edilmesini gerektirmez. Aksi halde cümleyi kuran kişinin iradesi tamamıyla dışlanmış olacaktır. Zira kelimenin vaz'ını bilmek, cümleyi anlamak için yeterli olacak ve konuşanın kastının anlamın oluşmasında hiçbir katkısı bulunmayacaktır. Oysa durum böyle değildir. Seyyid Şerîf cümlenin vaz'î oluşu ile konuşanın kastına bağlı olarak anlamın oluşması arasındaki çelişkiyi, cümlenin vaz'ının şahsî değil, türsel olduğunu söyleyerek çözmektedir. Ona göre cümlenin vaz'ı şahsî olamaz, zira şahsî vaz'da lafzı anlamanın dayanağı, vaz'ı bilmektir. Bu durumda vaz' belirli olacağından lafız işitildiğinde anlamın anlaşılması, vaz'ı bilmeye dayalı olarak gerçekleşir. Oysa cümlelerde konuşanın iradesinin katkısı bulunmaktadır. Kuşkusuz bu durum, cümlelerin sadece konuşanın kastına bağlı olduğunu da göstermez. Çünkü dil kurallarının gözetilmesi gerekmektedir. Bu seviyede bir dili konuşanların tamamından duyulan şeyin aynı olması gerekmez; önemli olan, oluşturulan terkiplerin dil kurallarına uygun olmasıdır.[80] Vaz'la ilgili bu genel incelemenin ardından dili oluşturan lafız kategorilerinin vaz' ve delâlet keyfiyetini inceleyebiliriz.

Bilindiği gibi İslâm dilcilerine göre lafızlar, tekil ve birleşik olmak üzere ikiye ayrılır. Tekil lafızlar isim, fiil ve harf olmak üzere üç kısma; birleşik lafızlar ise haber ve inşa olarak iki kısma ayrılır. Seyyid Şerîf tekil lafızların taksimini anlaşılabilmesi için anlamın doğrudan düşünülmesi ile dolaylı düşünülmesini ayrıştırır. Buna göre anlamın bazen doğrudan kendisi düşünülür bazen de başka bir anlamın düşünülmesine aracı yapılır. İkinci durumun aksine birinci durumda anlam, konu veya yüklem yapılmaya elverişlidir.[81] Seyyid Şerîf buna "Zeyd kalktı" ile "kalkma Zeyd'e nispet edildi" sözlerimiz arasındaki farkı örnek vermektedir. Her iki sözde de kalkmanın Zeyd'e nispeti anlaşılmaktadır. Fakat birinci sözde bu nispet, Zeyd ile kalkma arasında bir hal olarak ve o ikisinin hallerinin bilinmesi için bir vasıta olarak anlaşılmaktadır. Bu durumda nispet, adeta Zeyd ile kalkmanın görüldüğü ve onları birbirine bağlayan bir aynadır.

---

80 Ayrıntı için bk. Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 93-95. Kutbüddîn er-Râzî'nin açıklamaları için bk. *Levâmi'*, s. 30-31.

81 Seyyid Şerîf, bu durumu anlatmak için ayna örneğini kullanır. Bk. *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, s. 372; *er-Risâletü'l-harfiyye*, 55A.

Bu şekilde anlaşıldığı sürece hakkında ve kendisiyle hüküm vermek mümkün değildir. İkinci sözde ise kastedilerek anlaşılmakta ve kendinde düşünülmektedir. Bu durumda hakkında ve kendisiyle hüküm vermek mümkündür. Bu nispet birinci durumda müstakil olarak anlaşılmayan anlam iken ikinci durumda müstakil olarak anlaşılan bir anlamdır.[82] İşte harfin anlamına delâleti ikinci sözdeki gibidir. Harf kendi başına düşünülmeyen ve bu nedenle de hakkında ve kendisiyle hüküm verilmeyen bir anlama delâlet eder. Mesela *min* harfinin delâlet ettiği *başlangıç* (ibtida) anlamı böyledir. *Başlangıç*, bir başkasının hali olan ve ona taalluk eden bir anlamdır. Akıl, *başlangıç* anlamını kasten ve bizzat düşündüğünde kendi başına düşünülen, hakkında ve kendisiyle hüküm vermeye elverişli bir anlam olur. Bu durumda onun taalluk ettiği anlam icmâlen ve ona tâbi olarak anlaşılır. Bu bakımdan *başlangıç* anlamı *başlangıç* lafzının medlûlüdür. Bu şekilde düşündükten sonra başlangıcı özel bir şeyle ilişkilendirerek "yolculuğumun başlangıcı Basra'dandır" denilebilir. Bu durum onu, bağımsızlıktan, hakkında ve kendisiyle hüküm veriliyor olmaktan çıkarmaz. Fakat akıl başlangıç anlamını yolculuk ile Basra arasında bir hal olarak düşündüğünde ve yolculuk ile Basra'nın halini bilmek için bir ayna yaptığında bu anlam, bağımsız bir anlam olmaktan çıkarak hakkında ve kendisiyle hüküm verilme niteliğini yitirir. Bu takdirde başlangıç anlamı, *min* lafzının anlamıdır. İşte bu durum harfin vaz'ının niteliğini ortaya koymaktadır: Harf genel bir anlam dikkate alınarak o genel anlamın fertleri için vaz' edilmiştir. Söz konusu genel anlam bir nispet türüdür. Başlangıç örneğine baktığımızda bunu görmek mümkündür. Çünkü başlangıç, özel olarak bütün başlangıçlar için vaz' edilmiş bir nispettir. Nispet ise ancak nispetin yapıldığı şeyle belirginlik kazanır. Şu halde harfin taalluk ettiği şey söylenmedikçe, harfin medlûlü olan o nispetin fertlerinden hiçbiri akılda veya hariçte meydana gelmez. Harfin medlûlü olan nispetin herhangi bir ferdinin meydana gelmesi için, harfin taalluk ettiği şeyin zikredilmesi gerekir. Böylece fert, harfin taalluk ettiği şeyin düşünülmesiyle düşünülür.[83] Harfin taalluk ettiği şey, onun düşünülmesine alet olduğu için anlamın anlaşılması ancak taalluk ettiği şeyin

82 Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel,* s. 372.

83 Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel,* s. 372-373; a.mlf., *er-Risâletü'l-harfiyye*, 55A-55B.

anlaşılmasıyla mümkündür. Şu halde harfin kendi başına anlaşılamamasının nedeni, anlamındaki eksikliktir.[84]

Fiilin anlamına delâleti ise yukarıdaki iki şıkkın her ikisini de barındırmaktadır. Arap dilcileri fiilleri tam ve eksik olarak iki kısma ayırmıştır.[85] Tam fiiller, faille var olan bir oluşa, bu oluşun bir konuya nispetine ve onun zamanına delâlet eder. Seyyid Şerîf'e göre tam fiilin delâlet ettiği oluş, mutlak olarak anlamdan ibaret değildir. Aksi halde her anlam oluş olurdu ve eksik fiiller de oluşa delâlet ederdi. Oysa oluş, bir faille kâim olması anlamında bir faile nispet edilen anlamdır. Dolayısıyla oluş, bir konuya nispeti içermektedir.[86] Dolayısıyla tam fiil, "vurdu" örneğinde olduğu gibi, kendisinin medlûlü olan şeyin bir konuya nispetine delâlet eder. Tam fiiller faillerinin bir sıfatta bulunduğunu bildirmek üzere vaz' edilmişlerdir ve bu sıfatlar söz konusu fiillerin mastarlarıdır. Yani tam fiiller hem bir sıfat için vaz' edilmişlerdir hem de failin o sıfatta bulunduğunu bildirmek için vaz' edilmişlerdir.[87]

Türkçedeki "oldu, idi" ve Arapçadaki "kâne, sâra" gibi eksik fiiller, mutlak olarak oluşa değil henüz zikredilmemiş bir oluşa delâlet eder. Mantıkçıların buna vücûdî adını vermesinin nedeni, fiilin mefhumunda sadece zamanda bir nispetin sübûtunun bulunmasıdır.[88] Dolayısıyla tam fiilin aksine eksik fiil, kendisinin medlûlü olmayan bir şeyin bir konuya nispetine delâlet eder. Ayrıca bu şeyin zamanını da bildirir. Fakat mutlak bir oluşa yani delâlet ettiği

---

84 Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel,* s. 373; a.mlf., *er-Risâletü'l-Harfiyye*, 55B. Harfin kendi başına anlaşılamamasının nedeninin, harfin anlamının fertlerinden birine delâlet etmesi için taalluk ettiği şeyin zikredilmesinin vazeden tarafından şart koşulması olduğunu ileri süren İci'ye Seyyid Şerîf'in yönelttiği eleştiriler için bk. *Hâşiye ale'l-Mutavvel,* s. 373. Seyyid Şerîf, *er-Risâletü'l-harfiyye*, 55B'de de "Bir muhakkik, *Muhtasaru'l-Münteha* şerhinde şöyle dedi" diyerek bu görüşün yanlışlığına değinmektedir.

85 Mantıkçılar, dilcilerin "fiil" dediği şeye "kelime" adını verirler ve dilcilerin tam ve eksik fiil ayrımına karşılık, hakikî ve vücûdî kelime ayrımını yaparlar. Ayrıca dilciler, bütün zaman kiplerini fiile dahil etmesine rağmen mantıkçılar sadece geçmiş zaman üçüncü tekil kipini kelime kapsamında değerlendirir.

86 Oluş kendiliğinden bir faile nispeti gerektirdiği için hem Kutbüddîn er-Râzî hem de Seyyid Şerîf fiilin tanımında faile nispetin zikredilmesinin fazlalık olduğu görüşündedirler. Bk. Kutbüddîn er-Râzî, *Levâmi'*, s. 38; Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 106.

87 Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, s. 151-152.

88 Kutbüddîn er-Râzî, *Levâmi'*, s. 38.

şeyin kendinde varlığına delâlet etmez, aksine bir şeyin henüz söylenmemiş olduğuna, diğer deyişle fiil söylendiği halde dile getirilmemiş bir şey olduğuna delâlet eder. Bu nedenle o şey eksik fiilin mefhumuna dahil değildir. Bu bakımdan eksik fiiller, failin bir sıfatta bulunduğunu bildirmek için vaz' edilmiştir. Bu nedenle de sadece bildirdikleri bu şeye mutabakat yoluyla delâlet ederler ve sıfatın kendisi onların mefhumuna girmez.[89] Dolayısıyla sıfat, eksik fiillerinin medlûlünün dışındadır.[90]

Şu halde tam fiiller, iki anlama delâlet eder. Bunlardan biri kendi başına anlaşılabilir iken diğeri kendi başına anlaşılır değildir. Kendi başına anlaşılabilir olan "oluş"tur (hades). Fiil bu müstakil anlam itibariyle yüklem olur. Kendi başına anlaşılır olmayan ise iki taraf arasında hal olarak düşünülen ve tarafların halinin bilinmesine vasıta olup onları birbirine bağlayan hükmi nispettir. Bu nispet fiilin ancak faille meydana gelen medlûlünün bir parçası olduğundan, tıpkı harfin bağlandığı şeyin zikredilmesi gerektiği gibi, nispetin zikredilmesi gerekmektedir. Nasıl ki *min* harfi genel bir vaz' ile özel olarak her bir belirli başlangıç için vaz' edilmiş ise aynı şekilde *dövdü* lafzı da oluşun bir faile her bir özel nispeti için genel bir vaz' ile vaz' edilmiştir. Fakat fiilde oluş dikkate alınarak bu oluşa, onun kendisi dışındaki bir şeye tam bir nispeti eklenmektedir. Tam nispet, oluş ile oluşun nispet edildiği şey arasında bir haldir. Fiil bu tam nispet sayesinde başkasına nispet edilmektedir. Sıfattaki sınırlı nispetin aksine tam olan bu nispet, kendi başınadır ve kesinlikle bir başkasına bağlı değildir. Terkibin asıl amacı da bu nispeti ifade etmektir. Fakat dikkate alınan tam nispet müstakil olmadığından gerek tek başına gerek başkasıyla birlikte konu veya yüklem (hakkında veya kendisiyle hüküm verilen) olamaz.[91] Fiillerin mefhumlarında itibara alınan söz konusu nispet, tam fiillerde fiile dâhil olan oluş ile onun haricindeki konu arasında iken nakıs fiillerde her ikisi de fiilin haricinde olan oluş ile konu arasındadır.[92]

Fiilin medlûlü, sadece bir parçası olan oluş açısından bakıldığında, tümeldir ve değişik zâtlarda gerçeklik kazanır. Bu nedenle onunla haber verilmesi

89 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 106.

90 Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, s. 151-152.

91 Cürcânî, *er-Risâletü'l-harfiyye*, 56B. Seyyid Şerîf aynı açıklamaları fiili ism-i faille karşılaştırarak da yapmaktadır. Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, s. 374.

92 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 112.

mümkündür. Ancak mefhumunun toplamı açısından bakıldığında fiil, harf gibidir. Çünkü toplam bakımından fiil, oluşu ve oluşun bir zâta belirli zamanda nispetini anlatır. Bu durumda müstakil olmadığından tümelliğinden bahsedilemez. Aksine genel bir vaz' ile içerdiği fertlerin her biri için özel olarak vaz' edilmiştir. İçerdiği fertlerden kastedilen ise her bir oluşun her bir konuya her bir nispetidir. Fiil bu haliyle harfle aynıdır. Oluş dikkate alındığında fiil daima yüklemdir, konu olamaz. Çünkü bu durum onun mefhumunda vaz' açısından itibara alınmıştır.[93] Böylece fiil, bağımsız bir anlamı içeriyor olması bakımından harften ayrışmaktadır. Bu sayede fiil, harfin seviyesini aşmakta ancak isim seviyesine ulaşamamaktadır.

Şu halde fiil üç anlamdan oluşmaktadır: Oluş, zaman ve bir faile nispet. Fiilin maddesi, şahsi vaz' ile oluş için vaz' edilmiştir. Fiilin heyeti yani ünlü ve ünsüzleri de içerecek şekilde harflerin dizimi ise türsel vaz'la oluşun nispeti ve zamanı için vaz' edilmiştir. Zamanın siga ile kayıtlanmasının nedeni, heyeti ve maddesiyle zamana delâlet eden zaman, gün gibi isimleri dışarıda tutmaktır. Taftazânî'ye göre fiil, mefhumunun bir parçası olan zamanın gereği olarak yenilenmeye (teceddüt) delâlet eder. Çünkü parçanın yenilenmesi ve oluşa gelmesi bütünün de yenilenmesi ve oluşa gelmesini gerektirmektedir.[94] Seyyid Şerîf ise fiilin mefhumunun toplamının yenilenmesi ile bu toplamın bir parçası bulunan *oluş*un yenilenmesini ayırır. Ona göre zamanın yenilenmesi zamanla birlikte olan şeylerin yenilenmesini gerektirmez. Aksine geçmiş zamanda bulunan bir şey yenilebileceği gibi sâbit de olabilir. Yenilenmeyle azar azar oluş ve yenilenme kastediliyorsa bu, vaz' bakımından fiilin mefhumuna dahil değildir, bilakis fiilin delâlet ettiği oluşun hususiyetinden ve bağlamdan anlaşılır. Bu durumda vaz' bakımından fiilin mefhumuna dâhil olan şey, herhangi bir kayıt getirmeden mutlak olarak yenilenmedir. Bu açıdan bakıldığında fiiller, sürekli durumlar hakkında kullanıldığında hakikat değil mecaz olur.[95] Bununla birlikte süreklilik hakkında olumlu ile olumsuz arasında ayrım yapmak gerekmektedir. Fiil olumsuzlandığında olumlu ifadenin tersine geçmiş zamanın tüm parçalarını kapsar. Oysa olumlamada geçmiş zamanın bir

---

93 Cürcânî, *er-Risaletü'l-harfiyye*, 56A-B. Ayrıca bk. Ali Kuşçu, *Şerhu Risâleti'l-vaziyye*, 106.

94 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 150.

95 Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, s. 150.

parçasında birinde olması yeterlidir. Kısaca olumsuzlukta asıl olan süreklilik iken olumlamada değildir.[96] Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere mesela "dövmedi" fiilinin bütün geçmiş zamanı kapsaması vaz'la olurken "dövdü" fiilinin bütün geçmiş zamanı kapsaması vaz'la bilinmemektedir, başka unsurlardan hareketle bilinmektedir.[97]

İsim ise müstakil bir anlam için vaz' edilmiştir;[98] ismin bir başkasına veya bir başkasının ona mensup olduğu da düşünülmez. Bu nedenle ismin medlûlü, hakkında ve kendisiyle hüküm vermeye elverişlidir. Seyyid Şerîf'e göre isim sübûta delâlet eder ve onda ister yenilenme ister azar azar gerçekleşme şeklinde olsun kesinlikle *oluş*a delâlet yoktur. Seyyid Şerîf süreklilik konusunda lafzın cevheri ile bağlamını ayırarak sürekliliğin, lafzın cevherinden değil bağlamından anlaşıldığını belirtmektedir. Arapça çekimli bir dil olduğundan Arap dilcilerince isimler çekimli ve çekimsiz, çekimli isimler donuk ve türemiş, türemiş isimler ise fail ismi, meful ismi, sıfat-ı müşebbehe, mübalağalı fail ismi, tafdil ismi, zaman ismi, mekân ismi, alet ismi, mensup isim ve tasğir ismi kısımlarına ayrılmaktadır. Türemiş isimlerin son ikisi isimden, ilk sekizi ise fiilden türemiştir. Ayrıca isimler belirli ve belirsiz ve belirli olanlar da belirlilik (el) takısı alanlar, özel isimler, zamirler, işaret isimleri, mevsul isimler, maziye muzaf isimler kısımlarına ayrılır. Burada bunların yalnızca vaz' ve delâletteki genel durumlarına değinilecektir.

Her ne kadar isim bir oluşa delâlet etse de fâil ismi, lafızda fiil şeklinde cereyan ettiğinden onunla karinelerin yardımıyla oluşun kastedilmesi mümkün olmaktadır. Ancak ilk bakışta fail ismiyle aynı durumda olma izlenimi veren sıfatı müşebbehede bu mümkün değildir. Çünkü sıfatı müşebbeheyle vaz' bakımından yalnızca sübût kastedilir ve sübûtla birlikte süreklilik bağlamdan anlaşılır.[99] Sıfatların asıl maksatları mastar anlamlarıdır ve mastar anlamları dolayısıyla bu anlamlarla nitelenen belirsiz zâtlara delâlet ederler.

96 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 278.

97 Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, s. 278.

98 Bir kısım isimler de fiillere benzer şekilde zamana delâlet ederler fakat bunların delâleti sigayla değil ismin cevheriyledir. İsimlerin medlûlü ister zaman ve *gün* lafızlarında gibi mutlak ve bir tür belirlilikle mukayyet olarak tek başına zaman olsun isterse de başka bir şeyle birlikte zaman olsun bunların zamana delâletlerinde siganın ve maddenin hiçbir katkısı yoktur. Bk. Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 104.

99 Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, s. 150-151.

Mesela bilen sıfatı ilk olarak mastar anlamı olan bilmeye delâlet etmektedir ve kendisinden gözetilen asıl maksat da budur. Fakat bu mastar anlamı kendisiyle nitelenen bir zâtı gerektireceğinden sıfat belirsiz bir zâta da delâlet etmektedir. Mekân, zaman ve alet isimleri ise bir itibarla belirli zâtlara delâlet etseler de bunların asıl maksadı da kendilerinde ve kendileriyle gerçekleşen mastar anlamlarıdır. Zikredilen isim türlerinin tamamı türemiş olmak ve en önemli maksatları mastar anlamı olmak hususunda ortaktırlar. Bununla birlikte sıfat, kesinlikle zâtın belirliliğine delâlet etmez. Örneğin "yapan" kelimesinin anlamı, yapmanın kendisine ait olduğu bir şey veya zâttır ve bu, kesinlikle gerçekleşmemiş bir durumdur. Akıl sıfatı düşündüğünde belirgin kılabilmek için onun irtibatlı olduğu ve üzerinde gerçekleşeceği bir şeyi arar. Bu bakımdan sıfat, bir şeyle nitelenen olmaz, aksine başka şeyi niteler.[100] Sıfattan farklı olarak mevsul isimde muhatabın belirli bir şeyi kendisinin zihninde belirli olması bakımından bildiğine işaret bulunmaktadır. Oysa mevsufta muhatabın vasfî nispeti bilmesi, onun zihninde nitelenen şeyin belirginleşmesini gerektirmez. Ayrıca mevsul, ya tümel bir vaz' ile belirli şeyler için vaz' edildiğinden ya da tümel bir mefhuma karşılık olarak onun tikellerinde kullanılmak üzere vaz' edildiğinden bizzat o belirli şey hakkında kullanılır.[101] Mevsuf ise belirli bir şeye münhasır olsa bile tümel bir mefhum hakkında kullanılır. Mevsulde sılaya konu olan şeyde çokluk varsa hangisinin kastedildiğine dair bir karine bulunması gerekir. Fakat mevsuf, tümel hakkında kullanıldığından karine gerekmez. Mevsulda eğer muhatap karinenin kapalılığından dolayı açıklama talep ediyorsa bu, bizzat maksat hakkında açıklama talebi iken mevsufta maksat hakkında değil kastedilen anlamın fertleri hakkında açıklama talep ediyordur. Çünkü kastedilen anlam hariçte belirli bir ferdinin zımnında bulunur.[102] Mekân ismi ise bir itibarla belirli bir zâta delâlet eder. Mesela makam kelimesinin anlamı kıyamın bulunduğu mekândır yoksa kıyamın bulunduğu herhangi bir şey veya

---

100 Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, s. 376-377.

101 Seyyid Şerîf'e göre mevsuf, tümel bir mefhum dikkate alınarak her bir fert için tek vazla konulmuştur. Dolayısıyla mevsulun vazı, özel bir şeye karşılık olarak yapılan genel vazdır. Teftâzânî ise mevsulün tek tek fertlerde kullanılmak şartıyla tümel bir mefhuma karşılık olarak konulduğunu düşünür. İki düşünürün bu meseledeki görüşünün karşılaştırmalı bir tetkiki için bk. Mestcizâde, *İhtilâfu's-Seyyid ve's-Sa'd*, s. 43.

102 Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, s. 74-75.

zât değildir. Bundan dolayı mekân isimleri sıfatların konusu/öznesi olurlar; fakat bunların başkasına sıfat olmaları mümkün değildir.[103]

Özel isimler, zamirler, mübhemler vb. belirli isimlere gelince bunlar Seyyid Şerîf'e göre her bir belirli şey için tek bir genel vaz' ile vaz' edilmiştir ve herhangi birinde kullanıldıklarında hiçbirinde mecaz olmaları gerekmediği gibi ortaklık ve vaz'ların çokluğu da gerekli olmaz.[104] Belirli ve belirsiz isimlerde anlama delâlette muhtemellik vardır. Belirlilerde ihtimalin kaynağı lafızdır. Mesela Zeyd lafzı birçok şahıs arasında ortak olduğu zaman bu şahıslardan özel olarak her birine söylenmesi muhtemel olmaktadır, çünkü her birine özel olarak vaz' edilmiştir. Burada söz konusu şahıslardan her birinin zımnında gerçekleşmesi muhtemel tümel bir anlam yoktur. İşaret isimleri, mevsuller ve diğer belirlilerde de muhtemellik aynı şekilde lafızdan kaynaklanmaktadır. Belirsiz isimlerde ise anlama delâletteki ihtimalin kaynağı lafız değil anlamdır. Mesela "adam" lafzının her bir adam ferdine vaz' bakımından muhtemel olmasının anlamı, vaz'ı bakımından tümel bir anlama –ki bu tümel anlam kendi olması bakımından mahiyet veya ferd-i münteşirdir- söylenmeye elverişli olmasıdır. Söz konusu tümel anlam ise tek tek her bir fertte gerçekleşmeye muhtemeldir. Bu nedenle delâletteki ihtimalin kaynağı lafız değil anlamdır.[105]

Müfretlerle ilgili olarak baştan beri anlatılanlar dikkate alındığında müfretlerin vaz'ı üç durum altında değerlendirilmektedir. Bunlardan birincisi vaz'ın genel vaz'ın nesnesinin (mevzû' leh) özel olmasıdır. Bu vaz'da, vaz' eden, özel şeyleri aralarında ortak bir durumu dikkate alarak o özellere karşılık olarak tek bir defada vaz' eder. Mesela ben lafzı, her bir birinci tekil şahıs için ve biz lafzı başkasıyla birlikte birinci tekil şahıs için vaz' edilmiştir. Bu vaz'da dikkate alınan genel bir mefhumdur ve vaz'ın genel olmasının anlamı budur. Vaz'ın nesnesi, bu mefhumun özel fertleridir. Bu bakımdan "ben", "sen" ve "bu" lafızlarının özel tikeller hakkındaki kullanımı hakikattir fakat vaz'da dikkate alınan tümel mefhum hakkında kullanılması doğru değildir. Örneğin "ben" deyip de herhangi bir konuşan kastedilmez. Bu yönden tek

103 Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, s. 376-377.

104 Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, s. 70-71.

105 Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, s. 92.

lafızda herhangi bir ortaklık ve vaz' çokluğu olmadan anlam farklılaşması gerçekleşebilir. İkinci vaz' sınıfı, hem vaz'ın hem de vaz'ın nesnesinin genel olmasıdır. Bu vaz' türünde vaz' etme işlemini yapan, tümel bir mefhum düşünerek lafzı onun karşısına vaz' eder. Üçüncü hem vaz'ın hem de vaz'ın nesnesinin özel olmasıdır. Bunda vaz' eden, tikel bir anlam düşünerek lafzı ona karşılık olarak belirler. Vaz'ın ve nesnesinin genel veya özel olması durumları dikkate alındığında matematiksel olarak bir diğer vaz' sınıfı daha çıkmaktadır: Vaz'ın özel, nesnesinin genel olması. Fakat bu imkânsız bir vaz'dır.[106]

Müfret lafızların bir araya gelip aralarında bir bağ oluşmasıyla mürekkep lafızlar oluşmaktadır. Kullanım ve iletişim seviyesinde dilin ortaya çıktığı düzlem de mürekkep lafızlardır. Bu bakımdan dil teorisinin ikinci bölümü, mürekkep lafızların incelemesidir.

Yukarıda belirtildiği gibi mürekkep lafız müfret lafızların bir araya gelmesiyle oluşmaktadır. Bu bağlamda müfretlerden biri hakkında hüküm verilen (konu, özne veya mübtedâ), diğeri ise kendisiyle hüküm verilen (yüklem veya haber) olmaktadır. İki müfredden birini yüklem diğerini konu yapan şey, bunlar arasında kurulan olumlu veya olumsuz bağ veya nispettir. İki müfretten birinin diğerine isnat edilmesiyle muhatabın sükutunu gerektirecek şekilde iki taraf arasında tam bir nispeti bildiren bir kelâm çıkmaktadır.[107] Dolayısıyla kelâm (söz), tam olarak cümle anlamında kullanılmaktadır. Bununla birlikte Taftazânî'nin şu açıklaması kelâm ile cümle arasında eşanlamlılık değil, eşkapsamlılık ilişkisi olduğunu göstermektedir: "Kelâm, doğrudan doğruya kastedilen aslî isnadı içeren söz iken cümle ister doğrudan kastedilsin ister doğrudan kastedilmesin aslî isnadı içeren sözdür." Bu bağlamda mürekkep lafız "işitene tam bir sükut ifade eden" lafızdır. Buna tam mürekkep denir. Eğer tam bir sükut gerçekleşmeyecek bir terkip olursa eksik mürekkep adını alır. Her iki mürekkep sınıfı da bir isnat neticesinde oluşmaktadır. İsnat açısından bakıldığında kelâm, isnat, müsned (isnat edilen) ve müsnedün ileyh (kendisine isnat yapılan) üçlüsünden oluşmaktadır. Eğer kelâm doğru ve yanlışa muhtemel olursa haber veya önerme adını alır. Doğru ve yanlışa muhtemel değilse inşa

---

106 Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, s. 92.

107 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 247.

adını alır. Dolayısıyla dildeki bütün cümleler akli bir taksimle haber ve inşa kısımlarına ayrılmaktadır.

Haber, "doğru ve yanlışa (kimilerine doğrulama ve yanlışlamaya) muhtemel sözdür" şeklinde tanımlanır. Doğruluk "şeyi olduğu gibi haber vermektir" (hüve'l-haberu ani'ş-şeyi ala ma hüve bihi) şeklinde tanımlandığı için haber tanımında kısırdöngü olduğu ileri sürülmüştür.[108] Fakat Seyyid Şerîf'e göre doğruluğun tarifinde geçen haber ile tarifinde doğruluğun zikredildiği haber aynı şey değildir. Doğruluğun tarifindeki haber, "haber vermek" (ihbâr) anlamında kullanılmaktadır ve kelâmdan başka bir şeydir. Ayrıca iki tarifteki doğruluk lafızları da farklı anlamlardadır. Çünkü birincideki kelâmın sıfatı iken ikincideki konuşanın sıfatıdır.[109]

İnşa, Taftazani'nin belirttiği üzere iki anlamda kullanılmaktadır. Birincisi harice mutabakat edeceği veya etmeyeceği bir nispeti bulunmayan söz demektir. İkincisi ise inşai sözü söylemek demektir ki bu anlamda konuşanın fiilidir.[110] Seyyid Şerîf'e göre talep ve talep olmayana ayrılan inşa ikinci anlamıyla değil birinci anlamıyla inşadır. Buna göre inşai bir sözde yüklemin konuya nispetine ve bu nispeti doğru ve yanlışa muhtemel olmaktan çıkaracak şekilde ona taalluk eden zihnî bir duruma işaret edilmektedir. Mesela "Keşke Zeyd kalkmış olsa" sözünde kalkmanın Zeyd'e nispetine ve bu nispeti doğru ve yanlışa muhtemel olmaktan çıkaracak şekilde ona taalluk eden zihnî bir duruma işaret edilmektedir. İşte sözkonusu lafızlardan oluşan toplam, lafzi-inşai sözdür ve onun anlamlarının toplamı, lafzi-inşai sözün medlûlüdür. Seyyid Şerîf'e göre "keşke" kelimesi ne sözkonusu lafzi kelâma ne onun medlûlüne ne bunlardan herhangi birisini oluşturmaya ve ne de sözkonusu zihnî durumu oluşturmaya karşılık olarak konulmuştur. Aksine keşke kelimesi, bizzat zihnî durumun kendisine karşılık olarak konulmuştur. Bu durumda temenni kısmına ayrılan inşa, inşai sözün söylenmesi değildir.[111] Seyyid Şerîf'in değerlendirmelerine göre inşanın oluşumunda dört unsur vardır: Sözün kendisi, sözün medlûlü, bunların

108 Ayrıntı için bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 78-79.

109 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 38; Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, s. 38.

110 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 224.

111 Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, s. 224.

zihinde bir diziminden oluşan zihnî durum ve her birinin oluşturulması. İnşai sözü, doğru ve yanlışa muhtemel olmaktan çıkaran, zihindeki nispete ilişen zihnî durumun kendisidir.[112]

İnşada talep edilen şeyin meydana gelmemiş olması şart iken haberde meydana gelmiş olması şart değildir. Başka bir deyişle bir şeyden haber verilmesi için o şeyin hariçte mevcut olması gerekmemektedir. Çünkü henüz gerçekleşmemiş ve gelecekte gerçekleşecek şeylerden de haber verilmektedir. Dolayısıyla haber verme, zamanın üç kategorisinde yani geçmiş, şimdi ve gelecekten olabilmektedir. Nispetin üç zamanda gerçekleşmesinde ilk bakışta inşa ile istikbale ait ihbardaki nispet arasında bir karışma ortaya çıkmaktadır. Fakat inşada kelâmın mutabakatının kastedildiği bir hariç yoktur. Mesela "Zeyd hariçte mevcuttur" dendiğinde bu söz, hariçte Zeyd'in ***kendisine*** değil ***varlığına*** zarf olmaktadır. Yine haricî mevcut, Zeydin kendisidir varlığı değildir. Seyyid Şerîf burada varlık anlayışı hakkındaki düşüncesini kelâmın tahliline taşımaktadır. Ona göre dış dünyada yalnızca tek tek mevcutlar vardır ve şeyler ile onların varlıkları birbirinden ayrışmadığı gibi ikinci mâkullerden olan varlık dış dünyada bulunmamaktadır. Bu bağlamda haricî mevcut, haricin kendisine değil varlığına zarf olduğu şeydir. Burada da "Zeyd dış dünyada vardır" dediğimizde bu söz, yalnızca Zeydin varlığına zarf olur. Çünkü zaten hariç, Zeyd'in kendisinden ibarettir. Bu bakımdan "Zeyd hariçte mevcuttur" sözümüzün doğruluğu "Zeyd'in varlığı hariçte mevcuttur" sözümüzün doğru olmasını gerektirmez. Aynen bunun gibi "kalkma hariçte Zeyd için gerçekleşmiştir" sözündeki hariç, kalkmanın Zeyd için meydana gelişine ve varlığına zarftır. Bir şeyin, başka şey için varlığı, o başka şeyin kendinde varlığının uzantısıdır. Bu durumda kalkma, hariçte mevcut bir şeydir ve hariçte Zeyd için mevcuttur. Ancak kalkmanın Zeyd için husulü, haricî olarak mevcut değildir. Çünkü hariç, bizzat husulün zarfıdır, onun gerçekleşmesinin ve varlığının zarfı değildir. Seyyid Şerîf'e göre iki hüküm

---

112 Talebin beş temel türü vardır: temenni, istifham, emir, nehiy ve nida. Zira talep ya matlubunun mümkün olmasını ya da mümkün olmamasını gerektirir. İkincisi temennidir. Birincisi talep edilen, talep edenin zihninde bir şeyin meydana gelmesi ise istifhamdır, hariçte bir şeyin meydana gelmesi ise bu durumda o şey bir fiilin nefyedilmesi ise nehiydir, sübûtu ise bu durumda nida harflerinden biriyle yapılmış ise nida aksi halde emirdir. Bk. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 224-225. Talep sınıflarının tarifleriyle ilgili tartışmalar için bk. Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, s. 224-225.

arasındaki fark şudur: Birinci sözdeki hariç, bizzat husulün zarfıdır ve bu durum, husulün hariçte varlığını gerektirmez. İkinci sözdeki hariç ise husulün varlığının ve gerçekleşmesinin zarfı olup onun haricî bir mevcut olmasının anlamıdır. İşte haricî nispet denildiğinde bununla haricin, gerçekleşmesine ve husulüne değil kendisine zarf olduğu şey (nispeti) kastedilmektedir. Mesela haricî varlık deyiminde hariç, varlığın kendisine zarftır ama varlığın gerçekleşmesi ve husulüne zarf değildir.[113]

Seyyid Şerîf'in bu açıklamalarının amacı, geleceğe dair haberlerin gerçek anlamda haber olduğunu ve onların inşadan farklı olduğunu izah etmektir. Buna göre mesela "Zeyd yarın okuyacaktır" dediğimizde bu söze zarf olan bir hariç vardır. Çünkü okumanın Zeyd için hasıl olmasıyla Zeyd'in okumasının dış dünyada gerçekleşmiş olması birbirinden farklıdır. Hariç, okumanın ve Zeyd'in kendisine zarf olmaktadır. Ancak okumanın mevcut olduğuna zarf olmamaktadır. Böylece henüz gerçekleşmemiş bir şey ile gerçekleşmiş şey arasında haricî nispet bakımından fark kalmamakta ve gelecekten haber verme ile geçmişten ve şimdiden haber verme aynı seviyeye gelmektedir. Pekala bunun inşadan farkı nedir? Yukarıdaki açıklamalar ışığında bunun inşadan farkı, inşanın haricinin sözden sonra ortaya çıkmasıdır. Yani inşada sözde söylenene zarf olan bir hariç bulunmamaktadır.

Seyyid Şerîf'e göre haberdeki doğru ve yanlışa muhtemel olmak, konuşan ve muhataptan hatta haberin hususiyetinden mücerret olarak bizzat mefhumu açısındandır. Haberin kendi hususiyetinden de soyutlanarak dikkate alınmasının nedeni tarife "iki çelişik aynı anda var ve yok olmazlar" veya "iki zıt birleşebilir" gibi doğruluğu ve yanlışlığı hususiyetlerine bakarak belirginleşen ihbarların da girmesi içindir. İki çelişiğin bir araya gelmeyeceği hükmünün doğruluğu, hususi mefhumu dikkate alındığında, hem gerçekte hem de akılda zorunludur. İki zıddın bir araya gelebileceği hükmü ise tam tersinedir. Ancak bu iki önerme hususiyetlerinden soyutlanıp mefhumlarının mahiyeti yani bir şeyin bir şeye sübûtu veya nefyi dikkate alındığında aynı derecede doğru ve yanlışa muhtemeldirler. Seyyid Şerîf böylece haberin içeriğinin bilişsel değeri ile bu içeriğin haber olmak bakımından ihtimalli konumunu birbirinden ayırmaktadır. Yalnızca haber olma durumu, haberin

---

113 Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, s. 39.

içeriğinin zihin ve hariçte aksine muhtemel olmayacak şekilde belirgin olmasına rağmen onun ihtimalli konumunu devam ettirmektedir.

Bu açıklamalar doğrultusunda bir kısım belâgatçılar gibi "takyidi mürekkepler de ihbari mürekkep gibi doğru ve yanlışa muhtemeldir" denildiğinde bunun anlamı şudur: Takyidi nispetler de haberi nispetler gibi kendilerine ilişen durumlardan ve kayıtlı oluşlarından soyutlanıp sırf mahiyetleri açısından değerlendirildiklerinde doğru ve yanlışa muhtemeldirler. Nispetin biliniyor olması, bu mürekkeplerdeki ihtimali ortadan kaldırmamaktadır. Öte yandan takyidi nispetlerin bilinirliği ile haberi nispetlerin bilinirliği farklıdır. Çünkü haberi nispetlerin bilinirliği, lafzın dışından alınıyorken takyidî mürekkebin bilinirliği bizzat lafızdan alınmaktadır. Fakat bu farkın doğru ve yanlışa muhtemel olmaya katkısı yoktur. Çünkü mahiyetlere kendileri bakımından sâbit olan hükümler, hallerinin ve ilişenlerinin değişimiyle değişmez. Seyyid Şerîf, iki nispet arasındaki ortaklık ve farklılığı, belirginleştirmeyi amaçlamaktadır. Bu sebeple ihbârî bir mürekkepteki zihnî nispet ile takyîdî bir mürekkepteki zihnî nispetin, salt nispet olması bakımından aynı olduğunu tespit etmekte, ardından farklılığı belirlemektedir. Ona göre farklılık, esas itibariyle takyîdî ve ihbârî mürekkebe ait zihnî nispetlerin kendileri dışında başka bir nispeti gerektirip gerektirmediğinde ortaya çıkar. İhbârî mürekkebe ait zihnî nispet, kendi olması bakımından zihin dışında örtüşeceği veya örtüşmeyeceği bir nispeti ihsas ederken takyîdî mürekkebe ait zihnî nispet örtüşeceği veya örtüşmeyeceği başka bir nispeti gerektirmez. Tam da bu nedenle akıl, ihbârî mürekkebin örtüşmesini veya örtüşmemesini muhtemel görmüştür. Oysa takyîdî mürekkeb, haberî nispet içerdiğine dair işaret bulundurması bakımından örtüşeceği veya örtüşmeyeceği bir nispeti ihsas eder. Aksine bunu, kendilerinde haberi nispetlerin bulunduğuna işaret bulunması bakımından hissettirirler. Mesela "Zeyd erdemlidir" denildiğinde Zeyd ile erdemlilik arasında kendisinin dışındaki bir nispetin –bu nispet de erdemin nefsi emirde Zeyd'e sâbit olduğudur- gerçekleştiğini bizâtihî hissettirecek şekilde zihnî bir nispet dikkate alınmaktadır. Ancak sözkonusu zihnî nispet ile ihsas ettiği haricî nispet arasında akli bir gereklilik yoktur. Hissettirilen haricî nispet gerçekleşmiş ise doğru, gerçekleşmemiş ise yanlıştır. Akıl bu zihnî nispeti kendi olmaklığı bakımından düşündüğünde eşit derecede iki durumu da mümkün görür. İşte doğru ve yanlışa muhtemel

olmanın anlamı budur. Fakat "Erdemli Zeyd" dendiğinde bu ikisi arasında kendi olmaklığı bakımından erdemin gerçekte Zeyd için sâbit olduğunu hissettirmeyen aksine "Zeyd erdemlidir" sözünün anlamına işareti barındıran bir zihnî nispet dikkate alınmaktadır. Çünkü doğrudan akla gelen şey, bir şeyin ancak gerçekte kendisinde bulunan şeyle niteleneceğidir. Şu halde haberi nispetler kendi olmaklıkları bakımından, kendisi dikkate alınarak mutabık olma ve olmama ile yani doğruluk ve yanlışlıkla nitelenecekleri şeyi hissettirirler. Bu nedenle haberi nispetler kendi olmaları bakımından doğru ve yanlışa muhtemeldirler. Takyidiler ise haberi bir nispete işaret ederler. İşte inşai nispetin, haberi nispetle irtibatlı olarak mahiyetinin belirginleştiği nokta da burasıdır. İnşai nispet de takyidi nispet gibi haberi bir nispeti gerektirir. Her iki nispet, haberi bir nispeti gerektirmesi bakımından doğru ve yanlışa muhtemeldirler fakat mefhumları bakımından doğru ve yanlışa muhtemel değildirler.[114] Bu sebeple Seyyid Şerîf'e göre lafızlar anlamlarına, eserin müessire veya delilin medlûlü delâleti gibi akli bir gereklilikle delâlet etmez. Vaz'î delâletin anlamı tam da lafız ile haricî nesne veya zihinsel nispet ile haricî nispet arasında aklî bir zorunluluğun bulunmamasıdır.[115]

Haber ve inşadan ibaret olan mürekkeplerin iki delâlet seviyesi vardır. Birincisi asli veya birinci anlamlar, ikincisi zait veya ikinci anlamlardır. Asli anlamlar terkiplerin kullanımdan bağımsız olarak delâlet ettiği dilsel anlamlardır. Bu seviyeye mürekkepler terkibî heyetleri vasıtasıyla delâlet ederler. Zait anlamlar ise sözün belirli keyfiyetlerle kendisi için dile getirildiği maksatlardır.[116] Bunlar asli anlamlardan farklı anlamlar olup halin gereklerine uygun olarak ortaya çıkarlar. Halin gereğinden kastedilen makam ve hale münasip bir itibardır[117]. Hal, özel bir şekilde konuşmaya iten durum yani asli anlamı ifade eden sözle birlikte bir özelliği dikkate almaya iten durum demektir. Söz konusu özellik ise halin gereğidir. Dolayısıyla halin gereği, asli

114 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 42-44.

115 Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, s. 44.

116 Müftîzâde, *Şerhu Unkûdi'z-zevâhir*, s. 26.

117 Hal ve makam, yakın mefhumlardır fakat itibari olarak aralarında fark vardır. Konuşmaya iten durum (emr-i dai), sözün kendisinde herhangi bir şekilde söylenilmesine mahal oluşu dikkate alındığında makam, zaman oluşu dikkate alındığında hal adını alır. Yine makamın gerektirilene izafeti dikkate alınırken halin gerektirene izafeti dikkate alınır ve böylece sözgelimi tekit makamı ve inkar hali denir. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 25.

anlama zait bir anlamdır. Bu durumda halin gereği, sözle kâim özellikler ve sıfatlardır ya da başka bir açıdan özel bir nitelikle nitelenen sözdür. Sözü mutlak anlamıyla halin gereğine uygulamak, delâletin açıklık ve kapalılık bakımından farklılaşmasını gündeme getirmektedir. Çünkü mutlak halin değişkenliği veya başka anlam itibarları bir anlamın farklı yollarla ifadesini intaç etmektedir. Şu halde cevabını aramamız gereken ilk soru hangi delâletlerin açıklık-kapalılık bakımından farklılaştığıdır. İkinci soru ise söz konusu farklılaşmanın nasıl olduğudur.

İlk sorunun cevabı, farklılaşmanın tazammun ve iltizamın delâletinde gerçekleştiğidir. İlk bakışta mutabakatın delâletinde açıklık bakımından fark yok görünmektedir. Çünkü işiten, lafızların o anlam için vaz' edildiğini biliyorsa lafızların anlamlara delâleti birbirinden daha açık olamaz. Aksi halde lafızların tamamı anlamlarına delâlet etmemiş olacaktır. Fakat Seyyid Şerîf'e göre şöyle düşünmek mümkündür: mutabakatta açıklık ve kapalılık farklılığı ancak vaz'ı bilmede farklılık bakımından düşünülebilir. Bu ise konuşan açısından zaptedilebilir bir şey değildir. Zira konuşan, muhatabın vaz'a dair bilgisinin mertebelerini bilemez ve bu nedenle de *tek bir anlamı* açıklık ve kapalılık mertebelerini gözeterek mutabıki delâletlerle ifade etmeye imkân bulamaz. Fakat lafız birden fazla anlam arasında müşterek olduğunda konuşanın, bildiği karinelerin mertebelerinin farklılığı bakımından mutabakatta farklılığı gözetmesi mümkündür. Ayrıca mutabakatta açıklık-kapalılık farklılığı olmayacağı kabul edilse bile bu, tek başına mutabakattan bir anlamın açıklık ve kapalılık bakımından farklı şekillerde ifade edilmeyeceğini gösterir. Ancak Seyyid Şerîf'e göre bu, mutabakatın açıklık mertebelerinden biri olmak suretiyle açıklık ve kapalılık bakımında farklı tarzda ifadede bir başka şeyle birlikte dikkate alınmasıyla çelişmez. Seyyid Şerîf'in bu düşünceyi ileri sürmesine imkân veren açıklık-kapalılık ikiliğini sadece delâletin kendisi açısından değil mutlak olarak almasıdır. Hal böyle olunca kendinde açıklık ve kapalılık farklılığı olmasa bile başka bir şeyle birlikte veya başka şeylerin içinde açıklık mertebelerinden biri olarak mutabakatın delâletinde açıklık-kapalılık farklılaşması mümkün olmaktadır.[118] Tazammun ve iltizamın delâletindeki yani belâgatçıların ifadesiyle akli delâlette açıklık-kapalılık

---

118 Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, s. 308-309. Teftâzânî'nin açıklamaları için bk. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 308-309.

bakımından farklılık bulunduğunda görüş birliği vardır. Çünkü iltizamın delâletinde bir şeyin uzaklık yakınlık bakımından birden çok gereklerinin bulunabilmesi ve yine bir gereğin birçok gerektireninin bulunmasının mümkündür. Tazammundaki açıklık-kapalılık farklılığının nedeni, parçaların, birden fazla şeyin parçası olmaları hatta sadece parça değil parçaların parçası olabilmeleridir. Bu bakımdan parça olan anlamın, tazammuni anlama delâleti, parçanın parçası olanın delâletinden daha açık olabilir.[119] Seyyid Şerîf'e göre lafız, parçalarının ayrıntıları bakımından değil de mürekkep lafızlarda olduğu gibi *bütün olması bakımından bütün* için vaz' edilmişse bu lafız söylenildiğinde parçalarının cümlesiyle birlikte o bütün anlaşılır. Bu durumda parçalardan her biri, icmâlî olarak anlaşılır. Söz konusu icmâlî anlama, mürekkeplerdeki mutabakatın gereği olan tazammuni delâletin ta kendisi olup bütünden öncedir. Oysa tazammunda gerçekleşen farklılık, bütünün iradesinin zımnında parçanın anlaşılması değil, bütünün lafzıyla kastediliyor olması ve tazammuni delâletle ifade ediliyor olması bakımından parçanın anlaşılmasıdır. Bütün, icmâlî olarak anlaşıldıktan sonra parçaları düşünüp onlara yönelmek tahlil yoluyla olur ve bu düşünme, önce parçalara sonra da parçaların parçalarına taalluk eder. Bu durumda parçanın parçasının anlaşılması, parçanın anlaşılmasını önceler fakat parçanın parçasının, *ayrışmış ve mülahaza edilmiş olması bakımından* anlaşılması parçanın anlaşılmasından sonradır. Bu durumda parçanın parçasının lafızla kastedilen oluşunu anlamak için onu düşünmek gerekir. Parçanın parçasının düşünülmesi ise parçanın düşünülmesine dayalıdır. Bu nedenle parçanın parçasının anlaşılması parçanın anlaşılmasından daha kapalıdır. Fakat dikkat edilirse bu tazammuni medlûllerdeki açıklık-kapalılık bakımından farklılık, mutlak olarak anlama bakımından değil muradın yani zait anlamın anlaşılması bakımındandır.[120]

Özetle Seyyid Şerîf mutabıki anlama delâlette de açılık-kapalılık farklılık olacağı görüşündedir. Tazammun ve iltizamın delâleti, asli anlama zait anlamın delâleti olduğundan bunlarda açıklık-kapalılık bakımından farklılık bulunmaktadır. Çünkü bu iki delâlet, lafzın vaz' edildiği anlamın geniş anlamda

---

119 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 307-308.

120 Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, s. 308.

gereğidirler.[121] Pekala açıklık ve kapalılık bakımından farklılık nasıl gerçekleşmektedir?

Açıklık ve kapalılık farklılıklarını belirginleştiren şey, lafızla onun vazʿ edildiği anlamın gereğinin kastedilmesi niteliğidir. Buna göre lafızlar en genel seviyede hakikat ve mecaz olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Vazʿ edildiği anlamda ***kullanılan*** lafız, hakikat adını alırken vazʿ edildiği anlamın dışında ***kullanılan*** lafız mecaz adını almaktadır. Lafızla vazʿ edildiği anlamdan farklı bir anlam kastedildiğinde bu ikinci anlam ya lafzın vazʿ edildiği anlamın kastedilmesini engeller veya engellemez. İkinci anlam, vazʿ edilen anlamın kastedilmesini engelliyorsa lafız, mecazdır, engellemiyorsa kinayedir. Mecaz teşbihe dayalı ise istiare, teşbihe dayalı değilse mürseldir. Bu durumda bir anlam açıklık kapalılık bakımından dört temel seviyede ifade edilmektedir: Hakikat, mürsel mecaz, istiare ve kinaye.[122] Bunlar lafızların anlama delâletindeki farklılaşmalarıdır.

Lafızlar değil de sözdeki isnadın kendisi söz konusu olduğunda hakikat ve mecaz, lugavî ve aklî olarak ikiye ayrılmaktadır. Lugavî olan hakikat ve mecaz yukarıda tanımlanan hakikat ve mecazdır. Aklî hakikat, fiilin kendisinin veya anlamının, hakiki failine nispet edilmesidir. Aklî mecaz ise fiilin kendisinin veya anlamının hakiki faile değil de zaman, mekân, şart, sebep, meful, hal ve temyiz gibi fiilin gerçekleştiği ortamın herhangi bir unsuruna (mülabesât) nispet edilmesidir. Bütün bu türlerin, kullanıma girmiş lafızlarla ilgili olduğu ve kullanıma girmeyen kelimenin hakikat ya da mecaz olamayacağını akılda tutmak gerekir. Dolayısıyla konuyla ilgili olarak yapılan bütün açıklamalar asli anlama ilave anlamlar seviyesiyle ilgilidir.

Seyyid Şerîf Cürcani'ye göre ise vazʿda itibara alınan lafzın bizzat kendisinin bir anlama karşılık olarak belirlenmesi olduğundan lafzın mecazî anlam

---

121 Nitekim Teftâzânî, Kazvînî'nin "Sonra kendisiyle vazedildiği anlamın gereği kastedilen lafız" cümlesindeki gerek kelimesini "gerekle kastettiği ister tazammunda olduğu gibi vazedilen anlama dâhil olsun isterse de iltizamda olduğu gibi vazedilen anlamın dışında olsun lafzın sana vermediği şeydir" şeklinde şerh etmektedir. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 309.

122 Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, s. 310. Kullanıma girmiş lafzın, açıklık-kapalılık bakımından delâletini inceleyen beyan ilminde teşbihin başlı başına incelenmesinin nedeni istiarenin temelini oluşturması ve istiare bahislerinin mukaddimesi olmasıdır. Aksi halde anlama delâlette açıklık-kapalılık bakımından ortaya çıkan farklı seviyeler hakikat, müfret mecaz, istiare ve kinayeden ibarettir.

için belirlenmesi kendiliğinden değil şahsi veya türsel bir karineyle olmaktadır. Bu durumda lafzın mecazî anlamda kullanımında şahsi veya türsel vazʿ yoktur. Bu nedenle de mecazî anlamın lafızdan anlaşılması için türü bakımından itibara alınan alaka bulunması gerekmektedir. Böylece hatalı kullanım mecazdan dışlanmış olmaktadır. Mesela kitabı göstererek "atı al" denildiğinde sözdeki "at" lafzı vazʿedildiği anlamın dışında kullanıldığını göstermeye uygun bir karine içermemektedir. Alaka türlerinin tamamında bir şekilde lüzum ilişkisi gözetilmektedir. Başka bir ifadeyle bir lafız vazʿ edildiği anlamın dışında kullanıldığında kullanımın, zihnin hakiki anlamdan o anlama bağlam ve karine yardımıyla da olsa intikal edebileceği şekilde olması gerekir. İşte lüzumdan kastedilen budur.[123]

Hakikat ve mecazdan her biri lugavi, şeri ve örfi olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Buna göre lafzın mecazi anlamda kullanılması eğer dilde vazʿ edildiği anlamla olan münasebetinden dolayı ise mecaz lugavîdir. Seyyid Şerîf aynı ilişki tarzının diğerlerinde de geçerli olduğunu bildirmektedir. Yani lafzın mecazî anlamda kullanılması, lafzın şeriatta vazʿ edildiği anlamla ilişkisinden dolayı ise mecaz şerî, özel veya genel örfi anlamla ilişkisinden dolayı ise mecaz özel ve genel örfidir. Bundan çıkan netice şudur: Her mecaz hakiki bir anlam üzerine kurulur.[124] Bu bakımdan Taftazânî'nin aksine Seyyid Şerîf hakikati olmayan bir mecazın varlığını kabul etmez.[125]

Varlık Düşüncesi

Cürcânî'nin varlık düşüncesi, diğer kelâmcı ve filozoflarda da olduğu gibi, varlık kavramının bedihî, bütün kavramların en geneli ve en bilineni oluşuna dayalıdır. Bu sebeple varlık hakkında yapılan tarifler, gerçek bir tarifin şartlarını taşıyamaz, varlığının bir tanımının ve resminin yapılması mümkün değildir. Her türlü tarif teşebbüsü, varlığı kendisinden daha kapalı bir şeyle tarif etmekle neticelenir ve kısır döngü ortaya çıkar. Bununla birlikte tarifler, daha iyi bilinen lafızlarla varlık lafzının anlamına dikkat çekebilir.

---

123 bk. Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, s. 355-357.

124 Teftâzânî ve Seyyid Şerîf'in açıklamaları için bk. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 354; Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, s. 354. Teftâzânî'nin aksine Seyyid Şerîf hakikati olmayan bir mecazın varlığını kabul etmemektedir.

125 Karşılaştırma için bk. Mestcizâde, *İhtilâfu's-Seyyid ve's-Sa'd*, s. 4.

Bu bakımdan tarifler, varlığın tasavvurunu vermek için değil, ona delâlet eden lafzı diğerlerinden ayırmak içindir. Zira bir şey, bedihî olarak tasavvur edilebildiği halde lafzın medlûlü olması bakımından meçhul olabilir.[126] Pekâlâ varlık bedihîdir denildiğinde varlık lafzıyla kastedilen nedir? Zira varlık lafzının çeşitli anlamlarda kullanıldığı bilinmektedir.

Seyyid Şerîf'e göre "Varlık bedihîdir" sözünde "varlık" lafzıyla "dışta oluş" (*kevn fi'l-a'yân*) anlamı kastedilmektedir. Bu bakımdan varlığın bedihî olduğunu iddia edenler, varlık derken *dış dünyada oluşu*; varlığın bedihî olmadığını, kesbî ve dolayısıyla tanımlanabilir olduğunu savunanlar ise dışta oluş anlamını değil de *dışta oluşu zorunlu kılan şey* anlamını anlamaktadır. "Dışta oluşu zorunlu kılan şey" ise zorunlu olmadığından, kesbîliği iddia edenler varlık tanımıyla meşgul olmuşlardır. Ancak Seyyid Şerîf, *dışta oluş* ile *dışta oluşu zorunlu kılan şeyi* birbirinden ayırmaktadır. Ona göre ikincinin bedihî olmaması, birincinin bedihîliğini engellemez. Varlığın bedihî olan birinci anlamının tasavvuru için onun nefste *husûlü* yeterlidir. Bu durumda varlığın bilinmesi huzûrî bilgi olmaktadır. Huzûrî bilgi ise bilinenden alınan bir sûretin bilende *husûlüne* ihtiyaç duymaz, aksine bilinenin kendisi, bilende *hâsıl* ve *hâzır* olur. Bu husûlde mutlak varlığın, nefsin varlığı için zâtî veya ârız olması arasında fark yoktur ve her halükârda mutlak varlık bizde hazır hale gelmektedir. Bu bakımda varlığın bizde husûle gelmesi, bizim kendimizi tasavvur etmemize benzemektedir. Burada dikkat edilmesi gereken, varlığın tasavvurunun onun *nefsü'l-emr*de varlık olmayandan ayrışmasıyla olup onun ayrıştığını bilmekle olmadığıdır.[127]

Varlık kavramının mukabili yokluktur. Diğer müteahhirûn kelâmcılar gibi Seyyid Şerîf de varlık ve yokluk arasında vasıta bulunduğunu, yani hal kategorisini kabul etmediği gibi yok'a şeylik vererek "sâbit" kavramını varlıktan daha genel bir kavrama dönüştüren ma'dûmun şeyliği düşüncesini de reddetmektedir. Ona göre bir şeyin dış dünyada tahakkuku varsa "mevcut", dış dünyada tahakkuku yoksa "ma'dûm" adını almaktadır.[128] Mevcudun ise ya aslî bir varlığı vardır ve onun eser ve hükümleri bu aslî varlıkla meydana gelir ya da

126 Ayrıntı için bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 83-90.

127 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 89-90.

128 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 81.

mevcut böylesi bir aslî varlığa sahip değildir. Birinci şık, dış varlıktır. İkinci şık ise zihnî veya gölge varlıktır. Dıştaki mevcut şayet zâtı nedeniyle yokluğu kabul etmiyorsa zorunludur, zâtı nedeniyle yokluğu kabul ediyorsa mümkündür. Zorunlu, Tanrı iken mümkün, en temelde cevher ve arazlar olmak üzere ikiye ayrılır. Varlık kavramı bir yandan zihinde ve dışta bulunuşa, bir yandan da dışta birbirinden ayrışmış pek çok mevcuda yüklem olduğu için tek tek şeyler, varlıkla mevcut hale gelirken, varlık da söz konusu tek tek şeylerle tahakkuk etmektedir. Bilindiği gibi İbn Sînâ, bu mülahazadan hareketle şeylerin zâtları ile varlıklarını (*vücûdât*) tefrik etmiş ve zâtlarına "mahiyet" adını vermiştir. Diğer müteahhirûn kelâmcılar gibi Seyyid Şerîf de bu ayrımı tevarüs eder ve varlık teorisini bu temel üzerine inşa eder. Buna göre ister tümel ister tikel olsun her şey *o şeyi kendisi yapan bir hakikate* sahiptir. Bir şeyin "hakikat"i derken de kastedilen budur. İşte bu hakikatin tikel olanına "hüviyet" denir ve dış varlık anlamında kullanılır; tümel olanına ise "mahiyet" denir. Hakikat, mutlak olarak veya diğer bir deyişle kendi olması bakımından alındığında, *bir şeyin neyse o olduğu düzlem*dir. Bir mevcudun zâtı veya mahiyeti, onun varlığını zorunlu kılıyorsa o mevcudun varlığı zorunlu; zâtı veya mahiyeti, varlığını zorunlu kılmıyor aksine kendinde varlık ve yokluğa nispeti eşitse o mevcudun varlığı mümkündür.[129] Pekâlâ, mahiyet ve varlık sadece zihinsel olarak mı ayrıştırılmaktadır, yoksa aralarında gerçek bir ayrımdan bahsedilebilir mi?

Bu sorulara İslâm düşünce okulları farklı cevaplar vermiştir. Tartışma, bir şeyin mahiyetine onun varlığının tam bir örtüşmeyle yüklem olup olmadığı hakkında değil, varlığın yüklem oluşunun dayanağını neyin oluşturduğu hakkındadır. Bir başka ifadeyle, bir şeyin varlığının zihinde ona yüklem olduğu açıktır. Fakat yüklem olan bu varlık, o şeyin dıştaki mevcudiyetinde onun mahiyeti üzerine ilave bir durum mudur? Mesela "Siyahlık vardır" dediğimizde siyahlık ve onun varlığı dışta zât olarak birdir mi demek istiyoruz? Seyyid Şerîf'e göre varlık herhangi bir mümkün mevcutta onun zâtıyla özdeş değildir. Buna göre şayet varlık, siyahlık ile hâriçte zât bakımından bir olsaydı varlık, siyahlığa tam ve eşit bir örtüşmeyle (*tevâtu'*) ile yüklenirdi ve hiç kimsenin tıpkı siyahlığın mevcut olduğu hususunda şüphesi olmadığı gibi, varlığın mevcut olduğundan da şüphesi olmazdı. Oysa dışta mevcut

129 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 112-13.

olan hüviyet, siyahlığın hüviyetidir ve varlık ona ilişir. Varlığın siyahlıktan ayrışması yalnızca akıldadır. Bu nedenle de varlıktan, hüviyet üzerine tam ve eşit bir örtüşmeyle yüklenen "mevcut" lafzı türemiştir. Ama Seyyid Şerîf, dış dünyadaki bu hüviyetin, tıpkı siyahın zâtı ve belirli mahiyeti olması gibi, *varlığın da zâtı ve belirli mahiyeti olmasını* açıkça reddetmektedir.[130]

Özetle Seyyid Şerîf'e göre varlık ile mevcudun hüviyetinin aynılığından bahsedilemez. Zira varlığın bir hüviyeti yoktur. Nitekim İbn Sînâ hakikat, teşahhus, zâtî ve arazî gibi hâriçte varlığı olmayan ikinci mâkullerden olduğunu söylerken varlığın hâriçte hüviyeti bulunmadığını kastetmiştir. Aksi halde ikinci mâkullerden değil, aslî bir varlığa sahip olurdu.[131] Evet, varlık yüklemesi olumlu bir sıfattır. Ama varlığın olumlu sıfat olması, onun mefhumunda bir olumsuzluğun bulunmaması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla varlığın olumlama bildirmesi, onun hâriçte bulunduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü varlığın dış dünyada iliştiği şeyden ayrı olarak kendi başına varlığı yoktur. Varlığın bu durumu olumlu bir sıfatla nitelenen diğer şeylerin tamamından farklıdır. Çünkü diğer şeylerin olumlu bir sıfatla nitelenmesi, onun hâriçte mevcut olmasına dayanır. Oysa varlığın hâriçte varlığı olmadığından, olumlu sıfat alması, mefhumunda olumsuzluğun olmaması anlamına gelmektedir. Diğer yandan varlık, dışta olmamakla da nitelenemez. Yani varlık, dışta yok da değildir. Bunun nedeni, varlığın ikinci mâkullerden olmasıdır. Varlık kavramı, şeylerden ikinci dereceden soyutlamayla elde edilen ikinci mâkullerden olduğundan, varlığın varlığı yeni kendisidir. Nitekim tekrarlanan bütün türlerde de durum böyledir. Bunların başkalarına sübûtu zâid iken kendilerine sübûtu zâid değildir. Cürcânî, buna ışık örneğini vermektedir: Başka şeyler ışıkla aydınlanırken ışık bizâtihî aydınlıktır.[132] Seyyid Şerîf'e göre varlığın mahiyete zâid olup olmadığı sorusuna verilecek cevabın, zihnî varlığı kabul edip etmemekle yakından ilişkisi vardır. Eş'ârî (ö. 324/935-36) gibi zihnî varlığı kabul etmeyenler, hâricî varlığın mutlak olarak mahiyetin aynı olduğunu söylemişlerdir. Zihnî varlığı kabul edenler ise varlığın zihinde mahiyete zâid olduğunu söylemişlerdir. Cürcânî'ye göre zihnî varlığı reddettiği halde varlığın

130 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 92-100.

131 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 97.

132 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 93.

mahiyete zâid olduğunu söyleyen kimse ne dediğinin pek farkında değildir.[133] Bu durumda zihnî varlığı kabul, mahiyetlerin zâid olduğu görüşünün temelini oluşturmaktadır. Ya da hüküm tersinden de alınabilir: Eğer varlığın mahiyete zâid olduğu görüşü ileri sürülüyorsa zihnî varlığı kabul etmek gerekecektir.

Seyyid Şerîf zihnî varlıktan kastını ateş örneğiyle açıklar: Ateşin bir varlığı vardır ve bu varlık sayesinde onun hükümleri ve ışıtma, ısıtma vb. eserleri ondan çıkar. Bu varlığa; "aynî", "hâricî" ve "asıl varlık" adı verilir. Acaba ateşin, o dış varlığa eşit olan ama söz konusu hükümlerin ve eserlerin kaynaklanmadığı başka bir varlığı var mıdır yok mudur? İşte bu başka varlığa, "zihnî" ve "gölge varlık" adı verilmektedir. Buna göre zihindeki varlık, hâricî varlıkla nitelenen mahiyetin kendisi olmakta ve bunlar mahiyetle değil varlıkla farklılaşmaktadırlar.[134] İşte zihnî varlığı iddia edenler, zihindeki tümel tasavvurlar ile hâriçteki mahiyetlerin aynı olduğunu ileri sürmüştür. Zihin derken kastettikleri herhangi bir idrak gücüdür. Böylece zihnî varlık, ister insan zihni ister faal akıl olsun bir idrak gücünde şeylerin mahiyetlerinden ibaret sûretlerinin bulunmasıdır. Bu durumda zihindeki sûretler bilinen şeylere mahiyet bakımından eşit olmakta, hatta sûretler, şeylerin nefste meydana gelmeleri bakımından mahiyetleri olmaktadır. Kelâmcılarının çoğunluğu ise zihindeki tasavvurlarla hâriçteki mahiyetlerin aynı olmadığını, çünkü aynı olması durumunda aynı hükümlerin terettüp etmesi gerekeceğini ileri sürerek zihnî varlığı reddetmişlerdir. Bunlara göre aklî sûretler, bu sûretler sayesinde bilinen şeylerin misalleri ve hayalinden ibarettir. Mesela zihinde ateş vardır denilince zihinde ateşin mahiyetiyle özel bir nispeti olan hayali kastedilir ki bu nispet sayesinde o hayal, ateşin bilgisi kabul edilir. Bu durumda bilgi de nitelik kategorisinden olup bilgi ile bilinen, zât ve itibar bakımından farklı olmaktadır.[135]

İşte zihnî varlığı kabul ile varlığın mahiyete zâidliği arasında Seyyid Şerîf'in kurduğu ilişki, mahiyetlerin dış dünyada ve zihinde aynı olmasına dayanmaktadır. Eğer mahiyetler her iki varlık seviyesinde de aynı ise varlık mahiyete ekleniyor demektir. Böylece varlık ile mahiyet arasında aklî seviyede

---

133 Îcî ve Cürcânî'nin açıklamaları için bk. *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 97-98.

134 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 100.

135 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 100-103. Ayrıca bk. Sıddık Hasan Han, *Ebcedu'l-ulûm*, I, 36-37.

kesin bir ayrım ortaya çıkmaktadır. Bu ayrım aynı zamanda hepsi de "varlık" sıfatına sahip olan şeylerin, türsel olarak farklılığının temelini oluşturmaktadır. Bu bakımdan Seyyid Şerîf'e göre kendi olmaklığı bakımından mahiyet ne var ne yok, ne bir ne çok ve ne de zıtlardan herhangi biridir. Mahiyetin kendi olmaklığı bakımından bunlardan herhangi biri olmamasının anlamı, bunların mahiyetin kendisi veya onun bir dâhilî unsuru olmaması demektir, yoksa mahiyetin bunlardan biriyle nitelenmeyeceği anlamında değildir. Çünkü mahiyetin zıtlardan birinden yoksun kalması mümkün değildir. Fakat bu durumlar mutlak mahiyet üzerine zâiddir. Mesela insanlık mahiyeti varlıkla var, birlikle bir, çoklukla çok olur. Ama kendi olmaklığı bakımından insanlık neyse odur ve ona yüklenen bu nitelikler, insanlık mahiyetinin kendisi veya bir parçası değildir. Mahiyetin bütün sıfat ve yüklemeleri, mahiyetle irtibatı kurulduktan sonra ona ilişen şeylerdir. Aksi halde bunların düşünülmesi için mahiyetin kendisinin düşünülmesinden başka bir düşünmeye gerek kalmaz ve mahiyetin bunların aksiyle nitelenmesi de mümkün olmazdı. Yine bu durum göstermektedir ki, mahiyet belirli bir zıddı gerektirmez. Mahiyet, kendisinde dâhil olan şeylere kıyaslandığında, bunların mahiyetin kendisi olmadığı şeklindeki olumsuzlama mümkün olur. Zira mahiyete dâhil olanlar, mutlak mahiyetin aynısı değildir. Mahiyete yüklem olan parçalar ise her ne kadar dış dünyada gerçekleşmesi bakımından mahiyetin aynı ise de zihinde ayrışması bakımından mahiyetin aynısı değildir. Bu bakımdan dışarıda mevcut olanlar yalnızca şahıslardan ibaret olup mahiyet ve varlık ayrışması zihinde gerçekleşmektedir. Tümelin dış mevcutların parçası olması dış varlıkta değil, zihindedir, yani tümel dış mevcudun zihnî parçasıdır. Diğer bir deyişle şahıslardaki terkip, dış dünyada değil zihindedir. Dolayısıyla Seyyid Şerîf'e göre mahiyetin doğru olarak yüklendiği şey, dış dünyada vardır ama mahiyet mevcut olan şahısların bir parçası olarak dış dünyada bulunmaz. Dışta mevcut olan yalnızca şahısların varlığıdır. Ancak biz dıştaki şahısların özelliklerini ve belli şahıslar grubunun diğerlerinden ayrışmasını dikkate aldığımızda, zihnimizde bir ferdin varlığı ve onu o yapan hakikati arasında bir ayrım meydana gelmektedir.[136]

---

136 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 112-13. Bu görüş kolayca fark edileceği üzere İbn Sînâ'dan itibaren "mücerred mahiyet" olarak anlaşılan Platonik ideleri, kabule elverişli değildir. Nitekim Cürcânî, mücerred

Söz konusu varlık ve hakikat, Seyyid Şerîf'e göre bir araya gelmek için bir fâile muhtaçtır ama mahiyet, mahiyet olmak için veya varlık, varlık olmak için ayrıca bir *fâile* ve fâilin onu varlık *yapmasına* ihtiyaç duymaz. Fâilin tesiri, mahiyeti varlıkla muttasıf kılmaktır, yoksa mahiyetin muttasıf olmasını dışta gerçekleştirmek ve mevcut kılmak değildir. Cürcânî buna boyacının elbiseyi siyaha boyamasını örnek vermektedir. Buna göre boyacı elbiseyi elbise yapmamaktadır. Yine siyahlığı da siyahlık yapmamaktadır. Boyacının yaptığı elbiseyi siyahlıkla nitelenen kılmaktan ibarettir. Şu halde mahiyetler ve varlıklar (vücûdlar) kendiliklerinde yaratılmış değildirler, aksine mevcut olmalarında yaratılmıştırlar. Bu iki anlamı dikkate aldığımızda mahiyetin mutlak manada yaratılmış olması ile mutlak manada yaratılmamış olması arasında çelişki yoktur. Yani hem basit hem de mürekkeb mahiyetin, mahiyet olması bir yaratmanın sonucu değilken, bunların var olmakla nitelenmesi bir yaratmanın eseridir. Dolayısıyla mahiyetler bir yönden mutlak olarak yaratılmışken bir başka yönden mutlak yaratılmamıştır.[137]

Şu halde mümkün mahiyetler, yalnızca varlık kazanmak için bir Zorunlu Varlık'a yani Tanrı'ya muhtaçtırlar. Bu muhtaçlığın kaynağı, kendiliklerinde varlık kazanmaya elverişli olmaları bakımından *imkân* iken, kendileri olmak için değil, var olmak için yaratılmaya muhtaç olduklarından *hudûs*tur. Bu nedenle Seyyid Şerîf, âlemin ezelî olduğunu temellendirmek için imkân ve zorunluluğun vücûdî durumlar olduğunu ve dolayısıyla mutlaka bir taşıyıcı gerektireceğini iddia eden filozofların aksine, mütekaddimûn kelâmcılar gibi bunların aklî hükümler olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla bu çalışmanın başında belirttiğimiz gibi, o, âlemin ezelî olmadığı kanaatindedir. Ona göre Tanrı-âlem ilişkisi, Tanrı'nın mutlak varlık ve tam illet oluşuna değil, hikmet ve cömertliğine (*cûd*) dayanmaktadır. Zira Tanrı, zorunlulukla değil, ihtiyârla fiili yapar. Ayrıca *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta sıfatlarla ilgili tartışmasından, sıfatların müstakil birer *mana* olarak değil, tıpkı Mu'tezile ve vahdet-i vücûdcu sûfîlerin düşündüğü gibi *nispetler* olarak görülmesi gerektiğini düşündüğü anlaşılmaktadır.

---

mahiyetin dışta var olduğu düşüncesini açıkça reddeder ve Sühreverdî'nin Platonik ideleri yeniden yorumladığı "türlerin rableri" görüşünün tartışma dışı olduğunu belirtir. *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 114.

137 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 118.

Teorik Fizik ve Kozmoloji

Âlem söz konusu olduğunda Seyyid Şerîf, genel olarak Fahreddin er-Râzî takipçisi müteahhirûn kelâmcılarda gördüğümüz tavrı sergilemektedir. Buna göre fizik dünyanın açıklaması, her ne kadar birbirine rakip teoriler olsa da hem cevher-araz teorisiyle hem de madde-sûret teorisiyle yapılabilir. Kimi eserlerinde haller teorisini reddeden, kimi eserlerinde de haller teorisini kabul eden Bâkıllânî (ö. 403/1013) hakkında Cüveynî'nin söylediği gibi o da "her iki teorinin usule uygun olduğunu" düşünmektedir. Mütekaddimun kelâmcılarının, madde ve sûret teorisini reddetmelerinin sebebi, madde-sûret teorisinin âlemin kıdemini gerektirmesidir. Fakat Seyyid Şerîf gibi kelâmcılarca bu teorinin kullanıldığını görürüz, zira onlar, madde-sûret teorisinin kıdem ve zorunluluğa dayalı unsurlarının zâtıyla zorunlu kılan Tanrı anlayışına dayandığını, muhtâr bir Tanrı anlayışı benimsendiğinde kadîmlik, istidat ve bunlardan kaynaklanan zorunluluğun ortadan kalktığını düşünmüşler ve teorinin metafizik imalarını yok ederek kullanılabileceğini varsaymışlardır. Yani felsefenin temel tezlerini âdet teorisine uyarlayarak kelâma taşımışlardır. Aslında bu tavır, ilk kez müteahhirûn kelâmında görülmez. Çünkü mütekaddimûn döneminde Mu'tezile içinde Nazzâm (ö. 231/845) ve öğrencisi Câhız (ö. 255/869) kelâmcıların yaygın tavırlarının aksine tabiat teorisini savunmuşlardır. Yine Ebû Zeyd ed-Debûsî *el-Emedü'l-aksâ* adlı eserinde Ehl-i Sünnet ilâhiyatını madde-sûret teorisiyle savunur. Dolayısıyla kelâmda ilâhiyat ile tabiiyyât arasında zorunlu bir ilişki olmadığı aslında mütekaddimûn döneminden de örneklendirilebilir. Fakat özellikle Eş'arî kelâmının yaygınlaşmasıyla atomcu tabiat teorisi, kelâmcıların ortaklaşa kabul ettiği bir doktrine dönüşmüştür. Gazzâlî ve bilhassa Fahreddîn er-Râzî tam da bu doktrin ile ilâhiyat arasında zorunlu bir ilişki olmadığı düşüncesini yaygınlaştırmıştır. Bu bağlamda kelâmî düşüncedeki en önemli değişiklik, yukarıda da belirttiğimiz gibi nefs teorisindedir. Gazzâlî'den itibaren kelâmcılar, nefsin aklî bir cevher olduğunu düşünmeye başlamışlardır. Mütekaddîmûn döneminde açık şekilde sadece Muammer b. Abbâd es-Sülemî'de (ö. 215/830) gördüğümüz[138] nefsin aklî cevher olduğu dü-

138 Nazzâm'ın insan ruhunu "özü gereği bilen, basît, başkalaşmayan ve zıddı bulunmayan bir cevher olarak" açıklaması, ona göre de nefsin aklî bir cevher olduğunu düşündürse de o, bu cevheri cismanî olmakla

şüncesi, müteahhirûn kelâmcıları arasında yaygın bir kabul haline gelmiştir. Fakat filozofların nefs teorisini kabul etmek, sadece nefsin mahiyetiyle ilgili teorik bir tashihten daha öte bir anlam ifade etmektedir. Çünkü mütekaddimûn kelâmcılar, nefsin aklîliğini cevher ve arazlardan oluşmayan bir nesnenin hudûsa konu olmayacağını ve dolayısıyla yaratılmış olamayacağını, bunun ise aklî varlıkların ezelî olduğu sonucuna yol açacağını düşünerek reddetmişlerdir. Bu sebeple mütekaddimûn kelâmcılar, bütün varlığı Tanrı ve âlem olmak üzere iki ayırmışlardır. Tanrı'nın hudûsa konu olmayan kendinden bir varlığa sahip olduğunu, âlemin varlığının ise Tanrı tarafından yaratılmış olduğunu iddia ettiler.[139] Zât olmak bakımından zât, varlık anlamını içermediğinden, Tanrı'nın zâtı ile varlığının birbirinden ayrı düşünülebileceğini, ama dışta tek bir şey olarak bulunduğunu ileri sürdüler. Onlara göre âlemin bütünü cevher ve arazlardan oluştuğundan tamamıyla fizikseldir. Fakat fiziksel olması, âlemin bütünüyle duyu organlarıyla idrak edildiği anlamına gelmez, tersine melekler gibi bir kısım varlıklar duyu organlarıyla idrake elverişli değildir. İşte duyu organlarıyla idrake elverişli olmayan bu varlıklar ile Tanrı "gayb" kapsamına girer. Buna mukabil, duyu tecrübelerine bir şekilde konu olan fiziksel dünya, "şehâdet" kapsamındadır. Bu anlamda "gayb" varlık tarzı bakımından değil, insan idraki açısından yapılan bir nitelemedir. Dolayısıyla felsefedeki anlamıyla "mâ ba'de't-tabîa" (metafizik) kapsamına, mütekaddimûn dönemi kelâmında yalnızca varlık tarzı itibariyle Tanrı girebilir. Çünkü âlem kapsamında mütalaa edilen hiçbir varlık, gerçekte fiziğin ötesinde değildir. Bu bağlamda kelâmcılar, kelâm ilminin tümelliğini, konusunun bütün varlığı kuşatması ve dolayısıyla bütün varlığa yüklem olan durumları mesele haline getirmekle temin etmiştir. Onların teorik fizikleri, aynı zamanda Tanrı dışındaki bütün varlığın oluş ve yaratılışını açıklama amacındadır. Bu sebeple filozofların, Tanrı'dan türeyişi, kürelerin hareketlerini ve oluş-bozuluşu açıklamanın vazgeçilmez aracı olarak gördükleri, nefsler ve akılların mütekaddimûn kelâmının kozmolojisinde hiçbir yeri olmadığı gibi, hareket ve zaman gibi teorik fizik meselelerinin açıklamasında da başvurulan açıklayıcı araçlar değildir. Tam tersine kelâm, aklî varlığı reddetmekle bunlara karşı kurulmuştur. Dahası, kelâmcıların dinî metinlerde

nitelemiştir. Nazzâm ve Muammer'in görüşleri için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, XI, 310-335.

139 Bu hususta bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 81-83.

geçtiği için kabul etmek durumunda kaldıkları melekler ve cinler gibi gaybî varlıklar, teorik fizik tartışmalarında hiçbir açıklayıcı işlev görmez ve kelâmcıların teorik fizikleri, böylesi varlıklara atıf yapmayı gerektirecek hiçbir unsur barındırmaz. Çünkü sudûru ve hareketi açıklamak için akıllar ve nefslere atıf yapan filozofların aksine kelâmcılar -Basra Mu'tezilesinden kimi isimlerin, kulun özgürlüğünü temellendirmek için kula atfettiği sınırlı ve bağımlı bir yaratma gücünü istisna edersek- varlık ve hareket vermeyi tamamıyla Tanrı'ya atfeder. Bu bağlamda mütekaddimûn kelâmı, felsefede olduğu gibi gerçek anlamda fiziksel ve metafiziksel fâil ayrımını barındırmaz. Zira ister varlık ister hareket olsun var olmanın bütün tarzları, doğrudan Tanrı tarafından meydana getirilmektedir. Bu sebeple de melekler ve cinler gibi varlıklara atıf yapmayı gerektirecek ve onları aracı kılacak hiçbir gerekçe yoktur. Bundan dolayı kelâmın bilgi teorisi, bir meleğin veya cinin varlığını intâç eden herhangi bir istidlal barındırmaz. Çünkü meleğin varlığı hakkında kelâmın teorik fiziği bakımından ne bir zorunluluk iddia edilebilir ne de bir istidlal yapılabilir. Kelâmcıların böylesi mevcutların varlığını gaybî olarak niteleyip tamamıyla habere dayandırmasının ve yine Mu'tezile'nin genel olarak cinlerin varlığını inkâr etmesinin sebebi budur. Fakat nefs teorisinin kelâma taşınmasıyla aklî varlık düşüncesi kelâmcıların kozmolojilerinde yer bulmuştur. Bir kez aklî varlık düşüncesinin kabul edilmesi ise akıllar ve nefslerin de kelâmî düşünceye girmesine imkân vermiştir. Bu durumun ilk önemli sonucu, bu yazının başlarında Seyyid Şerîf'ten aktardığımız "âlemin kadîm olmasının aklen mümkün olduğu" düşüncesidir. İkinci önemli sonucu, mütekaddimûn kelâmcılarının kadîm-hâdis ilişkisi hakkındaki katı tutumlarının bir kısım kelâmcılarca imkân seviyesinde zayıflatılmasıdır. Nitekim Îcî ve Seyyid Şerîf'in şu cümleleri bu kadîm-hâdis ilişkisine dair görüşlerdeki değişimin dikkate şâyân bir örneğidir:

"**Kelâmcıların kitaplarında her iki şeyin de reddine** yani kadîmin muhtâra dayanmasının mümkün olmaması ile mûcibe dayanmasının mümkün olmasına **rastladım. Kadîmin muhtâra dayanmasına gelince Âmidî bunu mümkün görerek şöyle demiştir: Bir kasıtla var etmenin** ma'lûlün varlığından **önce gelmesi, zorunlulukla var etmenin önce gelmesi gibidir. Nasıl ki** zorunluluk yoluyla var etmenin önceliği **zaman bakımından değil de zât bakımından öncelik ise benzer durum burada da mümkündür**. Yani kasıtlı var etme, zaman bakımından kastedilenin varlığıyla birlikte, ama zât bakımından ondan önce olabilir. **Önceliğe dönen şey ve kadîmliği gerektirme hususunda iki** var etme

> **arasında fark yoktur**. Bu takdirde âlemin zâtı gereği zorunlu olan yüce Allah sayesinde ezelde zorunlu olması, ama bununla birlikte Allah'ın muhtâr olması mümkündür. Bu durumda Allah ve âlem zât bakımından öncelik ve sonralıkta farklılaşsalar bile her ikisi de varlıkta beraber olacaklardır. Tıpkı elin hareketinin zamanda yüzüğün hareketiyle beraber olsa da zât bakımından ondan önce gelmesi gibi… Bazen şöyle denir: Kastın var etmeyi öncelemesi, var etmenin varlığı öncelemesi gibidir: Her ikisi de zât bakımındandır. Dolayısıyla o ikisinin zaman bakımından varlıkla birlikte olması mümkündür. Zira imkânsız olan, daha önceki bir varlıkla var olan şeyi var etmeye yönelik kasıttır. Özetle kasıt, kastedilenin varlığında yeterli olduğunda onunla birlikte olur; bizim fiillerimize yönelik kastımız gibi yeterli olmadığında ise zaman bakımından ondan önce gelir."[140]

Âmidî'nin dile getirdiği "kadîmin muhtârâ dayanabileceği" görüşü mütekaddimûn kelâmcılarına tamamen yabancıdır. Fakat İbn Sînâcı sudûr teorisinin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Konevî gibi sûfîlerce tevarüsüyle birlikte dinî düşünce kapsamında Allah'ın kâdir-i muhtâr olduğunu ve bununla birlikte âlemin kadîm olduğunu iddia eden bir teori ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla İslâm'daki tümel disiplinlerden biri olan nazarî tasavvuf, Âmidî'nin mümkün gördüğü şeyi teorileştirmiştir. Fakat mümkün görülen şey, daha önce de belirttiğimiz gibi kelâmcılarca benimsenmemiştir. Müteahhirûn kelâmcıların nefsin aklî varlık olduğunu kabulüyle benimsedikleri düşünceler, kelâmın tümel kuralları seviyesinde olmaktan ziyade, filozofların daha önce reddedilen teorik fizik ve kozmolojiye dair görüşleri kapsamına girmektedir. Bununla birlikte kelâmcıların benzer konuları kaleme aldığı görülse de ortak bir tavır sergilemediğinin farkında olmak gerekir. Bizzat *el-Mevâkıf*'ın yazarı Îcî ile *Şerhu'l-Mevâkıf* yazarı Seyyid Şerîf arasında filozofların teorik fizik ve kozmoloji açıklamaları karşında ciddi bir tavır farkı açıkça görülür. Nedenselliği reddedip bütün oluş ve bozuluşları doğrudan kâdir-i muhtâr Tanrı'ya bağlayarak herhangi bir bilimsel açıklama zahmetine gerek olmadığını her fırsatta dile getiren Îcî'nin aksine Seyyid Şerîf, âdet teorisi ile felsefî açıklamalar arasında herhangi bir çelişkiye düşmeden bilim yapmanın imkânına hatta ilâhî hikmet bakımından zorunluluğuna dikkat çekmektedir. Bu bağlamda âdet teorisinin bilgide zorunluluğu iptal ettiği eleştirisine verilen cevap, âdet teorisinden hareketle filozofların doğa araştırmalarını zayıflatmayı

140 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 144 (Metindeki koyu harflerle dizilmiş ifadeler, *el-Mevâkıf* metnidir).

amaçlayan eleştirilere de verilmeye elverişlidir. Nitekim Seyyid Şerîf nedensellik kabul edilmediği takdirde bilgide sürekliliğin ve dolayısıyla da kesinliğin sağlanamayacağı eleştirisini şöyle cevaplamaktadır:

> "Şartları oluştuğunda görmenin gerçekleşmesi zorunlu olmadığı takdirde önümüzde (bizim görmediğimiz yüce dağların bulunmasını mümkün görmek gerekir) hâlbuki bu bir safsatadır" (sözüne karşı deriz ki bu, âdet doğrultusunda gerçekleşen şeylerin bütünüyle nakzedilir.) Çünkü âdetsellerin çelişikleri mümkündür. Oysa biz bu çelişiklerin olmadığını kesinliyoruz ve burada herhangi bir safsata yoktur. Görmediğimiz yüce dağlar hususunda da aynı durum geçerlidir. Zira biz onların varlığını mümkün görüyoruz ama olmadığını da kesinliyoruz. Çünkü imkân, vukuu gerektirmez ve onun olmadığını kesinlemekle çelişmez. Dolayısıyla onları sadece mümkün görmek safsata olmaz."[141]

Seyyid Şerîf bu pasajda mümkün varlıkların kendinde imkânı ile fâilin düzenli tercihine bağlı gerçekleşmesini açıkça tefrîk ederek mümkünler dünyasında oluşlara dair bilginin bir yandan vukuun düzenliliğine diğer yandan da aksinin gerçekleşmediğine dair tecrübî bilgiye dayandığını iddia etmektedir. İlginçtir ki benzer savunmayı âdet teorisinden hareketle filozofların görüşlerini eleştiren Îcî'ye karşı da yapmaktadır. Îcî *el-Mevâkıf*'ta kuşatıcı felek (*el-felekü'l-muhît* veya *el-muhaddid*) bahsini tamamladıktan sonra şöyle der:

> "İşte bunlar, mevhûm şeyler olup dışta varlıkları yoktur. Böylesi şeylerde herhangi bir kısıtlama yoktur. Bunlar bir akideyle de ilgili değildir ve bunlara herhangi kanıtlama ve çürütme de yöneltilmez. Fakat onların maksatlarını öğrenmen için biz bu meseleleri zikrettik. Bunların örümcek ağından daha zayıf olan saf tahayyüllerden ibaret olduğunu gördüğünde bu lafızların kuru gürültüleri seni korkutmasın."[142]

Îcî'nin açıkça küçümseme tavrına karşı Seyyid Şerîf bilgilerin doğruluğuna, yararına ve ilâhî hikmeti kavramadaki katkısına dikkat çeker. İşte Seyyid Şerîf'e mütekaddimûn kelâmının teorik fizik ve kozmolojisini felsefî araştırmalarla yenilemesine imkân veren tavır budur. Evet, onun "ashâbımız" sözüyle bağlılığını tekrar tekrar ifade ettiği Eş'arîliğin Kâdir-i Muhtâr Tanrı anlayışının bir uzantısı olan âdet düşüncesine göre Tanrı dışındaki şeyler arasında nedensel bir ilişki yoktur ve her ne kadar mevcutlar arasında bir ardışıklık gözlemlesek de bu, şeylerin

141 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 512.

142 Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 389-90.

Tanrı'nın âdeti olarak düşünmemiz gereken bir sıra düzeni içinde bulunduğundan öte bir anlam ifade etmez. Nedenselliğin reddi söz konusu olduğunda Eş'arî kelâmı bilhassa Cüveynî ve Râzî'nin katkılarıyla organik bir bütünlük arz eder. İlahiyât bahislerinde "kâdir-i muhtâr"; nübüvvet bahislerinde "ıstıfâ"; insanın ihtiyârî fiillerinde "kesb"; âlemin bütünü söz konusu olduğunda "âdet" kavramı, aynı düşüncenin değişik meselelerdeki ifadesinden ibarettir. Fakat şeylerin doğrudan Tanrı tarafından yaratılması, nasıl ki insan fiillerindeki hikmeti kavrama çabasını anlamsızlaştırmıyorsa, bütün olarak doğal dünyaya ilişkin araştırmayı da anlamsızlaştırmamaktadır. Seyyid Şerîf'in yukarıda alıntılanan vurgusu, âdet teorisinin akıl-madde ayrımına dayalı yahut kelâmcıların kabul ettiği anlamda zamansal hudûsa konu olmayan mevcutlar olduğu ilkesi üzerine kurulu felsefî kozmolojiye de uygulanmasının gerilimini yansıtmaktadır. Zira herhangi bir mütekaddimûn kelâm kitabı, maddî dünyanın kelâmcılarca kabul edilen kategorik bir tasnifini zaten içermektedir. Hiçbir kelâmcı da bunları incelerken boş bir araştırma yaptığını düşünmemektedir. Sorun, kelâmcıların âlem hakkındaki ortak kabulleriyle çelişen yahut kelâmda gördüğümüz çerçevenin dışına çıkan felsefî düşüncelerle karşılaşıldığında belirmektedir. Çünkü mufârık mevcutları kabul etmek, mütekaddimûn kelâmcılarının hem cevher-araz teorisine aykırıdır hem de kelâmcıların mevcut tasnifi ve tertibini yetersizleştirmektedir. Dahası, fizik ve matematik ilimlerin verilerini kullanmak, astronomi meseleleri gibi daha önce kelâmcıların hiç değinmediği birtakım meseleleri kelâma dâhil etmek demektir. Bu, bilhassa Râzî'den itibaren kelâmcıların fark ettiği temel bir sorundur. Seyyid Şerîf, bu sorunu, Îcî'ye verdiği cevapta açıkça görüleceği üzere, filozofların "illet" kavrayışını "hikmet" kavrayışına dönüştürerek çözmeyi amaçlar. Bu bağlamda felsefenin kavramsal şemasını kullanmaktan ve geliştirmekten imtina etmez. Diğer bir deyişle, ona göre kelâmın teorik fiziği, fizik ve matematik ilimleri dönüştürmek için yetersizdir ve böyle bir teşebbüs anlamlı olamaz, fakat varlık olmak bakımından varlığın kelâmî ilkelerini, fizik ve matematik ilimlerin verilerine metafizik seviyede uygulayıp bu disiplinleri âlemdeki düzeni çözümleme teşebbüsleri olarak değerlendirmek mümkündür. Bu çaba, göz ardı edildiği takdirde müteahhirûn kelâmcıların kelâmı yenileme çabalarını kavramak ve bu dönemin en önemli klasikleri olan *Şerhu'l-Makâsıd* ve *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı anlamak mümkün değildir.

Âdet teorisini koruyarak İbn Sînâcı kozmoloji ve teorik fiziğin tevarüs edilmesi, Seyyid Şerîf'e müteakddimûn kelâmının pek çok meselesini yeniden yorumlama imkânı verdiği gibi Teftâzânî gibi kelâmcılardan farklı olarak vahdet-i vücûdcu tasavvufu da kelâmın temel ilkeleriyle çelişmeyen bir metafizik olarak görme imkânı sunmuştur. Burada kelâmın tabiat teorisinin bütün meselelerini ele almak mümkün olmadığından, teorik fizik ve kozmolojinin bütün meselelerinin mülahazasına ayna işlevi görebilecek bir mesele üzerinden Seyyid Şerîf'in telifçi yaklaşımını özetleyebiliriz. Bu bağlamda hareket ve sükûn kavramlarının izahı, bir yandan akıllar ve nefsler teorisiyle diğer yandan maddî dünyayla ilgili olması bakımından ayna işlevi görmeye elverişlidir.

Hareket ve sükûn mütekadimûn döneminde kelâmcı ve filozoflarca farklı şekillerde açıklanmıştır. Kelâmcılar mütekaddimûn döneminde sükûn, hareket, birleşme (*ictimâ'*) ve ayrılık (*iftirâk*) olmak üzere dört oluş (*kevn*) türü kabul ederler. Onlar, her ne kadar diğer nisbî kategorileri reddetseler de, "mekânda bulunma" (*eyn*) kategorisini kabul ederek buna oluş (*kevn*) adını vermiş ve oluşu da "cevherin bir mekânda bulunması" olarak tanımlamışlardır. Kelâmcıların çoğunluğu, mekânda bulunmanın cevherin zâtının gereği olduğunu ve belirli bir mekânda bulunmanın da Allah'ın yaratmasıyla gerçekleştiğini düşünür. Haller görüşünü savunan Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve taraftarları ise cevherin bütün mekânlara nispetinin eşit olduğu düşüncesinden hareketle belirli bir mekânda bulunmanın, cevherde var olan bir sıfatın sonucu olduğunu iddia ederek özel mekânda bulunmaya "olma durumu" (*kâiniyyet*) ve bunu gerektiren sıfata da "oluş" (*kevn*) adını vermişlerdir. Bu düşüncede cevherin zâtı, onun herhangi bir mekânda bulunmasını; oluş ise cevherin özel bir mekâna nispetini ve o mekânda bulunmasını gerektirir. Olma durumu da mekânda bulunmanın kendisidir. Bu takdirde bulunmanın kendisi olan sükûn, varlık ve yoklukla nitelenemeyen sübûtî bir durumdur. Çoğunluğu oluşturan kelâmcılara göre ise oluşun varlığı zorunlu olduğundan oluş altına giren hareket, birleşme, ayrılık ve sükûn da dış dünyada mevcuttur. Ancak bu dört kısım, neticede oluşa döndüğünden, gerçekte oluş, başlı başına bir türdür ve söz konusu dört şey, hakikî fasıllar olmayıp mekânda bulunmalara çeşitli açılardan verilen isimlerdir. Buna göre şayet cevherin bir mekânda bulunması,

daha önceki bir bulunma ile öncelenmemişse hareket, öncelenmişse sükûn; iki bulunma arasına başka bir bulunma girmesi mümkünse ayrılık, mümkün değilse birleşme olmaktadır. Dolayısıyla hareket, ikinci mekândaki birinci bulunma iken sükûn, birinci mekândaki ikinci bulunmadır. Bu durumda hareket ve sükûn mahiyette tamamıyla eşit olup aralarındaki fark, hareketin başka bir bulunma ile öncelenmesi, sükûnun ise böyle olmamasıdır. Bu nedenle kelâmcılar, sükûnun da hareket gibi sübûtî bir durum olduğunu iddia etmişlerdir.[143] Sonuç olarak kelâmcılara göre hareket ve sükûn, tamamıyla felsefî anlamdaki mekânsal hareket ve sükûnla ilgili bir kavramdır. Sükûn ise bir mekâna yönelik hareketin değil, bir mekândan hareketin zıddıdır. Zira bir mekâna hareket o mekânda bulunmanın aynısıdır ama bir mekândan hareket, o mekândaki bulunmanın bitip başka bir mekânda meydana gelmesidir.[144]

Filozoflar ise hareketi "bilkuvve olan şeyin bilkuvve olması bakımından ilk yetkinliği", sükûnu da "hareket etme özelliğine sahip bir nesnede hareketin yokluğu" şeklinde tanımlamışlardır.[145] Seyyid Şerîf bu tanımının açıklamasında kuvveden fiile intikalde cismin iki imkânı bulunduğunu söyler. Birincisi, fiil olarak adlandırılan durumda bulunma imkânı, ikincisi ise o fiile yönelme imkânıdır. Bu bağlamda cisimde meydana gelmesi mümkün her şey, meydana geldiğinde cismin yetkinliği olur. Dolayısıyla yönelmek, cismin yöneldiği durumda bulunmasına nispetle birinci yetkinliğidir ve yöneliş devam ettiği sürece kısmen bilkuvve kalmaya devam eder. Şu halde hareketin hakikati başkasına ulaşmaktır ve mutlaka cismin ulaşması mümkün bilkuvve bir gayeyi gerektirir. Bu özelliğiyle hareket diğer yetkinliklerden farklılaşır. Çünkü hareket eden şey, henüz gayeye ulaşmadığı sürece hareketlidir ve bu süreçte hareketin bir kısmı daima kuvve halindedir. Buradan hareketle Seyyid Şerîf, hareket eden şeyin hareketle nitelendiği esnada hareketin varlığının iki kuvveyi içerdiği söyler. Kuvvelerden biri, harekete kıyasla, diğeri ise hareketin gayesine kıyasladır. İkinci kuvve, kat etme anlamındaki hareket ile aracılık anlamındaki hareket arasında ortaktır. Birinci kuvvede ise bu iki hareket farklılaşır. Çünkü hareketli hareket ettiği esnada

143 Razî, *el-Erba'ûn fî usûli'd-dîn*, s. 5, 16; a.mlf., *Muhassal*, s. 76; a.mlf., *el-Metâlibü'l-âliye*, IV, 288; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 317-318.

144 Râzî, *Muhassal*, s. 76; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 317-318.

145 İbn Sînâ, *Risâle fi'l-hudûd*, s. 95; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye*, I, 712.

hareketin parçalarının bir kısmı bilkuvve, bir kısmı bilfiildir. Dolayısıyla kuvve ve fiil, aynı şeyin zâtındadır. Aracılık anlamındaki hareket ise meydana geldiğinde bilfiil olur ve orada onun zâtına ilişkin bir kuvve kalmaz, zira meydana gelmiş olan hareket, bir sonrakine aracılık ettiğinden bilfiil olmayan hareketin aracılık etmesi mümkün değildir. Bu durumda aracılık anlamındaki harekette sadece hareketin yöneldiği sonlara nispetle bir kuvve bulunur ama bu kuvve, o hareketin kendisinde değildir, aksine ona dışarıdan ilişir. Bu bağlamda tanımdaki "ilk yetkinlik" sözüyle kastedilen, hareketin, hem o yetkinlikte hem de o yetkinliğin ulaştığı şeyde kuvve halindeki cismin belirtilen anlamda yetkin olmasıdır. Zira hareket, diğer yetkinliklerden farklı olarak, kendisiyle birlikte bilkuvve olması gereken başka bir yetkinliğin, kendisinin ardından varlık kazanmasını gerektirir. Dolayısıyla hareket, o yetkinliğe ve onun kendisiyle birlikte bilkuvve oluşuna kıyasla ilktir. Kuşkusuz bu tanıma göre sükûn da ademî bir durumdur ve hareket ile sükûn arasında adem-meleke tekabülü vardır. Bu takdirde sükûn, bir nicelik, nitelik, mekân, konum ve zamanda bulunan cismin orada ikinci bir anda durmasıdır.[146]

Cürcânî bu açıklamalardan hareketle hem hareketi sadece mekânik hareket olarak anlayan mütekaddimûn kelâmcılardan ayrılır, hem sükûnu mutlak olarak ademî bir durum olarak tarif eden filozofların görüşlerini tadil eder hem de Îcî gibi müteahhirûn kelâmcıların kelâmî hareket kavrayışından hareketle filozofların hareket teorilerinde gördüğü sorunları çözer. Her üç çözümde de onun kelâm ve felsefenin hareket teorilerini yenilikçi bir mezce tâbi tuttuğu görülür. Sükûnun ademî bir durup olmadığı sorununu filozoflar ile kelâmcılar arasındaki ihtilafın lafzî olduğunu ileri sürerek çözer. Ona göre cisim, bir mekân***dan*** hareket etmediğinde orada iki şey vardır. Birincisi, o belirli mekânda bulunmadır; ikincisi ise o mekândan hareket etmemesidir. Birincisi, ittifakla sübûtî bir durum olup mekânda oluş (*eyn*) kategorisindendir. İkincisi de ittifakla ademîdir. Kelâmcılar, birinciye, filozoflar ise ikinciye sükûn adını vermişlerdir. Sükûn olduğu söylenen şeyler farklı olduğundan tartışma lafzîdir. Bu nedenle o, diğer müteahhirûn dönemi düşünürleri gibi, sükûn kavramının filozofların anladığı anlamda hareketin mukabili olduğunu ve tıpkı hareket gibi dört kategoride de gerçekleştiğini, ama önceki filozofların ittifak ettiğinin aksine

146 İbn Sina, *eş-Şifâ: es-Semâʿuʾt-tabîʿî*, s. 288; İbn Rüşd, *Resâil tıbbiyye*, s. 166.

sükûnun tamamıyla ademî bir kavram olmadığını söyler. Buna göre mekândaki sükûn ile kastedilen, bir cismi konum sahibi diğer şeylerden ayıran nispetin o cismin tek bir mekânda sâbit kalmasıyla korunmasıdır. Diğer üçünde ise bilfiil meydana gelmiş türün herhangi bir değişim olmadan korunmasıdır. Bu, nicelikte büyüme, erime, genleşme ve yoğunlaşma olmaksızın, nitelikte artma ve azalma olmaksızın, konumda başka bir konuma geçilmeksizin gerçekleşir. Bu anlamda sükûn, bir şey*den* ve bir şey*e* harekete zıt sübûtî bir durumdur.[147]

Îcî, filozofların yaptığı bu hareket tanımının kuşatıcı feleğin ezelî ve ebedî olan dairesel hareketine örtüşmesinin sorunlu olduğunu iddia eder. Ona göre kuşatıcı feleğin hareketinin ancak vehimde bir sonu olabilir. Dolayısıyla da orada birincisi hareket ve ikincisi sona ulaşmak olan bir yetkinlik bulunmaz. Seyyid Şerîf ise Îcî'nin eleştirisini bir açıdan isabetli bulur. Zira her ne kadar konumlardan bir sonraki, öncekine göre yetkinlik sayılabilirse de dikkate alınan son, gerçek değil, vehmîdir. Bu bakımında kat etme anlamındaki harekette bir sonraki sınırın, öncekine nispetle son yapılmasına benzemektedir. Oysa filozofların tarifinden ilk anlaşılan şey, hareketin vehim bakımından değil, *nefsü'l-emr* bakımından ilk yetkinlik olduğudur. Bununla birlikte hareket açıklaması, sadece hareketin *nefsü'l-emr* bakımından yetkinlik oluşu açısından ele alındığında sorunlu olsa da Seyyid Şerîf'e göre âlemdeki düzen ve hikmeti kavrama bakımından filozofların kürelere ilişkin açıklamalarının görmezden gelinemeyecek bir katkısı vardır. Nitekim Îcî'nin kürelerin hareketlerini anlamak üzere varsayılan dairelere ilişkin eleştirisini cevaplarken şöyle der:

> "Kuşkusuz küre mekânından çıkmadan kendi merkezi etrafında hareket ettiğinde onda kesinlikle hareket etmeyen iki nokta varsayılmalıdır. Bu iki nokta, o kürenin kutuplarıdır. İki nokta arasında büyük bir daire varsayılmalıdır. Bu daire, iki nokta arasındaki vasatın çemberinde bulunur. Bu daire üzerindeki hareket hızlıdır. İşte bu, mıntıkadır. Bu dairenin iki yanında ona paralel küçük daireler varsayılmalıdır. Bu daireler üzerindeki hareket ise büyük daireye kıyasla son derece yavaştır. Kutba daha olan daire, mıntıkaya daha yakın olan daireden daha yavaş hareket eder. Yine hiç şüphe yok ki kürelerin bir kısmı diğerini kuşattığında onların hareketleri tek bir kürede olduğu dikkate alındığında mıntıkaları kesişecek şekilde olabilir. Bu takdirde orada iki mıntıka arasında kesişmenin olduğu

147 Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn*, I, 963-64.

iki nokta ile uzaklığın son sınıra vardığı iki nokta varsayılmalıdır. İşte bunlar ve benzerleri, dışta var olmasa bile, selim fıtratın da tanıklık ettiği gibi, nefsü'l-emrde olana mutabık ve sahih bir şekilde tahayyül edilen mevhum ve mütehayyel şeylerdir. Bunlar devlerin dişleri, yakuttan dağlar ve iki başlı insan gibi fasit tahayyüllerden değildir. Bu şeyler sayesinde hareketlerin hızlılık, yavaşlık ve yön bakımından durumları duyularla idrak edilebilir ve âletlerle gözlenebilir şekilde tespit edilir; feleklerin ve yerin özellikleri, onlarda bulunan hikmetin incelikleri ve yaratılışın şaşırtıcı halleri, öğrenen kimsenin Yaratıcı'nın büyüklüğü karşısında "Rabbimiz bunları boşa yaratmadın" diyerek hayrete düşeceği şekilde açığa çıkar. İşte bu, o sözlerin altında yatan büyük bir faydadır. O sözlerin kadrini bilmek ve sadece onlara karşı asabiyet duygusuyla onları küçümseyenlere aldırmamak gerekir. Her durumda yardım istenecek olan Allah'tır."[148]

Fakat Seyyid Şerîf, felsefî kozmolojinin gözlemlerimize konu olan dünyanın açıklamasında elverişli, hatta vazgeçilmez olduğunu düşünmesine rağmen bu kozmolojinin metafizik temellerinde aynı tavrı sürdürmekte daha ihtiyatlı bir tutum takınarak Râzî'nin eleştirel teorisinde gördüğümüz bilinemezciliği öne çıkarır. Çünkü Râzî'den itibaren aklî ilimler erbâbı, Meşşâî kozmolojide akıllar ve nefsler ile küreler arasındaki ilişkiye dair açıklamaların teorik sorunlarının derin bir kavrayışına ulaşmışlardır. Alternatif bir açıklama, hâkim bilimsel teoriye dönüşmediğinden Meşşâî kozmoloji devam etmiştir, fakat bu durum, sorunların görmezden gelinmesine sebep olmamış, tam tersine sorunlar olanca açıklığıyla dile getirilmiştir. Nitekim Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta filozoflara göre mevcutların tertibini açıkladıktan sonra Râzî'nin *el-Mülahhas*'taki şu sözlerini herhangi bir itiraz etmeden iktibas ederek faslı sonlandırır:

"Filozoflar kafa karışıklığına düşerek bazen birinci akılda biri varlığı ve öteki imkânı olmak üzere iki yön dikkate aldılar ve onun varlığını bir aklın illeti ve imkânını bir feleğin illeti yaptılar. Kimisi de bu ikisinin yerine onun kendi varlığını ve imkânını bilmesini bir aklın ve bir feleğin illeti yaptı. Bazen -bu kitabın metninde zikredildiği gibi- birinci akılda üç yönden oluşan bir çokluk dikkate aldılar. Bazen dört yön dikkate alarak onun söz konusu başkasını bilmesini eklediler ve onun imkânını feleğin heyûlâsının illeti, bilgisini de feleğin sûretinin illeti yaptılar. Böylece ortaya çıkmaktadır ki akıllar, mevcutların nizamını gerçekte nasılsa öylece idrak etmekten acizdir."[149]

148 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 390.

149 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 463.

Aklî cevherlerin mahiyetine ilişkin bu mülahazalar, nefsin aklî varlık olduğunu ve dolayısıyla da soyut olan akıl ve nefsler görüşünü kabul eden Seyyid Şerîf'e aklî varlığın niteliklerinde kelâmın temel kabullerinden hareketle tashih yapma imkânı vermektedir. Zira o, hem soyutun akledilebileceği ilkesini hem de soyutların, tikel olması bakımından tikelleri akledemeyeceği ilkesini eleştirir. Bilindiği üzere kelâmcılar mütekaddimûn döneminde bilinçli olarak iç duyuların varlığını reddetmişlerdi. Çünkü filozoflar basit bir cisim olan nefsin "Birden bir çıkar" ilkesi gereğince cisimsel araçlar olmaksızın duyulurları bilemeyeceğini iddia etmişler ve iç duyuları duyulurların bilgisine ulaşmakta bilginin uğrakları olarak kabul etmişlerdi. Doğal olarak bu düşüncenin sonucu, akılların ve Tanrı'nın tikelleri en azından tikel olarak bilmesinin imkânsızlığıydı. Bu sebeple de filozoflar, Gazzâlî tarafından şiddetle eleştirilmişti. Seyyid Şerîf her ne kadar Gazzâlî'nin "Filozoflara göre Tanrı tikelleri bilmez" tespitini yanlış bulup filozoflara göre, Tanrı'nın tikelleri tümel olarak bildiğini söylese de kelâmın temel kabullerinin Tanrı'nın tikelleri sadece tümel olarak değil, tikel olarak da bilmesini gerektirdiği açıktır. Bu sebeple *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta akılların özelliklerinin ele alındığı faslın sonunda "Allah'ın bilgisinin, herhangi bir cisimsel âlet bulunmaksızın ve O'nun zâtı veya gerçek sıfatlarında başkalaşma olmaksızın tikelleri kuşattığını" söyler.[150] Yine soyutu taakkul etmenin soyutun zâtının, taakkul edenin zâtında meydana gelip gelmediği tartışmasında her soyutun taakkul edilemeyeceğini, zira Tanrı soyut olduğu halde taakkulünün mümkün olmadığını söyleyen Îcî'yi destekleyici açıklamalar yapar.[151]

Sonuç olarak Seyyid Şerîf, Râzî sonrasının diğer pek çok kelâmcısında olduğu gibi hem mütekaddimûn kelâmının hem de Meşşâî felsefenin sorun ve açmazlarının farkındadır. Bu sebeple öncelikle Tanrı dışındaki varlıkların tamamının cevher ve arazlardan oluşmasının zorunlu olmadığını düşünmektedir. Bizzat insan ruhu, mânevî bir cevher olduğu gibi göksel kürelerin hareketini yöneten nefslerin ve nefsler ötesinde ayrık akılların bulunması mâkuldür. Dahası kozmolojilerini akıl, nefs ve madde üzerine inşa eden filozofların teorileri, her ne kadar kürelerin sudûrunu ve hareket farklılıklarının metafizik dayanaklarını açıklamakta güçlük barındırsa da, daha yüksek

150 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 465.

151 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 463-65.

açıklama gücüne sahiptir. Çünkü her ne kadar kelâmın bir teorik fiziği varsa da bu teorik fiziğe uygun bir bilimi hiçbir zaman olmamıştır. Dolayısıyla âlemin düzeninin matematik ve fizik bilimlerde olduğu şekilde açıklaması, kaçınılmaz olarak felsefe çatısı altında bulunan matematik ve fizik bilimlere başvurmayı gerektirmektedir. Başta *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Makâsıd* olmak üzere müteahhirûn döneminde kelâm kitaplarının felsefî bilimlerin verileriyle dolmasının, hatta mütekellimlerin neredeyse tamamının aynı zamanda bir İbn Sînâ şârihi, kimisinin Meşşâî bilimin sadece taşıyıcısı değil aynı zamanda üreticisi olmasının sebebi budur. Bu durum kaçınılmaz olarak Seyyid Şerîf gibi kelâmın tümel ilkelerini benimseyen mütekellimlerin Râzî'yi izleyerek felsefî tezlere başvurmasını ve söz gelişi hareket kavramından birinci mekândaki ikinci sükûnu değil, bilkuvve olan şeyin bilkuvve olması bakımından ilk yetkinliğini anlamalarını intâç etmiştir. Bununla birlikte Râzî'den itibaren nazarî düşünce ekollerine hâkim olan eleştirel okumanın yol açtığı bir kısım gerilimler de vardır. Râzî sonrasında kelâm ve felsefe çevrelerine bir tür "muhâkeme" tavrı hakim olmuş; düşünürler, felsefî ve kelâmî tezleri istidlal gücü ve iç tutarlılık bakımından tahlil edip karşılaştırma üzerine yoğunlaşmışlardır. Bu ise bir yandan düşünürlere muazzam bir bilgi birikimi ve tartışma yeteneği kazandırıp herhangi bir mesele hakkında iki büyük nazarî gelenekten yararlanma imkânı verirken, diğer yandan felsefî ve kelâmî görüşler arasında bütüncül seviyede hesabı verilmemiş parçacı tercihler yapma sorununu doğurmuştur. Bu bağlamda Seyyid Şerîf'in eserleri söz konusu imkân ve gerilimlerin en yoğun gözlendiği eserler olarak temayüz eder. O, bir yandan kâdir-i muhtâr Tanrı anlayışını ve yoktan yaratmayı savunup nedenselliği reddederken diğer yandan da sudûr teorisini tevarüs eden ve sudûrcu filozoflar gibi âlemin ezeliliğini savunan vahdet-i vücûdu destekleyen risaleler kaleme almıştır. Bu savununun, bu yazının nefs teorisi kısmında anlattığımız görüşlerin sonucu olduğunu tahmin etmek güç değildir. Zira Seyyid Şerîf, amelî mertebelerin üçüncüsünü nazarî mertebelerin sonuncu olan müstefâd akıldan üstün saydığı gibi ittisalle elde edilen durumun geçici olmaktan çıkıp sürekli kazanmasından ibaret olan dördüncü amelî mertebenin nazarî akılda karşılığı olduğundan bile bahsetmemektedir. Zira ona göre Allah'ın sübûtî ve selbî sıfatlarını mülahaza ederek nazarı yalnızca O'nun zâtı, sıfatları ve fiillerine hasrederek her kudretin onun kudretinde eridiğini, her ilmin onun kuşatıcı ilminde boğulduğunu ve her

varlığın ve kemâlin onun tarafından feyzolduğunu görmekten ibaret olan bu dördüncü mertebe[152] sûfîlerin deyişiyle her şeyde Hakk'ı müşâhede etmektir. Bununla birlikte aynı konu hakkında aynı açıdan birbirinden farklı tezler ileri süren bu teorileri, Allah ile âlem arasındaki zâtî ayrılığı koruduğu ve dinî düşüncenin taleplerini karşıladığı sürece[153] varlığın hakikatine dair muhtemel açıklamalar olarak görmekten öte nasıl telif ettiği bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Zira vahdet-i vücûdun yaratmanın sudûr yoluyla gerçekleştiğini ve âlemin ezelîliğini öne sürmesine karşın Seyyid Şerîf âlemin yoktan yaratıldığı ve hâdis olduğunda ısrarlıdır. İyimser bir yaklaşımla onun Meşşâî felsefeye yaklaşımında olduğu gibi vahdet-i vücûdu da kelâmın temel ilkelerini koruyarak anladığı söylenebilir. Fakat bunun nasıl yaptığı müstakil araştırmaların konusudur.

---

152 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 16.

153 Allah ve âlem arasında zât ayrılığını korumaya kaygısını özellikle vurgulamak gerekir. Zira *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın akıllarla ilgili bahislerinde "bazıları demiştir ki… İlk mâlûl, soyut olması, kendisini ve ilkesini bilmesi bakımından akıl olarak adlandırılır; diğer mevcutların sudûrunda ve bilgilerin nakışlarında aracı olması bakımından kalem olarak adlandırılır; peygamberlik nurlarının feyzindeki aracılığı bakımından peygamberlerinin efendisi Hz. Muhammed'in (s.a.s.) nurudur" görüşünü eleştirmeden aktaran Seyyid Şerîf, aynı kitapta varlıkçı sûfîlerin hulûl anlayışını eleştiren Îcî'yi destekler: "Varlıkçı (*vücûdî*) sûfîlerden **birini gördüm, bunu inkar ediyor ve şöyle diyordu:** "Ne hulûl ne de ittihâd vardır **çünkü bunların tamamı başkalığı ima etmektedir. Oysa biz başkalık olduğunu söylemiyoruz** aksine varlık yurdunda O'ndan başka yurttaş olmadığını söylüyoruz." **Fakat bu özür, o kesinlemeden daha** çirkin ve yanlıştır. Çünkü aklı başında ve en ufak temyize sahip hiç kimsenin söylemeye cesaret edemeyeceği o karıştırmayı doğurur"; bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 461, 475 (koyu harflerle dizilmiş ifadeler *el-Mevâkıf* metnidir).

BİBLİYOGRAFYA

Cürcânî, Seyyid Şerîf, Şerhu'l-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm, İstanbul: Dâru't-tıbâ'ati'l-âmire, 1266.

-----------, Hâşiye alâ Levâmi'i'l-esrâr fi şerhi Metâli'i'l-envâr, İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303.

-----------, Hâşiye ala Şerhi Hikmeti'l-ayn, Kazan: M. A. Çirkof Hatun Tabhânesi, 1892.

-----------, Hâşiye ala Tahrîri kavâ'idi'l-mantıkıyye, Kahire: Mustafa el-Bâbî Matbaası, 1938.

-----------, et-Ta'rîfât, Beyrut : Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1983.

-----------, Risâletü'l-harfiyye, Hacı Selim Ağa ktp., Kemankeş blm. No: 341.

-----------, el-Misbâh fi şerhi'l-kısmi's-sâlis mine'l-Miftâh, Süleymaniye ktp., Yeni Cami blm., No: 1045.

Gümüş, Sadrettin, "Seyyid Şerîf el-Cürcânî", DİA, VIII (1993), 134-36.

-----------, Seyyid Şerîf Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri, İstanbul: İSAV, 1984.

İbn Fûrek, Mücerredü makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî, nşr. Daniel Gimaret, Beyrut: Dârul'l-meşrık, 1987.

İbn Rüşd, Resâil tıbbiyye, nşr. George Kanavâtî - Saîd Zâyed, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1987.

İbn Sînâ, eş-Şifâ: es-Semâ'u't-tabî'î, nşr. Saîd Zâyed, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1983.

-----------, Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

-----------, İkinci Analitikler: Burhân, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

-----------, Risâle fi'l-hudûd, Tis'u resâil fi'l-hikme ve't-tabî'iyyât içinde, Kostantiniye: Matbaatü'l-cevâib, 1298, s. 49-70.

-----------, Kitâbu'ş-Şifâ Yorum Üzerine, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

Îcî, Adududdîn, el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm (Şerhu'l-Mevâkıf içinde), İstanbul: Dâru't-tıbâ'ati'l-âmire, 1266.

Kâdî Abdülcebbâr, el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl et-Teklif XI, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr ve Abdülhalim en-Neccâr, Kahire: Matbaatü İsâ el-Halebî, 1965.

Kuşçu, Ali, Şerhu'r-Risâleti'l-vaziyye, İstanbul: Ali Bey Matbaası, 1292.

Mestcizâde, İhtilâfu's-Seyyid ve's-Sa'd, İstanbul: Mektebetü'l-Harbiyye Matbaası, 1278.

Müftîzâde, Mevlânâ Abdürrahim, Şerhu Unkûdü'z-zevâhir fî nazmi'l-cevâhir, İstanbul 1252/1836.

Mübârekşah el-Mantıkî, Şerhu Hikmeti'l-ayn, Kazan: M. A. Çirkof Hatun Tabhanesi, 1892.

er-Râzî, Fahreddîn, el-Metâlibu'l-âliye, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sakâ, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1987.

-----------, el-Erba'în fî usûli'd-dîn, Haydarâbâd: Dâiratü Meârif-i Osmaniye, 1353/1934.

-----------, el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye, nşr. Muhammed Mu'tasımbillâh el-Bağdâdî, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1990.

-----------, Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn, nşr. Semîh Duğaym, Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Lübnânî, 1992.

er-Râzî, Kutbuddin, Levâmi'u'l-esrâr fi şerhi Metâli'i'l-envâr, İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303.

-----------, Tahrîru kavâidi'l-mantıkıyye fi şerhi Riâleti'ş-Şemsiyye, Kahire 1948.

Sekkâkî, Ebu Yakub Yusuf, Miftâhu'l-ulûm, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.

Sıddık Hasan Han, Ebcedü'l-ulûm, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1978.

Siyalkûtî, Abdulhakim, Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf, Kum: Emir Matbaası, 1991.

Teftâzânî, Sa'deddin, Şerhu'l-Makâsıd, nşr. Salih Musa Şeref, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998.

-----------, el-Mutavvel, (nşr. Ahmed Hulusi), Matba-i Amire, İstanbul 1309.

Tehânevî, Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm, nşr. Ali Dahrûc, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.

Türker, Ömer, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yöneltttiği Eleştiriler", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 18 (2007), s. 1- 25.

-----------, "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî, ed. Ömer Türker – Osman Demirli, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 17-40.

ŞERHU'L-MEVÂKIF

SEYYİD ŞERÎF CÜRCÂNÎ

Allah'ın rahmeti onun üzerine olsun

شرح المواقف

السيد الشريف الجرجاني
رحمة الله عليه

[MUKADDİME]

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla…

[1] Cemâlinin şevketi, hudûs ve zevâl alametinden mukaddes olan; celalinin otağları, değişme ve intikal lekesinden münezzeh olan; mevcutların yüzlerinde ceberût ve sultanlığının nurları ışıldayan; oluşların yanaklarında hükümranlık ve ihsanının eserleri parlayan; zâtının büyüklüğünde akıllar ve anlayışların hayrete düştüğü ve sıfatlarının azamet çölünde zihinler ve vehimlerin divane olduğu Allah'ı tenzih ederim. Ey zâtına zâtıyla delâlet eden ve yaratıklarının nizamı, vahdaniyetine tanıklık yapan! Seçilmiş peygamberin, seçkin resulün ve bütün insanlığa hidayetle gönderilmiş Muhammed'e, onun dürüst ve müttakî âline ve hayırlı ve seçkin ashâbına karanlık ve aydınlık birbirini izlediği sürece rahmet et!

[2] **Şimdi,** dünya ve ahiret açısından matlubların en faydalısı, iyilik ve yetkinleşme bakımından hedeflerin en yücesi, mertebe ve yücelik bakımından makamların en yetkini ve ihtişam ve güzellik bakımından isteklerin en üstünü, dînî bilgiler ve kesin işaretlerdir. Çünkü dünya ve ahirette en yüce mutluluğa ve en büyük şerefi kazanma, buna bağlıdır.

[3] İslam inançları hakkındaki kelâm ilmi bunlar arasında şanı en yüce, burhânı en güçlü, yapısı en sağlam ve açıklaması en anlaşılır olandır. Çünkü kelâm ilmi, söz konu bilgi ve işaretlerin kaynağı ve temelidir ve bunların yakalanması ve elde edilmesi, kelâm ilmine dayanır.

[4] Kelâm hakkında yazılan muteber, ilişkisiz meselelerden ayıklanmış, fazlalıklardan arındırılmış ve anlamların hakkıyla ifade edildiği kitaplardan biri de *Mevâkıf*tır. Bu kitap, kelâmın en önemli ve en öncelikli esasları ile kurallarını, en incelikli ve en yüce kısımları ile faidelerini, en güvenilir ve en parlak aklî delillerini, en faydalı ve en yararlı naklî tanıklarını içermektedir. Nasıl böyle olmasın ki! *Mevâkıf*, duru ve benzersiz ibarelerde, özlü ve muhteşem işaretlerde *Ebkâru'l-efkâr*'ın[1] hülâsasını, *Nihâyetü'l-ukûl*'ün[2] özünü,

بسم الله الرحمن الرحيم

[١] سبحان من تقدّست سبحات جماله عن سمة الحدوث والزوال، وتنزّهت سرادقات جلاله عن وصمة التغير والإنتقال، تلألأت على صفحات الموجودات أنوار جبروته وسلطانه، وتهلّلت على وجنات الكائنات آثار ملكوته وإحسانه، تحيّرت العقول والأفهام في كبرياء ذاته، وتولّهت الأذهان والأوهام في بيداء عظمة صفاته. يا من دلّ على ذاته بذاته، وشهد بوحدانيته نظام مصنوعاته، صلِّ على نبيك المصطفى ورسولك المُجتبى، محمد المبعوث بالهدى، إلى كافة الورى، وعلى آله البررة الأتقياء وأصحابه الخيرة الأصفياء، ما تعاقبت الظلم والضياء.

[٢] وبعد فإن أنفع المطالب حالاً ومآلاً، وأرفع المآرب منقبةً وكمالاً، وأكمل المناصب مرتبةً وجلالاً، وأفضل الرغائب أبّهةً وجمالاً، هو المعارف الدينية، والمعالم اليقينية، إذ يدور عليها الفوز بالسعادة العظمى، والكرامة الكبرى، في الآخرة والأولى.

[٣] وعلم الكلام في عقائد الإسلام، من بينها أعلاها شأناً، وأقواها برهاناً، وأوثقها بنياناً، وأوضحها تبياناً، فإنه مأخذها وأساسها، وإليه يستند اقتناصها واقتباسها، بل هو كما وصف به رئيسها ورأسها.

[٤] ومما صنّف فيه من الكتب المنقّحة المعتبرة، وألّف فيه من الزبر المهذّبة المحرّرة، كتاب المواقف الذي احتوى من أصوله وقواعده على أهمها وأولاها، ومن شعبه وفوائده على ألطفها وأسناها، ومن دلائله العقلية على أعمدها وأجلاها، ومن شواهده النقلية على أفيدها وأجداها.وكيف لا، وقد انطوى على خلاصة أبكار الأفكار، وزبدة نهاية العقول والأنظار،

tahkîk dilinin ifade ettiklerinin hâsılasını ve tedkîk parmaklarının yazdıklarının özetini içermiştir. Bu sayede gün ortasındaki güneş misali meşhur olmuş, şehirlerin ve bölgelerin zekilerinden akıl sahiplerinin kalpleri ona meyletmiştir.

[5] Onlar, *Mevâkıf*'ın toparlayıcı ibarelerinin hazinelerine meftun olmuşlar ama o hazinelere götürecek bir rehber bulamamışlardır; parlak işaretlerinin remizlerine tutulmuşlar ama ona gidecek bir yol bulamamışlardır. Bu nedenle söz konusu kitabın sırlarına vakıf bir grup yakın dostum bana gelerek kitabın saklı dilberleri üzerindeki örtüleri açmamı ve perdelerin ardından o sırları onlara göstermemi istediler ki ziynetlerini sergileyen ve yaratılış güzellikleriyle salınan dilberleri kendi gözleriyle görsünler. Ben de tevfîk ipine tutunarak ve doğru yolu dileyerek onları buna götürdüm.

[6] Allah Teâlâ'ya hamd olsun kitabın kapalılıklarının zorluğunun üstesinden gelecek, bâkir [anlamların] peçesini kaldıracak, arayanı özlerin özüne götürecek ve sarhoşa harikalar harikasını öğretecek bir şekilde kitabı şerh ettim. Kitapta bulunan, kitap için ve kitap hakkında olan şeyleri açıklayarak ihtiyaç duyulan her şeyi şerhe koydum. Bu hususta insaf şartını gözettim ve haktan sapan yoldan uzak durdum.

[7] Şerhi tamamladığım ve hayırlısıyla sona erdirdiğimde onu, Allah'ın yüce saltanat ve büyük hilafetle desteklediği kimseye yaptığım duayla destekledim. Allah, erdem ve cömertlikte onun derecesini artırmış, düşmanların karşı koyamayacağı askerlerle krallığını desteklemiş ve en yüce rabbinin emriyle onu ardından ve önünden korumak üzere yüce göklerden gözetleyiciler göndermiştir. Bu, Allah'ın hakkı yaşatmak, kafirlerin kökünü kazımak, bâtılı yok etmek ve inanan toplumun gönüllerindeki öfkeye şifa vermek için dilediğine verdiği nimetidir. Allah ona sonrakiler tarafından güzellikle anılmayı nasip etsin, kıyamet gününde mekânını yücelerin yücesine yükseltsin. O, büyük sultan, en görkemli ve en cömert hakan, Arap ve Acem taifelerinden oluşan toplumların hakimiyetini elinde tutan,

ومحصل ما لخصه لسان التحقيق، وملخص ما حرّره بنان التدقيق، في ضمن عباراتٍ رائقةٍ معجزة، وإشاراتٍ شائقةٍ موجزة، فصار بذلك في الاشتهار، كالشمس في رابعة النهار، واستمال إليه بصائر أولي الأبصار، من أذكياء الأمصار والأقطار.

[٥] فاستهتروا بكنوز عباراته الجامعة ولم يجدوا عليها دليلاً، واستهيموا برموز إشاراته اللامعة ولم يهتدوا إليها سبيلاً، فاجتمع إلي نفرٌ من أجلّة الأحباب، المتطلعين إلى سرائر الكتاب، واقترحوا علي أن أكشف لهم عن مخدّراته الأستار، وأُبرز لهم من نقاب الحجاب هاتيك الأسرار، ليجتلوها بأعينهم متبرجاتٍ بزينتها، متبختراتٍ بمحاسن فطرتها، فأسعفتهم إلى ذلك متمسّكاً بحبل التوفيق، ومستهدياً إلى سواء الطريق.

[٦] وشرحته بحمد الله سبحانه شرحاً يذلّل من شوارده صعابها، ويميط عن خرائده نقابها، يهتدي به السادي إلى لب الألباب، ويطلع به الناشئ على العجب العجاب، وضمنته جميع ما يحتاج إليه، من بيان ما فيه وما له وما عليه، مراعياً في ذلك شريطة الإنصاف، مُجانباً عن طريقة الاعتساف.

[٧] ولما تيسر لي إتمامه، وختم بالخير اختتامه. جبرته بدعاء من[1] أيّده الله بالسلطنة العظمى، والخلافة الكبرى، وزاده بسطةً في الفضل والندى، وشيّد ملكه بجنودٍ لا قبل لها من العدى، وأمدّه بمعقباتٍ من السموات العلى، يحفظونه من بين يديه ومن خلفه بأمر ربه الأعلى، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ليحق به الحق ويقطع دابر الكافرين ويبطل به الباطل ويشفي غيظ صدور قومٍ مؤمنين، ويجعل له لسان صدقٍ في الآخرين، ويرفع مكانه يوم الدين، في أعلى عليين، وما هو إلا حضرة المولى السلطان الأعظم، والخاقان الأعلم الأكرم، مالك رقاب الأمم، من طوائف العرب والعجم،

---

١ أ: بالدعاء لمن.

hikmet ve ilim sahibi Allah katından büyük bir nimet, asil bir yaratılış ve kuşatıcı bir lütufa mahsus kılınmış efendimiz hazretlerinden başkası değildir. Onun lütufları insanları kapsamış, merhameti onları kuşatmış ve himayesi onları her türlü hoşnutsuzluktan korumuştur. Onun soylu nitelikleri sayılamaz ve yiğitliklerinin sonuna varılamaz.

(Şiir)

Bağışlarına mazhar olan gözden kayboldu.
Ve bu bağışlar idrak derecesinden uzaklaştı.
İnci ve yıldız onun cömertliğinden korktu.
Da denize ve eflake sığındı.

[8] Ona sığınan yüce bir mekân bulur, kapısından yüz çeviren ne bir yardımcı ne de bir dost bulur. İyi bir işe davrandığında derhal yapar ve aklına bir hayır işi geldiğinde hemen davranır ve tamamlar.

(Şiir)

Kararları keskin kılıçlar gibidir.
Keskin kılıçların kıvılcımları olmasa da…

[9] İnsanlığa adalet ve ihsan dağıtan, tarihe (eyyâm) güven ve emanet yayan, düşmüş olan ilim ve kemâl sancaklarını kaldıran, yıkılmış olan nimet ve bağış konağını imar eden odur. Böylece ilim bahçeleri tekrar zarafetine döndü. Her yanı yeşererek ve dört bir yanı çiçeklenerek ilim bahçeleri güzelliğine döndü. Dünya sultanlarının sığınağı, Âdemoğlunun sultanlarının ufuklardaki övüncü olan Sultan, Müeyyed, Mansur, Muzaffer; hakkın, devletin ve dinin yardımcısı [Gıyasüddin] Pîr Muhammed İskender. Allah onun hükümranlığını ve sultanlığını ebedi kılsın, âlemlere onun iyilik ve ihsanını taşısın. Bu reddedilmez bir duadır. Çünkü bu, insanlık sınıflarını kuşatan bir duadır.

المختصّ من لدنٍ حكيمٍ عليم، بفضلٍ جسيم، وخلقٍ عظيم، ولطفٍ عميم،شمل الورى ألطافه، وعمّهم أعطافه، وصانهم أكنافه، من كل ما لا يرتضى، مكارمه لا تحصى، ومآثره لا تستقصى.

(شعر)

موالي[٢] عطاياه سمت فوق المدى　　وتباعدت عن رتبة الإدراك
الدرّ والدري خافا جوده　　فتحصّنا في البحر والأفلاك

[٨] من التجأ إلى جنابه يجد له مكاناً علياً، ومن أعرض عن بابه لم يجد له نصيراً ولا وليّاً، إذا همّ بمنقبةٍ أمضى، وإذا عنّ له مكرمة أسرع إليها ومضى.

(شعر)

عزماته مثل السيوف صوارما　　لو لم يكن للصارمات فلول

[٩] ناشر العدل والإحسان على الأنام، وباسط الأمن والأمان في الأيام، هو الذي رفع رايات العلم والكمال بعد انتكاسها، وعمّر رباع الفضل والإفضال بعد اندراسها، فعادت رياض العلوم إلى روائها مخضرّة الأطراف، وآضت حدائقها إلى بهائها مزهرة الجوانب والأكناف ملجأ سلاطين العالم بالاستحقاق، ومفخر أساطين بني آدم في الآفاق، السلطان المؤيد المنصور المظفر، غياث الحق والدولة والدين بير محمد اسكندر، خلَّد الله ملكه وسلطانه، وأفاض على العالمين برّه وإحسانه، وهذا دعاءٌ لا يُرد لأنه صلاحٌ لأصناف البرية شامل.

---

٢ أ: مول.

[10] İşte şimdi ben, amaçlanan şeye dalıyorum, hiçbir şeye muhtaç olmayan Ma'bûda dayanarak. Derim ki, yazar şöyle dedi: *Rahman ve rahîm olan Allah'ın adıyla*. Kitabının önsözünde, berâat-i istihlâle riayet etmek için kelâm ilminin maksatlarına işaret etti ve bereketinden istifade etmek amacıyla besmeleyle başladı.

[11] Sonra şöyle dedi: *Hamd olsun Allah'a ki O'nun* zâtı, sıfatları ve fiillerinde *şanı*, durumu ve hali *yücedir.* Çünkü Allah Teâlâ, şanın yüceliği yönlerini kendinde toplar ve O'nun mukaddesliğinin otağlarına eksiklik şaibesi giremez. Zâtının varlığına ve kemâl sıfatlarıyla nitelendiğine delâlet etmek üzere gösterdiği *burhânı* yani kesin delili *açıktır.* Bu deliller, O'nun âleme ve insanlara yayılmış işaretleridir. Bu işaretlere basiret sahiplerinin kalp gözleri bakar ve açıklama çerçevesinin tasvir etmekte yetersiz kaldığı sırları onlarla görür. *Sultanlığı* yani saltanatı ve hükmünün geçerliliği *güçlüdür.* Çünkü hiçbir şey O'nun iradesine karşı çıkamaz ve O'nun hükümranlığında ancak dilediği şey gerçekleşir. *Gücü* yani tekrardan ve baştan yaratmak ve yok etmek suretiyle mümkün varlıkları bir halden diğerine çeviren gücü *tamdır. O'nun tavli* yani fazlı ve bağışı *kuşatıcıdır.* Çünkü rahmeti, her şeyi durumuna göre kuşatmıştır.

[12] Sonra yazar, zikrettiği şeylerin tamamını şu âyetten yaptığı alıntıyla dile getirmiştir: *O, yedi göğü* –bu yedi gök, yedi hareketli yıldızın felekleridir, çünkü diğer iki feleğe, kürsî ve arş denir- *ve yerden de bir o kadarını* yani sayıca gökler gibisini *mükemmel kudretiyle yarattı.* Nitekim rivayette şöyle denilmiştir: Yer yedi tabakadır, her tabakasında yaratıklar vardır ve rabbinin askerlerini O'ndan başkası bilmez. Bazen bu, yedi iklim olarak yorumlanır, bazen de dört unsurun -ki yedi olarak sayılır- tabakaları olarak yorumlanır. *Ve yüce hikmetiyle* -ki bu, ilmi ve fiilindeki mükemmelliği ve tamlığıdır- *emri* yani hükmünü ve idaresini yedi gökten en aşağı yere kadar olacak şekilde *onlar arasında indirmiştir.*

[13] *Ademoğlunu*, insan türünü, *garîzî akılla* yani mâkulleri idrake kabiliyetli güçle -ki insanlar bu güce sahip olarak yaratılmıştır ve bu güce heyûlânî akıl denir- ve herhangi bir çaba olmaksızın insanda meydana gelen ve bilmeleke akıl denilen *zorunlu bilgiyle* başkalarına *üstün kılmıştır. Onları* zorunlu bilgilerle *nazar*

[١٠] وها أنا أُفيض في المقصود، متوكلاً على الصمد المعبود، فأقول: قال المصنف: **بسم الله الرحمن الرحيم** ضمن خطبة كتابه الإشارة إلى مقاصد علم الكلام رعايةً لبراعة الاستهلال فبسمل أولاً تيمناً

[١١] ثم قال: **الحمد لله العلي شأنه** أمره وحاله في ذاته وصفاته وأفعاله فإنه تعالى جامعٌ لجهات علوّ الشأن لا يتطرّق إلى سرادقات قدسه شائبة النقصان، **الجلي برهانه** حجته القاطعة التي نصبها دالةً على وجود ذاته واتصافه بكمالاته، وهي آياته المنبثّة في الآفاق والأنفس تجتليها بصائر أولي الأبصار وتشاهد بها أسراراً يضيق عن تصويرها نطاق الإظهار. **القوي سلطانه** سلطنته ونفاذ حكمه؛ إذ لا يستعصي على إرادته شيءٌ من الأشياء ولا يجري في ملكوته إلا ما يشاء، **الكامل حوله** قوته المحوّلة للممكنات من حالٍ إلى حال إيجاداً وإفناءً إعادةً وإبداءً، **الشامل طوله** فضله ونواله فإن رحمته وسعت كل شيء على حسب حاله،

[١٢] ثم أنه قرّر جميع ما ذكر بما اقتبس من قوله تعالى **﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ﴾** هي أفلاك الكواكب السبعة السيارة فإن الفلكين الآخرين يسميان كرسياً وعرشاً، **﴿وَمِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾** مثل السموات في العدد. كما ورد في الأثر من أن الأرض أيضاً سبع طبقات وفي كل طبقةٍ منها مخلوقات، وما يعلم جنود ربك إلا هو، وقد تؤوّل تارةً بالأقاليم السبعة وأخرى بطبقات العناصر الأربعة حيث عدّت سبعاً، **بكمال قدرته** متعلقٌ بخلق، **وجعل الأمر** أي حكمه أو تدبيره، **يتنزّل بينهنّ** من السماء السابعة إلى الأرض السفلى **ببالغ حكمته** التي هي إتقانه وإحكامه في علمه وفعله.

[١٣] **وكرّم بني آدم** نوع الإنسان على غيره **بالعقل الغريزي** أي بالقوة المستعدّة لإدراك المعقولات التي جُبلت عليها فطرتهم ويسمى عقلاً هيولانياً، **والعلم الضروري** الحاصل لهم بلا اكتساب المسمى عقلاً بالملكة، **وأهّلهم** جعلهم أهلاً، وفي نسخة الأصل وأهّله بتأويل الإنسان **للنظر**

ve istidlâle ve kemâl derecelerinde yükselmeye ehil kılmıştır. Asıl nüshada [müellif nüshasında] "onu ehil kılmıştır" şeklindedir ve bu durumda "onu" zamirinden kastedilen insan olacaktır. Söz konusu ehil kılma şöyledir: İnsan, önce zorunlu bilgilerden nazarîleri müşâhedeye yükselir ve müstefâd akıl adını alır. Sonra nazarîlerin müşâhedesi ardı ardına tekrarlanır ve böylece onda herhangi bir yeni çaba olmaksızın dilediği zaman nazarî bilgileri zihninde hazır edeceği bir meleke meydana gelir. Bu melekeye bilfiil akıl denir. Bu akıl, her ne kadar müstefâd akıldan sonra oluşsa da, ona ulaştıran bir vesile olup, süreklilik bakımından onu önceler. Bazen "Müstefâd akıl, düşünen nefsin, bütün mâkullerini tek bir defada görebilecek ve kesinlikle hiçbir mâkul ondan gizli kalmayacak hale gelmesidir" denir. İşte bu, ilmî yetkinliklerde yükselmenin en yüce gayesidir ve bunun gerçekleşeceği yer, ahirettir. Dünyada ise beşerî ilgilerden soyutlanan nefislere o dereceden bir takım parıltıların gelmesi umulur.

[14] *Sonra onlara emretti.* Bu cümle kendisine atfedilenlerle birlikte yukarıdaki "üstün kıldı" cümlesine atıftır. Cümledeki "sonra" kelimesi asıl anlamında olup mühlet bildirir. Kastedilen ise şudur: Allah Teâlâ insanlara peygamberlerin diliyle *yarattıkları* ve bunların durumları *hakkında tefekkürü ve yaptıklarını* ve bunların safhalarını *teddebbürü emretti.* Îci'nin *"bunun* yani tefekkür ve tedebbürün *amacı, insanları şöyle bir Yaratıcı'nın* -çünkü yaratılmışlar hâdistir ve hâdisin bir yaratıcısının olması gerekir- *varlığının bilgisine götürmesidir."* sözü ile bu sözün devamında, daha önce söylediği "*şanı yüce*" ve devamındaki sözde özetle ifade ettiği ilâhiyât bahislerinin ve mümkün varlıklarla bu bahislere istidlâlin bir tür ayrıntısı vardır.

[15] *O, Kadîm'dir,* varlığının başlangıcı yoktur. Çünkü O da hâdis olsaydı başka bir Yaratıcı'ya muhtaç olurdu ve böylece ya teselsül ya da kısırdöngü olurdu. *Kayyûm'dur,* kendi başına kâim olup başkasını kâim kılan demektir. Kuşkusuz bu, Yaratıcı'nın gerçek bir yaratıcı olmasının gereğidir. *Hakîm'dir,* çünkü O'nun kendisinden çıkan eserlerindeki mükemmelliği açıktır. Ulûhiyet sıfatlarında *Vâhid'dir,* ortağı yoktur. Aksi halde âlemde görünen nizam, tahrip olurdu. Zâtında *Ehad'dir,* bileşim barındırmaz. Aksi halde mümkün ve hâdis olurdu. *Ferd'dir,* başkasıyla cinsdeşliği olmadığından eş ve çocuk gibi çifti yoktur. *Samed'dir,* bütün ihtiyaçlarda O'na gidilir. Bu kelime, yöneldi anlamına gelen "samedehû-yasmuduhû" fiilinden gelir. Sıfatlarında kendisine ortak olan *benzerlerden ve* zâtının hakikatinde onunla uyuşan *denklerden münezzehtir. Celâl sıfatlarıyla muttasıftır.* Celâl büyüklük demektir ve bir kimsenin kadri büyüdüğünde "celle fülân" denir. Allah'ın celâli de büyüklüğüdür. *Eksiklik şaibelerinden berîdir ve* zâtında, sıfatlarında

والاستدلال بالعلوم الضرورية، **والارتقاء في مدارج الكمال** وذلك بأن يرتقي أولاً من الضروريات إلى مشاهدة النظريات ويسمى عقلاً مستفاداً، ثم تكرّر مشاهدتها مرةً بعد أخرى حتى تحصل له ملكة استحضارها متى أريد بلا تجشم كسبٍ جديد ويسمى عقلاً بالفعل؛ وهو وإن كان متأخراً عن المستفاد في الحدوث لكنه وسيلةٌ إليه متقدّمةٌ عليه في البقاء. وقد يقال: العقل المستفاد هو أن تصير النفس الناطقة بحيث تشاهد معقولاتها بأسرها دفعةً واحدة فلا يغيب عنها شيءٌ منها أصلاً، وهذا هو الغاية القصوى في الارتقاء في الكمالات العلمية ومستقرّه الدار الآخرة، وأما في الدار الدنيا فقد يرتجى لمحات منه للنفوس المجرّدة عن العلائق البشرية.

[١٤] **ثم أمرهم** عطف على كرّم مع ما عطف عليه، وكلمة «ثم» على معناها الأصلي الذي هو المهلة، والمراد أنه تعالى أمرهم على ألسنة الرسل **بالتفكر في مخلوقاته** وأحوالها، **والتدبر لمصنوعاته** وأطوارها. وفي قوله: **ليؤدّيهم** أي التفكر والتدبّر فيها مع ما في حيزه نوع تفصيلٍ لما أجمله من مباحث الإلهيات والاستدلال عليها بالممكنات في قوله العلي شأنه وما يعقبه **إلى العلم بوجود صانع** لأن المخلوقات حادثة ولا بد للحادث من صانعٍ.

[١٥] **قديم** لا أول لوجوده؛ إذ لو كان أيضاً حادثاً لاحتاج إلى صانعٍ آخر فتسلسل أو دار، **قيوم** قائم بنفسه مقيم لغيره فإن ذلك لازم لكونه صانعاً حقيقياً، **حكيم** لظهور إتقانه في آثاره الصادرة عنه، **واحد** في صفات الألوهية لا شريك له فيها وإلا لاختل النظام المشاهد في العالم، **أحد** في حدّ ذاته لا تركيب فيه وإلا لكان ممكناً وحادثاً، **فرد** لا شفع له من صاحبةٍ أو ولد لعدم مجانسته غيره، **صمد** سيد يقصد في الحوائج من صمده يصمده صمداً أي قصده **منزه عن الأشباه** المشاركة له في صفاته **والأمثال** الموافقة إياه في حقيقة ذاته، **متصف بصفات الجلال** أي العظمة. يقال: جلَّ فلانٌ، إذا عظم قدره وجلال الله عظمته. **مبرّأ عن شوائب النقص جامع لجهات الكمال** أي في الذات والصفات

ve fiillerinde *kemâl yönlerini toplayandır.* Bütün bunlarda *başka varlıklardan müstağnidir ve* zikrettiğimiz hususlarda *hiçbir şeye muhtaç değildir.*

[16] *Bütün bilinenleri bilir.* İlerde geleceği üzere onun ilmini gerektiren şey, zâtının özel oluşudur. Bilinirliği mümkün kılan şey ise mefhumların zâtlarıdır. Kuşkusuz, O'nun zâtının bilinenlerin tamamına nispeti eşittir ve dolayısıyla ilminin onları kuşatması zorunludur. *Bu nedenle yerde ve gökte zerre kadar bir şey, O'nun ilminin dışında kalamaz.* Yani azın azı bile O'nun ilminden uzak ve gâip olamaz. Bu, azlığı anlatmak için söylenen bir meseldir. Ondan fazla olup onu kuşatan şeyi nasıl içermez! *İhtirâ' ve inşâ yoluyla* yani herhangi bir örneği esas almaksızın *bütün mümkünlere kâdirdir.* Kudreti gerektiren şey, O'nun zâtıdır. Makdûrluğu mümkün kılan ise makdûrlar arasında ortak olan imkândır. Dolayısıyla O'nun kudretinin, makdûrları kuşatması zorunludur. "İhtirâ' etti" denilir ve bu, yoktan yarattı demektir. *Har'* kelimesinin kök anlamı, yarmaktır. *Enşee yef'alu kezâ* ifadesi, "şunu yapmaya başladı" demektir.

[17] Hayrıyla şerriyle *bütün oluşları irade edendir.* Çünkü Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi, O'nun irade etmediği hatta hoşlanmadığı şeyin gerçekleşmesi, O'nun acizliğini gerektirir ve ulûhiyete aykırıdır. Mükemmel, muhkem ve kusurdan arı fiiller ile *fiilleri mükemmelleştiren şeylerin ve güzel isimlerin yegâne sahibidir.* Yazar, zâtın zikredilen sıfatlarla nitelendiğine delâlet eden bir başlangıç olduğuna dikkate çekmek için, fiil sigasını yani "teferrade" kelimesini "müteferrid" kelimesine tercih etmiştir. Çünkü "*Allah'ın, her şeyi mükemmelleştiren yapışı*" âyetinin işaret ettiği mükemmelleştirme, O'nun ilmine, kudretine ve iradesine delâlet etmektedir. Nitekim O'nun güzel isimleri, isimlendirilenin yetkinliklerle nitelendiğine ve eksikliklerden berî olduğuna delâlet etmektedir.

[18] *Ezelîdir,* ezelî lafzı, kadîmden daha geneldir. Çünkü hâdislerin yoklukları, ezelîdir ama kadîm değildir. Kadîm sıfatını zikretmişken ezelî sıfatına gerek olmadığı halde onu zikretmesinin amacı, onu *ebedîdir* lafzıyla yan yana zikretmektir. Çünkü ezelî ve ebedî lafızları, genellikle birlikte zikredilir. *Kıdem ve bekânın biricik sahibidir.* Fiil sigasıyla başlangıç yaparak ezelîye bağladı: Kıdem sayesinde ezelîliğin biricik sahibidir. Bu, O'nun zâtına zâit sıfatlarının kadîm oluşuyla çelişmez, çünkü o sıfatlar, zâtından başka değildir. Ayrıca ebedîye bağladı: Bekâ sayesinde ebedîliğin biricik sahibidir. Çünkü O, zâtıyla bâkîdir ama O'nun dışındakiler, O'nunla ve O'nun iradesiyle bâkîdirler.

والأفعال، **غني** في جميع ذلك **عمّا سواه فلا يحتاج إلى شيءٍ من الأشياء** فيما ذكرناه،

[١٦] **عالم بجميع المعلومات** لما سيأتي من أن المقتضى لعلمه خصوصية ذاته والمصحّح للمعلومية ذوات المفهومات. ولا شك أن نسبة ذاته إلى جميعها على السواء فوجب عموم علمه إياها **فلا يعزب عن علمه مثقال ذرةٍ في الأرض ولا في السماء** أي لا يبعد ولا يغيب عنه أقل قليل، هو مثلٌ في القلة فكيف بالزائد المشتمل عليه. **قادر على جميع الممكنات** لأن مقتضى القدرة ذاته ومصحح المقدورية هو الإمكان المشترك بينها فوجب شمول قدرته إياها **على سبيل الاختراع والإنشاء** أي بلا احتذاء مثال. يقال: اخترعه، أي ابتدعه. وأصل الخرع هو الشق، وأنشأ يفعل كذا أي ابتدأ يفعل كذا.

[١٧] **مريد لجميع الكائنات** خيرها وشرّها لأن وقوع ما لا يريده بل يكرهه كما زعمت المعتزلة يستلزم عجزه المنافي للألوهية، **تفرّد بمتقنات الأفعال** بالأفعال المتقنة المحكمة الخالية عن الاختلال، **وأحاسن الأسماء**. وإنما اختار صيغة الفعل أعني تفرّد على متفرّد تنبيهاً على أنه استئنافٌ يدل على اتصاف ذاته بما ذكر من الصفات فإن الإتقان المشير إليه قوله تعالى: ﴿صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيءٍ﴾ يدل على علمه وقدرته وإرادته، كما أن أسماءه الحسنى تُنبىء عن اتصاف المسمى بالكمالات والتبرؤ عن النقائص.

[١٨] **أزلي** هو أعم من القديم لأن إعدام الحوادث أزلية وليست بقديمة؛ وإنما ذكره مع الاستغناء عنه بقديم ليقارنه لفظ **أبدي** فإنهما يذكران غالباً معاً، **توحد بالقدم والبقاء** ربط بالأزلي على طريق الاستئناف بصيغة الفعل توحده بالقدم وذلك لا ينافي كون صفاته الزائدة على ذاته قديمة لأنها ليست مغايرة له، وربط بالأبدي توحده بالبقاء فإنه الباقي بذاته، وما سواه إنما هو باقٍ به وبإرادته.

[19] *Kendisi dışındakilerin yokluk ve fenâsına hükmetti.* Fenâ, varken yok olmaktır ve dolayısıyla mutlak olarak yokluktan daha özeldir. *Mülk O'na aittir.* Bu, birazdan zikredeceği fiilî sıfatlar ve bunlarla ilişkili şeylere bir hazırlıktır. Fiilî sıfatlar, fiillerle ilişkili olduğundan onları fiil sigasında zikretmiştir. *Diriltir ve yok eder. Yübîdü* kelimesi, helak etmek anlamındaki *ibâde* kökünden gelir. *Başlatır ve iade eder, şeyin yaratılışını eksiltir ve artırır.* Bütün bunlar, O'nun meşîeti doğrultusundadır. Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi fiillerden *hiçbir şey O'na zorunlu değildir.* Çünkü O'nun üzerinde bir hâkim yoktur ki O'na bir fiili zorunlu kılsın. Allah bundan yüce ve büyüktür. İlerde öğreneceğin üzere aklın hâkim oluşu yanlıştır. *Yaratma ve emir O'na aittir.* Var etme ve hükmetme O'na aittir. *Dilediği şeyi* kudretiyle *yapar. İstediği şeye* hikmetiyle *hükmeder.* O'nun meşîetini engelleyen ve O'nun hükmünü geri çeviren hiçbir şey yoktur.

[20] *O'nun fiilleri, garazlar ve illetlerle talîl edilemez.* Çünkü failin yaptığı fiilin garazının bulunması, onun başkasıyla yetkinleşmesini gerektirir. Failin fiilinin illetinin bulunması ise onun failliğinde eksik olmasını gerektirir. Bundan [yani Allah'ın fiillerinin garaz ve gayesinin olmamasından] Allah Teâlâ'nın fiillerinde abes bulunması gerekmez. Çünkü O'nun fiilleri, sayısız hikmet ve maslahatları içermektedir ancak bunlar, ne O'nun fiillerinin illetidir ne de O'nun bu fiillerdeki garazıdır. *Rızıkları ve ecelleri ezelde takdir etmiştir.* Yazar, kaderin izlediği kazaya işaret etmiştir. Bize [Eş'arîlere] göre rızık, ister helal, ister haram olsun faydalanılan şeydir. Ecel ise ömür gibi şeyin müddetinin tamamına ve ölüm vakti gibi, şeyin inkıraza uğradığı son vakte söylenir.

[21] Yazarın *"Sonra O, onlara nebîler ve resuller gönderdi."* sözü, nübüvvet bahislerine işarettir. *Sümme* kelimesi mertebe bakımından sonralığı bildirir. Çünkü peygamber gönderme, daha önce zikrettiği tefekkür emrinin dışında, burada işaret ettiği pek çok hükmü kapsar. Tefekkür emrinin akılla bilineceğine dayanarak, *sümme [sonra]* kelimesine mühlet anlamının verilmesi doğru değildir. Çünkü bu, yazara göre yanlıştır. Resul, kendisine kitap verilen nebîdir. Nebî ise Yûşa' peygamber gibi, kendisine kitap verilmeyen bilakis kendinden önceki peygamberin şeriatına tâbi olmayı emreden peygamberdir. *Onları* yani nebîleri ve resulleri *açık mucizelerle ve üstün âyetlerle tasdik etmiştir.* Allah'ın, peygamberleri peygamberlik iddiasında tasdik ettiği şeye, benzerini getirmekten insanları aciz bıraktığı için mucize denirken Allah'ın peygamberleri tasdik ettiğine delâlet eden bir alamet olması nedeniyle de âyet denir. [Metinde âyetlerin sıfatı olarak geçen] *Bâhira*, Ay ışıyıp da onun ışığının yıldızların ışığını bastırmasından gelmekte olup üstün demektir. *Bunun amacı,*

[١٩] **وقضى** أي حكم **على ما عداه بالعدم والفناء** هو العدم الطارئ على الوجود فهو أخصّ من العدم مطلقاً، **له الملك** توطئةً لما يذكره من صفاته الفعلية وما يتعلق بها؛ وإنما ذكرها بصيغ الأفعال لمناسبتها إياها، **يحيي ويبيد** من الإبادة بمعنى الإهلاك. **ويبدئ ويعيد وينقص من خلقه ويزيد** كل ذلك على وفق مشيئته، **لا يجب عليه شيء** من الأفعال كما يزعمه أهل الاعتزال؛ إذ لا حاكم فوقه يوجبه عليه تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، وكون العقل حاكماً باطل كما ستعرفه. **له الخلق والأمر** له الإيجاد والحكم، **يفعل ما يشاء** بقدرته، **ويحكم ما يريد** بحكمته لا مانع لمشيئته ولا رادّ لحكمه.

[٢٠] **لا تُعلّل أفعاله بالأغراض والعلل** لأن ثبوت الغرض للفاعل من فعل يستلزم استكماله بغيره، وثبوت علةٍ لفعله يستلزم نقصانه في فاعليته وليس يلزم من ذلك عبث في أفعاله تعالى لأنها مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى إلا أنها ليست عللاً لأفعاله ولا أغراضاً له منها. **قدّر الأرزاق والآجال في الأزل** أشار به إلى القضاء الذي يتبعه القدر والرزق عندنا ما ينتفع به حلالاً كان أو حراماً، والأجل يُطلق على جميع مدة الشيء كالعمر وعلى آخره الذي ينقرض فيه كوقت الموت.

[٢١] وقوله: **ثم أنه بعث إليهم الأنبياء والرسل** إشارةً إلى مباحث النبوّات، وكلمة «ثم» للتراخي في الرتبة فإن البعثة مشتملة على أحكام كثيرة أشار إليها ههنا سوى الأمر بالتفكر الذي ذكره فيما سبق، ولا يجوز حملها على المهلة بناءً على أن ذلك الأمر يُعرف بالعقل فإنه باطلٌ عند المصنف، والرسول نبيٌّ معه كتاب والنبي غير الرسول من لا كتاب معه بل آمرٌ بمتابعة شرعٍ من قبله كيوشع مثلاً. **مصدقاً لهم** للأنبياء والرسل **بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة** فإن ما يصدّق الله به أنبياءه في دعوى النبوة يسمى معجزة لإعجازه الناس عن الإتيان بمثله، وآيةً أيضاً لكونه علامةً دالة على تصديقه إياهم. والباهرة الغالبة من بهر القمر إذا أضاء حتى غلب ضوؤه ضوء الكواكب **ليدعوهم** بتسكين

Allah'ın ebedî cennet *vaadiyle insanları müjdeleyerek ve* cehennem ateşi *tehdidiyle de insanları korkutarak onları, kendisinin* eksikliklerden *tenzîhine ve* ortaklardan *tevhîdine çağırmalarıdır.* Tevhîd, tenzih içine girdiği halde onu tenzihten ayrı olarak zikretmesinin nedeni, ona verilen önemin fazlalığıdır.

[22] *İnsanlara O'nu bilmeyi* yani varlığını bilmeyi, sıfat ve zât bakımından yetkinlikleri olumlayarak *tazim etmeyi ve* kendilerine peygamber gönderilen insanların nazarî güçlerini yetkinleştirmek için fiil bakımından yetkinlikleri olumlayarak *O'nu yüceltmeyi emretmeleridir.* İnsanların amelî güçlerini yetkinleştirmek için *Allah'ın* insanların fiillerine dair *hükümlerini onlara ulaştırmalarıdır. Böylece Allah peygamberlerle* mükelleflere karşı *delil oluşturdu ve hedefi açıkladı.* Bu sayede insanların mazeretleri tamamıyla tükendi. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "*İnsanların resullerden sonra Allah'a karşı mazeretleri olmasın diye*". Fakat dağ başında yetişip de herhangi bir peygamber davetinin kesinlikle ulaşmadığı kimse, amellerin ve imanın terkinde Eş'arîlere göre mazurdur.

[23] *Sonra onların değer* yani mertebe ve şeref bakımından *en büyüğü, dolunay* yani arzu karanlıklarında yol gösterecek şeriat *bakımından en tamı, nesep bakımından en asili* -çünkü meşhur hadîsin dile getirdiği gibi, Allah Teâlâ, Hz. Peygamberi kabilelerin en asilinden seçmiştir- *en saf tarlası,* dikimliği, *en hoş arazisi,* ekeneği, *en saygın ikâmetgahı* (mahted) yerleşim yeri -metindeki mahted kelimesi, bir yere yerleşme anlamına gelen "hatede bi'l-mekân yahtedu" fiilinden türemiştir. Bu üç nitelikle kastedilen, Mekke'dir. Allah, Mekke'yi şerefli kılmıştır. Kuşkusuz ahlâkın saflığı ve temizliği, niteliklerin hoşluğu ve inceliği, fiillerin güzelliği ve saygınlığında mekânların katkısı vardır. Mekke, müşriklerden en arı beldedir ki müşrikler, necistir ve Allah Teâlâ'nın "*Bu yıldan sonra Mescid-i Haram'a yaklaşmasınlar*" sözüyle Mekke'den kovulmuşlardır. Ayrıca Mekke, Hz. Peygamber (s.a.)'in en hoşlandığı ve en sevdiği beldedir. Çünkü Hz. Peygamber, "Bana, senden daha hoş ve daha sevimli gelen bir yer yok" demiştir. Mekke, Allah nezdinde de en saygın beldedir. Zira Hz. Peygamber "*Sen, Allah'ın en hayırlı ve O'na en sevimli yerisin.*" demiştir.

[24] *Din bakımından en sağlamı ve mille bakımından en adili,* din ve mille, zât bakımından bir ama itibar bakımından farklıdırlar. Çünkü şeriat, kendisine itaat edilmesi bakımından din adını alırken etrafında toplanılması bakımından mille adını alır. Hz. Peygamber'in şeriatı daha sağlam ve daha adildir. Çünkü bu şeriat, necaset yerini kesmenin vâcip oluşu,

الواو **إلى تنزيهه** عن النقائص **وتوحيده** عن الشركاء؛ وخصّ التوحيد بالذكر مع اندراجه في التنزيه لمزيد اهتمامٍ بشأنه.

[٢٢] **ويأمروهم بمعرفته** بمعرفة وجوده **وتعظيمه** بإثبات الكمالات الوصفية الذاتية **وتمجيده** بإثبات الكمالات الفعلية تكميلاً للمبعوث إليهم في قوتهم النظرية **ويبلّغوا أحكامه** المتعلقة بأفعالهم **إليهم** تكميلاً لهم في قوّتهم العملية **مبشّرين ومنذرين بوعده** بنعيمه المقيم، **ووعيده** بنار الجحيم، **فأقام بهم** على المكلّفين **الحجة وأوضح المحجة** فانقطعت بذلك أعذارهم بالكلية؛ قال الله تعالى: ﴿لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾، وأما من نشأ على شاهق جبل ولم تبلغه دعوة نبيٍّ أصلاً فإنه معذورٌ عند الأشاعرة في ترك الأعمال والإيمان أيضاً.

[٢٣] **ثم ختمهم بأجلّهم قدراً** مرتبةً وشرفاً، **وأتمّهم بدراً** شرعاً يُهتدى به في ظلمات الهوى، **وأشرفهم نسباً** فإن الله اصطفاه من أشرف القبائل كما نطق به الحديث المشهور، **وأزكاهم مغرساً** مكان غرس، **وأطيبهم منبتاً** موضع نبات، **وأكرمهم محتداً** مكان إقامة؛ من «حتد بالمكان يحتد» إذا أقام به. والمراد بهذه الثلاثة مكّة شرّفها الله فإن الأماكن لها مدخلٌ في زكاء الأخلاق وطهارتها وطيب الأوصاف ووسامتها وحسن الأفعال وكرامتها، وهي أزكى البلاد عند المشركين الذين هم نجس؛ قد طردوا عنها بقوله تعالى: ﴿فَلاَ يَقْرَبُوا المَسْجِدَ الحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾، وأطيبها وأحبها إلى رسول الله ﷺ لقوله عليه السلام: «ما أطيبكِ من بلد وأحبكِ إلي»، وأكرمها عند الله لقوله عليه السلام: «إنكِ لخير أرض وأحب أرض الله إلى الله»

[٢٤] **وأقومهم ديناً وأعدلهم ملةً** الدين والملّة يتحدان بالذات ويختلفان بالاعتبار فإن الشريعة من حيث أنها تطاع بها تسمى ديناً، ومن حيث أنها يجتمع عليها تسمى ملّة. وإنما كان شرعه أقوم وأعدل لخلوه عن الآصار والتكاليف الشاقة التي كانت على اليهود من وجوب قطع موضع النجاسة

hayızlı kadınla aynı evde gecelemenin haramlığı ve kısasta öldürme şıkkının belirlenmesi gibi Yahudilere yapılması emredilen zor yükümlülüklerden ve Hıristiyanların dininde necis şeylerin yapılması, hayızlı kadınla ilişkiye girilmesi, kısasta af şıkkının belirlenmesi vb. güzel edebi aşan kolaylıklardan arınmıştır.

[25] *Ümmet bakımından en üstünü* (evsat) kelimesi vasat gibi en üstün anlamındadır: "*Böylece sizi ümmetlerin en üstünü kıldık.*"[3] *Kıble bakımından en doğrusu,* en isabetlisidir. Çünkü Kâbe, insanlar için yapılan ilk evdir, mübarektir ve kendisine yönelinenlerin en doğrusudur. *Masumiyet bakımından en güçlüsü,* çünkü peygamberler, masumdurlar. Hz. Peygamber (s.a.) ise masumlukta onların güçlüsüdür. Zira Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'e cinine karşı yardım etmiş ve onun cini ona yalnızca iyiliği emretmiştir. İlmî ve amelî *hikmeti en çok olanı,* nitekim onun yaşantısını inceleyen kimselere yaşantısı bunu gösterir. *Allah'tan gelen yardım bakımından en üstünü,* çünkü ona, bir aylık mesafeden (düşmanların kalbine) korku salma özelliği verilmiştir. Allah Teâlâ şöyle demiştir: "*Allah sana büyük bir yardım*" yani son derece büyük ve üstün bir yardım "*verecektir.*"[4]

[26] Rivayette meşhur olduğu üzere *insanlığın efendisi, karaya ve kırmızıya* yani Araba ve Aceme -insanlara ve cinlere de denilmiştir- *gönderilen, kıyamet günü şefaat eden ve şefaati kabul edilen,* müşeffa' kelimesi şefaati kabul edilen demektir. *Şeffa'tühû* denilir ve bu, "şefaatini kabul ettim" demektir. *Allah'ın sevgilisi,* "*De ki, eğer Allah'ı seviyorsanız, bana tâbi olun ki Allah da sizi sevsin*"[5] *Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Abdullah b. Abdülmuttalib b. Hâşim'le peygamberleri sonlandırdı.* Hz. Peygamber'e (s.a.) Ebu'l-Kâsım künyesi verilmiştir. Bunun nedeni ya Kâsım'ın onun en büyük çocuğu olmasıdır ya da onun insanlara dinlerinde ve dünyalarında paylarını taksim etmesidir. İkinci durumda (Ebu'l-Kâsım yani Kasım'ın babası ifadesinde) "baba"nın zikredilmesi, taksim işinde abartıdır.

[27] *Onunla birlikte Allah,* bu cümle, "onları sonlandırdı" cümlesine atıftır ve Hz. Peygamber'in peygamberliğini gösteren en açık mucizesine işaret eder. Çünkü bu mucize, bütün zamanlarda, bütün mekânlarda ve bütün dillerde varlığını sürdürür. *Arapça ve açık* yani icâzı açık veya hükümleri açıklayan *bir kitap indirdi.* Mübîn kelimesi, açık olmak veya açıklamak anlamındaki "ebâne" kelimesinden gelir. *Böylece kullarının dinini kemale erdirdi, onlar üzerindeki nimetini tamamladı ve onlara din olarak İslam'ı uygun gördü.* Bu cümle, "*Bugün sizin dininizi kemale erdirdim.*"[6] âyetinden alınmıştır. *Kerîm* yani hoşnut olunan, sayısız menfaatleri kuşatan *bir kitap,* -"Arapça kitap" ifadesinden bedeldir- *ve kadîm* çünkü Allah Teâlâ'nın kelâmı, asla hâdislik barındırmayan hakiki sıfatlarındandır, *bir Kur'ân* yani okunan; *gayeler* -bu gayeler, surelerin sonlarıdır-

وحرمة البيتوتة مع الحائض في بيتٍ واحد وتعيّن القود وعن التخفيف المفرط المفوّت لمحاسن الآداب الذي كان في دين النصارى من مخامرة النجاسات ومباضعة الحيض وتعيّن العفو في القصاص إلى غير ذلك.

[٢٥] **وأوسطهم أمةً** الأوسط كالوسط بمعنى الأفضل ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾، **وأسدّهم** أصوبهم **قبلةً** فإن الكعبة أول بيتٍ وُضع للناس مباركاً وأسدّ ما استُقبل إليه. **وأشدّهم عصمةً** فإن الأنبياء معصومون، وكان عليه الصلاة والسلام أشدّهم وأقواهم في العصمة لأن الله تعالى أعانه على قرينه من الجن فلم يأمره إلا بخير. **وأكثرهم حكمةً** علميةً وعمليةً كما تشهد به سيرته لمن تتبّعها. **وأعزهم نصرةً** فإنه خصّ بالرعب مسيرة شهر؛ قال تعالى: ﴿وَيَنصُرَكَ اللهُ نَصْراً عَزِيزاً﴾ أي بالغاً في العز والغلبة.

[٢٦] **سيد البشر** كما اشتهر في الخبر **المبعوث إلى الأسود والأحمر** إلى العرب والعجم، وقيل: إلى الإنس والجن. **الشفيع المشفع** المقبول الشفاعة؛ يقال: شفعتُه، أي قبلتُ شفاعته. **يوم المحشِر** بكسر الشين من حشر يحشر ويحشر. **حبيب الله** ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ﴾، **أبي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم** كُنّي ﷺ بأبي القاسم إما لأن القاسم أكبر أولاده، وإما لأنه يقسم للناس حظوظهم في دينهم ودنياهم، وذِكر الأب حينئذٍ مبالغةٌ في مباشرة القسمة.

[٢٧] **وأنزل معه** عطف على ختمهم وإشارة إلى أظهر معجزاته الدالّة على نبوّته فإن الباقي على وجه كل زمان والدائر على كل لسان بكل مكان، **كتاباً عربياً مبيناً** أي ظاهراً إعجازه أو مُظهراً للأحكام، من أبان بمعنى ظهر أو أظهر، **فأكمل لعباده دينهم وأتمّ عليهم نعمته ورضي لهم الإسلام ديناً** مأخوذٌ من قوله تعالى: ﴿اليَومَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ الآية. **كتاباً** بدل من كتاباً عربياً، **كريماً** مرضياً جامعاً لمنافع لا تُستقصى، **وقرآناً** مقروءاً، **قديماً** لأن كلامه تعالى من صفاته الحقيقية التي لا مجال للحدوث فيها، **ذاغايات** هي أواخر السور،

ve duraklar sahibi -bu duraklar, âyetlerin fasıllarıdır- *kalplerde korunan* ve göğüslerde taşınan, *dillerde okunan ve Mushaflarda yazılan* Kur'ân'ı, kadîmlikle niteledi.

[28] Sonra da Kur'ân'ın, bu nazmedilen ibareler olduğuna delâlet eden şeyi açıkladı. Nitekim bu, selefin görüşüdür, çünkü onlar, şöyle demiştir: Ezberleme, okuma ve yazma, hâdistir, fakat bunların taalluk ettiği şey yani ezberlenen, okunan ve yazılan, kadîmdir. "Kelime ve harflerin sıralanışı ve bitme ve durma durumlarının, hâdisliğe delâlet eden şeylerden olduğu" tevehhümü ise yanlıştır. Çünkü bunun nedeni, okuma araçlarındaki kusurdur. "Kadîm, Allah Teâlâ'nın zâtıyla kâim olan bir anlamdır ve bu hâdis ibarelerle ifade edilmiştir." şeklinde şeyh Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'den nakledilen meşhur görüşe gelince bunun, nakledenin hatası olduğu ve bu hatanın da anlam lafzının, lafzın mukabili olan şey ile başkasında kâim olan şey arasında ortak bir lafız olmasından kaynaklandığı söylenilmiştir. İnşallah bu, ilerde daha fazla açıklanacaktır.

[29] *Önünden ve ardından bâtıl geçemez.* Batıl, hiçbir yönden ona yol bulamaz. Fakat özellikle bu iki yön zikredilmiştir, çünkü bir kimseye gelen bir şey, genellikle önünden ya da ardından gelir. *Ona nesh giremez,* yani onun hükmü, Hz. Peygamber'in (s.a.) zamanından sonra sona ermez. Bunun nedeni, vahyin kesilmesi ve onun hükümlerinin kıyamet gününe değin sürmesidir. Yahudilerin Tevrat'ın kelimelerine yaptıkları gibi Kur'ân'ın kelimelerinin yerlerinin değiştirilmesi suretiyle *Onun aslında ve* Hıristiyanların Allah'ın İncil'de kendilerine indirdiği ve "Allah, İsâ'yı bakire bir genç kızdan doğurmuştur" yani İsâ'yı ondan doğan biri yapmıştır sözünün vurgusunu değiştirmelerinde olduğu gibi söz gelişi irâbının veya vurgusunun değiştirilmesi suretiyle *vasfında hiçbir tahrif yoktur.* Kur'ân'a kesinlikle tahrif girmemesinin nedeni, Allah Teâlâ'nın "*onu koruyacak da biziz*" sözüdür.

[30] *Allah, Hz. Peygamber'in ömrünü sona erdirdiğinde* -bu, imâmet bahislerine işarettir. Çünkü imâmet, her ne kadar dinin furûundan olsa da bid'atlere ve kendi arzularına tâbi olan kimselerin hurafelerini def etmek ve yeterli bilgiye sahip olmayanları, hidayet rehberi imâmlar hakkında kötü bir inanca sevk etmemek için hidayet rehberi imâmları onların karalamalarından korumak amacıyla dinin usulü arasına katılmıştır- *O'nun ashâbı, içlerinden en değerlisini, en takvalısını ve O'nun halifesi olmaya en hak sahibi ve en layık olanı* yani Ebûbekir'i (r.a.) *imâm seçmekte uzlaşmıştır.* Hz. Ebûbekir ashâbın en değerlisi ve en takvalısıdır zira onun hakkında "*cehennem ateşinden en takvalı olan sakınacaktır*" âyeti indirilmiş ve böylece ashâbın Allah katında en değerlisinin onların takvalısı olduğu bilinmiştir. Yazar, onun imâmetinin

ومواقف هي فواصل الآيات، **محفوظاً في القلوب** ويروى في الصدور، **مقروءاً بالألسن مكتوباً في المصاحف** وصف القرآن بالقِدَم.

[٢٨] ثم صرّح بما يدل على أن هذه العبارات المنظومة كما هو مذهب السلف حيث قالوا: إن الحفظ والقراءة والكتابة حادثة لكن متعلقها -أعني المحفوظ والمقروء والمكتوب- قديم، وما يتوهم من أن ترتّب الكلمات والحروف وعروض الانتهاء والوقوف مما يدل على الحدوث فباطل لأن ذلك لقصورٍ في آلات القراءة. وأما ما اشتُهر عن الشيخ أبي الحسن الأشعري من أن القديم معنىً قائم بذاته تعالى قد عبّر عنه بهذه العبارات الحادثة؛ فقد قيل: إنه غلطٌ من الناقل منشؤه اشتراك لفظ المعنى بين ما يقابل اللفظ وبين ما يقوم بغيره، وسيزداد ذلك وضوحاً فيما بعد إن شاء الله تعالى.

[٢٩] **لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه** لا يجد إليه الباطل سبيلاً من جهةٍ من الجهات؛ إلا أنه خصّ هاتين الجهتين لأن من يأتي شيئاً يأتيه غالباً من قدّامه أو من خلفه، **ولا يتطرّق إليه نسخ** أي لا ينتهي حكمه بعد زمانه عليه السلام وذلك لانقطاع الوحي وتقرّر أحكامه إلى يوم القيامة، **ولا تحريف في أصله** بأن تبدّل كلماته عن مواضعها كما فعلت اليهود بكلم التوراة، **أو وصفه** بأن يغيّر مثلاً إعرابه أو تشديده كما غيّرت النصارى تشديد ما أُنزل إليهم في الإنجيل من قوله: ولد الله عيسى من جاريةٍ عذراء، أي جعله متولداً منها. وإنما لم يتطرّق إلى القرآن تحريفٌ أصلاً لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾

[٣٠] **ولما توفاه** إشارة إلى مباحث الإمامة فإنها وإن كانت من فروع الدين إلا أنها ألحقت بأصوله دفعاً لخرافات أهل البدع والأهواء وصوناً للأئمة المهديين عن مطاعنهم كيلا يفضي بالقاصرين إلى سوء اعتقادٍ فيهم، **وفق أصحابه لنصب أكرمهم وأتقاهم** يعني أبا بكر رضي الله عنه إذ قد نزل فيه ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الأَتْقَى﴾ وقد علم أن أكرمهم عند الله أتقاهم، وأشار إلى أن انعقاد إمامته كان

biat ve icmâ ile kesinleştiğine işaret etmiştir. Ebûbekir hilafete en hak sahibi ve en layıktır, zira Hz. Peygamber (s.a.) hayattayken Ebûbekir'i namaz imâmlığında kendi halifesi yapmıştır.

[31] *O da dinin temellerini kesinleştirmiş,* sağlamlaştırmış, *döşemiş,* yaymış ve pürüzlerini gidermiştir. Bunlardan biri, Hz. Peygamber'in (s.a.) duasının kendilerini yatıştırdığını ama Ebûbekir'in duasının böyle olmadığını[7] gerekçe göstererek zekât vermeyi reddedenlerin defedilmesindeki kararlılığıdır. *Duvarlarını yükseltmiş ve uzatmış (şeyyede)* -şeyyede'l-binâ denir ve uzattı anlamı kastedilir- *eğikliği (evd) düzeltmiş ve yarığı (fetk) kapatmış* -evd kelimesi, eğiklik ve rataka kelimesi de yarmak anlamına gelen fetk kelimesinin zıddıdır- *dağınıklığı toplamış (lemme)* -"lemme Allâhu şa'sehû" sözü, Allah onun dağınık işlerini düzenleyip toparladı demektir- *boşluğu,* deliği *kapadı. Onların din ve dünya işini üstlenmeye kâdir (eyyid) oldu.* -eyyid kelimesi seyyid vezninde olup güçlü anlamına gelir.- *Baştan sona her biri için maslahatları gerçekleştirdi ve mefsedetleri uzaklaştırdı,* def etti. Mefsedetlerin definde halifeliği sırasında yalancı Müseylime'yi öldürmesi ona yeter.

[32] *Ondan sonra gelen* râşid halifeler *ise onun tarzına tâbi oldu, onun adımlarını izledi ve onun sürecini,* yolunu *benimsedi. Böylece küstah zorbaları (utâtü'l-cebâbira) kahrettiler* -metindeki *'utât* kelimesi, *âtî* kelimesinin çoğulu olup haddi aşan demektir; *cebâbira* kelimesi ise *cebbâr* kelimesinin çoğulu olup öfkesinden öldüren demektir- *ve kisraların (ekâsira) boyunlarını kırdılar. Ekâsira* kelimesi, *kisrâ* veya *kesrâ* kelimesinin çoğulu olup *Hüsrev* kelimesinin Arapçalaştırılmış halidir ve Fars krallarının unvanıdır. *Böylece O'nun diniyle ufukları aydınlattılar ve* ufuklar da onunla *bütünüyle aydınlandı. Doğuları ve batıları mârifetlerle,* gerçek bilgi ve inançlarla, hoşnut olunan *güzel fiillerle ve* saf *ahlâkî niteliklerle süslediler. Görünen fasıklıkları,* -fasıklık, itaatten çıkmak demektir- *ve tembelliği (bitâlet) -bitâlet*, önemli işlerin ihmaline sebep olan tembellik demektir- *gizli zeyğ, cehalet, hayret ve dalaletleri temizlediler. Zeyğ*, sapkın ve bâtıl inançlara meyletmek demektir. Hayret, hak ile bâtıl arasında tereddüt etmek demektir. Dalâlet ise matluba götürmeyen şeyin ardına düşmek demektir.

[33] *Allah, bir yıldız doğup kaydığı müddetçe onun geçmiş cefasına* yani bâtılı yok edip ortadan kaldırmak için geçmişte çektiği sıkıntı ve ezasına *eşit,* denk *ve güzel yeterliliğine* yani hakkın izharı ve yüceltilmesindeki fayda ve kifayetine *benzer bir rahmetle ona, hidayet yıldızları ve karanlık kandilleri olan*

بالبيعة والإجماع، وأحقّهم بخلافته وأولاهم فإنه ﷺ جعله خليفةً له في إمامة الصلاة حال حياته.

[٣١] فأبرم قواعد الدين أحكمها، ومهّد بسطها ووطأها؛ من ذلك تصلبه في دفع مانعي الزكاة معللين بأن صلاته ﷺ كانت سكناً لهم دون صلاته، ورفع مبانيه وشيّد يقال: شيّد البناء طوّله. وأقام الأود ورتق الفتق الأود الاعوجاج، والرتق ضد الفتق وهو الشق، ولَمَّ الشعث يقال: لَمَّ اللهُ شعثه، أي أصلح وجمع ما تفرّق من أموره، وسدّ الثلمة الخلل، وقام قيام الأيد بأمر دينهم ودنياهم الأيد بوزن السيد هو القوي، وجلب المصالح جذبها، ودرأ المفاسد دفعها، لأولاهم وأخراهم وكفاه في دفع المفاسد أن قتل مسيلمة الكذاب في خلافته.

[٣٢] وتبع من بعده من الخلفاء الراشدين، سيرته واقتفى اتّبع، أثره هو بتحريك الثاء ما بقي من رسم الشيء، والتزم وتيرته طريقته، فجبروا فقهروا، عتاة الجبابرة هما جمع العاتي وهو المتجاوز الحد، وجمع الجبار وهو الذي يقتل على الغضب، وكسروا أعناق الأكاسرة جمع كَسرى بفتح الكاف وكسرها، معرّب «خسرو» وهو لقب ملوك الفرس. حتى أضاؤوا بدينه الآفاق وأشرقت الآفاق بذلك، كل الإشراق وزيّنوا المغارب والمشارق بالمعارف بالعلوم والاعتقادات الحقة، ومحاسن الأفعال المرضية، ومكارم الأخلاق الزكية، وطهّروا من التطهير، الظواهر من الفسوق من الخروج عن الطاعة، والبِطالة بكسر الباء وهي الكسالة المؤدّية إلى إهمال المهمات، والبواطن من الزيغ وهو الميل إلى العقائد الزائفة الباطلة، والجهالة والحيرة وهي التردد بين الحق والباطل، والضلالة وهي سلوك ما لا يوصل إلى المطلوب.

[٣٣] صلى الله عليه صلاةً تكافئ تماثل، سابق بلائه سابق مشقته وعنائه في إزهاق الباطل وإفنائه، وتضاهي تشابه، حسن غنائه نفعه وكفايته في إظهار الحق وإعلائه، ما طلع نجم وهوى وعلى آله نجوم الهدى ومصابيح الدّجى يُهتدى بهم في

yani fikir yollarında ve amel konaklarında insanlara rehberlik eden *âline ve* vatanlarından kalkıp *O'na hicret eden veya* kendi yurtlarında *O'na yardım edip onu barındıran bütün ashâbına rahmet etsin ve* ona, âline ve ashâbına *çokça selam etsin.*

[34] *Şimdi* -kitabı yazmaya sevk eden şeyi açıklamaya başladı- *her türün yetkinliği* yani meydana geldikten ve onu tür yapan şey sayesinde bir tür olarak yetkinleştikten -ki buna mutlak olarak ilk yetkinlik denir- sonraki yetkinliği, *ona özgü sıfatlarının meydana gelmesi ve kendisinden amaçlanan eserlerinin çıkmasıyladır.* Bu yetkinliğe, ikinci yetkinlik denir. Îcî, bu yetkinliğin iki kısım olduğuna işaret etmiştir. Birincisi, türe özgü olup türle kâim olan ve ondan çıkmayan kısımdır. Buna örnek, insan için bilgidir. İkincisi ise türden çıkan ve özel olarak ondan amaçlanan, dolayısıyla da ona özgü olan eserlerdir. Buna örnek ise insan için yazma ve kılıç için keskinliktir. *Bu* zikredilen *şeyin* yani ikinci yetkinliğin *fazlalığı ve eksikliği bakımından da onun* yani o türün *fertlerinin bir kısmı diğerinden daha üstün olur. Üstünlük öyle bir dereceye varır ki, fertlerden biri, bin fert sayılır.*

(Şiir)

Şeref bakımından farklı olup da bin ferdin bir fert sayıldığı insanlar gibisini görmedim.

[35] *Hatta bir fert gök ve diğeri yer sayılır.*

(Şiir)

İnsanlar yerdir tam anlamıyla; sen onlar üstünde semasın.

[36] Türlerin kendi aralarında ortak oldukları şeylerde birbirlerinden üstünlüklerine gelince bu, onların özelliklerini ve onlardan kastedilen eserleri doğuran türleştirenlerin üstünlükleri bakımındandır. Nitekim yazar şu sözüyle buna işaret etmiştir: *İnsan, yerde* yani mekânda *ve* bir yer kaplayanın bulunmadığı *fezâda bulunmakta diğer cisimlere; beslenme, büyüme ve gelişmede bitkilere; solunumla yaşama, irâdî hareket ve duyumsamasında ise dilsiz hayvanlara ortaktır.* İnsan ile diğerleri arasında ortak olan bu durumlar, onun insan olması bakımından yetkinliği değildir. Aksine bunlar, mutlak olarak cismin veya büyüyen cismin veya hayvanın yetkinlikleridir. İnsan, zikredilen durumlarda kendisine ortak olan bu şeylerden *ancak sahip olduğu düşünme gücüyle* -ki bu güç, onu türleştiren ilk yetkinliktir- *ve düşünme gücünü izleyen* ikinci yetkinlikler olan -ki

مسالك الأفكار ومنازل الأعمال، **وعلى جميع أصحابه ممن هاجر إليه** من أوطانه، **أو نصر وآوى** في مكانه، **وسلّم** عليه وعلى آله وأصحابه، **تسليماً كثيراً**.

[٣٤] **وبعد** شرع يبيّن الباعث على تأليف الكتاب. **فإن كمال كل نوع** يعني أن كماله بعد تحصّله وتكمّله نوعاً بمنوّعه المُسمّى كمالاً أول على الإطلاق إنما هو **بحصول صفاته الخاصة به وصدور آثاره المقصودة منه**.ويسمى هذا الكمال كمالاً ثانياً، وأشار إلى أنه قسمان؛ أحدهما صفاتٌ تخصه قائمة به غير صادرةٍ عنه كالعلم للإنسان مثلاً، والثاني آثارٌ صادرةٌ عنه مقصودةٌ منه بخصوصه فتختص به أيضاً كالكتابة الصادرة عنه وكالمضاء للسيف، **وبحسب زيادة. ذلك** المذكور أعني الكمال الثاني **ونقصانه بفضل بعض أفراده** أي أفراد ذلك النوع، **بعضاً إلى أن يعدّ واحدهم بألف**.

(شعر)

ولم أرَ أمثال الرجال تفاوتت إلى المجد حتى عدّ ألف بواحد

[٣٥] **بل يعد أحدهم سماءً والآخر أرضاً**

(شعر)

الناس أرض بكل أرض، وأنت من فوقهم سماء.

[٣٦] وأما تفاضل الأنواع فيما بينها؛ فبحسب تفاضل منوّعاتها المستتبعة لخواصها وآثارها المقصودة منها كما أشار إليه بقوله: **والإنسان مشاركٌ لسائر الأجسام في الحصول في الحيز** في المكان، **والفضاء** الخالي عن المتحيز، **وللنباتات في الاغتذاء والنشوء والنماء، وللحيوانات العجم في حياته بأنفاسه وحركته بالإدارة وإحساسه**. وهذه الأمور المشتركة بينه وبين غيره ليست كمالاً له من حيث أنه إنسان بل إنما هي للجسم مطلقاً أو للجسم النامي أو للحيوان. **وإنما يتميز** الإنسان عن هذه الأمور المشاركة إياه فيما ذكر **بما أُعطي من القوة النطقية** التي هي كماله الأول المنوّع إياه **وما يتبعها** من الكمالات الثانية التي بها تتفاضل

insan fertleri bu ikinci yetkinlikler sayesinde birbirlerinden üstün olurlar- *akıl* yani insanın mâkulleri idrake istidadı; *zorunlu bilgiler,* -bunlar insanda duyuların kullanımı, duyulurların idraki ve duyulurlar arasındaki ortaklık ve farklılıkları fark etmesiyle insanda meydana gelir- *nazar ve istidlâle ehil olması* ve bununla yetkinlik derecelerinde yükselmesi *ve mümkün ve imkânsız olanı bilmesiyle ayrışır. Öyleyse insanın* en şerefli ve en üstün *yetkinliği* ancak ilk *mâkulleri akletmesi ve* bu mâkuller sayesinde *bilinmeyenleri elde etmesiyledir.* Her ne kadar salih amellerin ardından gelen güzel ahlâk insanın dikkate alınan bir yetkinliği olsa da bilgisel yetkinlikler, daha yüksek ve daha yücedir. Çünkü insanın Allah'ı bilmesi gibi bir yetkinliği yoktur.

[37] *İlimler ise kısım kısım ve pek çoktur. Onların tamamını kuşatmak zor veya müteazzirdir.*[8] *Bundan dolayı* yani kuşatmanın zorluğundan hatta müteazzir oluşundan dolayı *ilim ehli, çeşitli zümrelere* fırkalara *ayrılmış ve işi aralarında kitaplara (züber) ayırmışladır,* yani bölmüşlerdir. *Züber* kelimesi, *zübre* kelimesinin çoğulu olup demir vb. şeylerin parçası anlamına gelir. Fakat kelime, *zübür* olarak okunursa bu durumda *zebûr* kelimesinin çoğulu olup kitap anlamına gelir. Bu takdirde cümlenin anlamı şöyledir: Onlar, ilim işini üstlendiler ve bu husustaki işlerini, sınıfları farklı *menkûl ile* uçları ayrı *mâkul ve* yanlara sarkan *meyveler/furû ile* damarları birbirine karışmış *kökler/asıllar arasında* dolaşan muhtelif parçalara veya farklı kitaplara ayırarak ilmi talep ettiler. *Onların* ilimleri elde etmedeki *hali farklılaştı* -bu cümle yukarıda "ayrılmış" yüklemine atıftır- *ve ilim adamları,* ilimlerin mertebelerinde yükselmede *birbirlerinden üstün oldular. Öyle ki, İbn Abbâs* –Allah ondan ve babasından razı olsun- *ilim adamlarının dereceleri hakkında şöyle demiştir: İlim adamlarının beş yüz derecesi vardır ve* o derecelerden *iki derece arasında beş yüz yıllık mesafe bulunur.* Kastedilen, bu sayıyla sınırlama değil, çokluğun tasviridir.

[38] *Büyük imâmlardan ve ümmetin alimlerinden (ahbâr) biri,* [*ahbâr* kelimesinin tekili olan] *hibr* veya *habr* kelimesi, sözü ustaca söyleyen ve süsleyen alim demektir. *"Ümmetin ihtilafı rahmettir." şeklindeki meşhur haber ve nakledilen (me'sûr) hadisin* -*me'sûr* kelimesi, sözü bir başkasından naklen aktardığında söylenen *esertü'l-hadîs* ifadesinden gelir- *anlamı hakkında şöyle demiştir:* Hz. Peygamber (s.a.) ümmetinin ihtilafıyla *onların ilimlerdeki çabalarının farklılığını kastetmiştir.* Söz konusu imâmın sözü ve ardından gelenler, bu ihtilafın ayrıntısıdır yani onun şu sözleri: *Dolayısıyla birinin çabası* fiillere ilişkin hükümlerin tespiti için *fıkıhtadır, diğerininki* inançların korunması için *kelâmdadır.* Böylece ikisi sayesinde ahirete dair işler ve insan türünü kâim kılan adalet kanunu düzenlenir. *Nitekim mesleklerin*

أفراده بعضها عن بعض **من العقل** أي استعداده لإدراك المعقولات، **والعلوم الضرورية** الحاصلة له باستعمال الحواس وإدراك المحسوسات والتنبّه لما بينها من المشاركات والمباينات **وأهليته للنظر والاستدلال** وترقّيه بذلك في درجات الكمال **وعلمه بما أمكن واستحال، فإذاً كماله** الأشرف الأعلى إنما هو **بتعقل المعقولات** الأولى **واكتساب المجهولات** منها. وإن كانت الأخلاق الحسنة التابعة للأعمال الصالحة كمالاً له مُعتدّاً به أيضاً لكن الكمالات العلمية أرفع وأسنى؛ إذ لا كمال له كمعرفته تعالى.

[٣٧] **والعلوم متشعّبة متكثّرة والإحاطة بجملتها متعسّرة أو متعذّرة فلذلك** أي فلتعسر الإحاطة بل لتعذرها، **افترق أهل العلم زمراً** فرقاً **وتقطّعوا** أي تقسّموا، **أمرهم بينهم زبَراً** هو بفتح الباء جمع زبرة وهي القطعة من الحديد ونحوها وبضمها، جمع زبور بمعنى الكتاب؛ أي اتخذوا أمر العلم وطلبهم إياه فيما بينهم قطعاً مختلفة أو كتباً متفاوتة، دائراً أمرهم فيه **بين منقولٍ** متخالف الأصناف **ومعقولٍ** متباين الأطراف **وفروعٍ** متدانية الجنوب **وأصولٍ** متشابكة العروق. **وتفاوتٍ** عطف على افتراق **حالهم** في اقتناء العلوم **وتفاضل رجالهم** في الترقي إلى مراتبها، **إلى أن قال ابن عباس** رضي الله عنهما **في درجاتهم: إنها خمسمائة درجة ما بين الدرجتين** من تلك الدرج **مسيرة خمسمائة عام**، والمراد تصوير الكثرة لا الحصر في هذه العدّة.

[٣٨] **وقال بعض أكابر الأئمة وأحبار الأمة**؛ الحِبر بالكسر والفتح العالم الذي يحبّر الكلام ويزيّنه **في** بيان **معنى الخبر المشهور والحديث المأثور** المروي من أثرت الحديث إذا ذكرته عن غيرك: **«اختلاف أمتي رحمة»** عطف بيانٍ للخبر. وقوله: **يعني** أي يريد الرسول ﷺ باختلاف أمته **اختلاف هممهم في العلوم**. مقول ذلك البعض، وما بعده تفصيلٌ لذلك الاختلاف أعني قوله: **فهمة واحدٍ في الفقه** لضبط الأحكام المتعلقة بالأفعال، **وهمة آخرٍ في الكلام** لحفظ العقائد فينتظم بهما أمر المعاد وقانون العدل المقيم للنوع. **كما اختلفت همم أصحاب الحِرَف**

ve sanatların *erbabı da ihtilaf etmiştir.* Onlardan *her biri bir mesleği* veya sanatı *icra eder ve bu sayede* o düzene yardımcı olan dünya hayatındaki *düzen tamamlanır.* Bu ihtilafın da rahmet olduğu kapalı değildir, fakat burada ikincil ve ardıl olarak zikredilmektedir.

[39] Zikredildiği gibi ilimlerin tamamını kuşatmak müteazzir olduğuna göre *akıl sahibi kimsenin yapması gereken şey, daha önemli ve faydası daha tam olanla uğraşmasıdır. Bu* zikredildiği gibidir. *İlimlerin* mertebe ve makam bakımından *en yükseği,* fazilet ve derece bakımından *en üstünü, en faydalısı, en kazançlısı ve çabayı yoğunlaştırmaya, kendini adamaya (ilkâi'ş-şerâşir aleyha) Elkâ aleyhi şerâşirahû* denilir ve bununla "hırsı ve sevgisiyle kendini bütünüyle ona adadı" anlamı kastedilir. *Şerâşir* ifadesi asıl itibariyle *şerşera* kelimesinin çoğulu olup "ağırlıklar" demektir; *uğrunda nefsi yormaya* ve nefsi ona alıştırmaya *ve zaman sarf etmeye en layığı, Yaratıcı'nın varlığını ve* ulûhiyette *birliğini ispat etmeyi, O'nu cisimlere benzerlikten tenzih etmeyi* -yazar, arazları zikretmemiştir, çünkü Allah'ın arazlara benzerliği vehmedilmez- *O'nun celâl ve ikram sıfatlarıyla* yani azamet ve ihlaslı kullarına ihsan sıfatlarıyla veya olumsuz ve olumlu sıfatlarla veya kahır ve lütuf sıfatlarıyla *nitelendiğini ve İslâm'ın temeli* hatta ulûhiyetten sonraki en şerefli mertebe *olan peygamberliğin ispatını üstlenen kelâm ilmidir.*

[40] Şeriatlar ve hükümler bu ilme dayanır. Yani şer'î ilimler ve fıkhî hükümler kelâm ilmi üzerine kurulur. Çünkü Yaratıcı'nın varlığı sıfatlarıyla birlikte sâbit olmasaydı ne tefsîr ve hadîs ilmi ne de fıkıh ve fıkıh usûlü ilmi düşünülebilirdi. *Ahiret gününe imanda taklit derecesinden kesinlik derecesine yükseliş, bu ilimle [kelâm] olur. Bu* kesinlik *ise* dünyada *hidayet ve muvaffakiyetin ve* ahirette *başarı ve kurtuluşun sebebidir.* Dolayısıyla bu ilme her bakımdan itina göstermek gerekir.

[41] *Bu ilim, bizim zamanımızda umursanmaz* yani arkaya atılıp unutulmuş bir şey *oldu ve onu talep etmek, çoğunluk nezdinde, görülmemiş* tuhaf *bir şey haline geldi.* Uydurma bir iş denildi. *İnsanlar arasında ondan* yani kelâm ilminden *yalnızca az bir şey kaldı. Onunla nadiren ilgilenenlerin bakışının gayesi ise kil u kâldir. Kîl* [denildi] ve *kâl* [dedi] iki fiildir. Anlam şudur: Kelâmla nadiren uğraşanların bakışının yükseldiği son nokta, dirayete yönelmeksizin ve rivayette derinlemesine düşünmeksizin belirli veya belirsiz bir şahıstan nakilden

والصناعات ليقوم كل واحدٍ منهم بحرفة أو صناعة فيتم النظام في المعاش المُعيّن لذلك الانتظام، وهذا الاختلاف أيضاً رحمة كما لا يخفى لكنه مذكورٌ ههنا تبعاً ونظيراً.

[٣٩] وإذا كان الأمر على ما ذكر من تعذر الإحاطة بجملة العلوم فإذاً الواجب على العاقل الاشتغال بالأهم وما الفائدة فيه أتمّ. هذا كما ذكر،.وإنّ أرفع العلوم مرتبةً ومنقبةً وأعلاها فضيلةً ودرجةً وأنفعها فائدةً وأجداها عائدةً وأحراها أي أجدرها بعقد الهمة بها وإلقاء الشراشر عليها يقال: ألقى عليه شراشره، أي نفسه بالكلية حرصاً ومحبةً وهي في الأصل بمعنى الأثقال جمع شرشرة، وآداب النفس إتعابها فيها وتعويدها بها وصرف الزمان إليها علم الكلام المتكفّل بإثبات الصانع وتوحيده في الألوهية، وتنزيهه عن مشابهة الأجسام ترك الأعراض؛ إذ لا يتوهم مشابهته إياها واتصافه بصفات الجلال والإكرام أي بصفات العظمة والإحسان إلى المخلصين من عباده، أو بالصفات السلبية والثبوتية، أو القهر واللطف وإثبات النبوة التي هي أساس الإسلام، بل لا مرتبة أشرف منها بعد الألوهية.

[٤٠] وعليه مبنى الشرائع والأحكام أي وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية والأحكام الفقهية؛ إذ لولا ثبوت الصانع بصفاته لم يتصوّر علم التفسير والحديث ولا علم الفقه وأصوله، وبه يترقّى في الإيمان باليوم الآخر من درجة التقليد إلى درجة الإيقان، وذلك الإيقان هو السبب للهدى والنجاح في الدنيا والفوز والفلاح في العقبى فوجب أن يُعتنى بهذا العلم كل الاعتناء.

[٤١] وأنه في زماننا هذا قد اتخذ ظهرياً أي أمراً منسيّاً قد أُلقي وراء الظهر، وصار طلبه عند الأكثرين شيئاً فرياً بديعاً عجيباً. وقيل: مصنوعاً مختلفاً لم يبقَ منه من علم الكلام بين الناس إلا قليل ومطمح نظر من يشتغل به على الندرة، قال: وقيل: هما فعلان والمعنى أن منتهى ما يرتفع إليه نظر من يشتغل به نادراً هو النقل عن شخصٍ مُعيّن أو مجهول من غير التفاتٍ إلى درايةٍ واستبصارٍ في

ibarettir. *Bu nedenle günümüz talebelerini tedkîk talebine yöneltmemiz ve onları bu ilimde tahkîk yollarına sokmamız gerekti. Ben, bu ilimde yazılıp da bana ulaşan kitapları mütalaa ettim ve onlar içinde* görüşlere yönelik arzulardan kaynaklanan hastalıklardan dolayı *hastaya şifa veya* itikâdî matlupların kaybı ve onlara duyulan özlemden kaynaklanan susuzluk harareti nedeniyle *susamışa su (ravâ/rivâ)* veya susuzluk giderici *olanını görmedim.* Cevherî *Sıhâh*'ta şöyle der: *Ravâ* kelimesi, tatlı su demektir, *rivâ* kelimesi, [suya kanmış anlamına gelen] *reyyân* kelimesinin çoğuludur ve *ruvâ* kelimesi ise güzel görünüş demektir. *Özellikle de (siyyemâ)* -*siyyemâ* kelimesinin başındaki *lâ* harfini bu şekilde çok kullanıldığından dolayı gizlemiştir. Hal cümlesi olan -yani *himmetler, yetersizdir;* sözü, halin zaman zarfına yakınlığına bakılarak zarf olarak yorumlanır. Dolayısıyla *mâ* mevsûlünün sılası olması mümkündür. Bu, anlama yönelme ve lafzın zahirinin gerektirdiği şeyden yüz çevirme kabilindendir. Yani bu kitaplarla şifanın ve suya kanmanın gerçekleşmesi, yalnızca himmetlerin yetersiz olduğu zamanda değil, bütün zamanlarda olumsuzlanmaktadır. Çünkü bu olumsuzlama, daha güçlüdür. Kelâmı öğrenmeye yönelik *istekler, cılızdır,* ona yönelik *saikler azdır ve* onun *engelleri çoktur.*

[42] Sonra Îcî, o kitapların özetle ifade ettiği halini şu sözüyle açıkladı: *Bu kitapların muhtasarları,* zarar veren özetlemesi nedeniyle *meramı ifadede yetersizdir; uzunları ise* içerdiği bıktırıcı uzatma nedeniyle *bezdirici olmasının yanı sıra* meselelerin hakikatlerine ulaşmakta *zihinleri şaşırtır.* Sonra Îcî, bu açıklamaya yazarların kelâm kitaplarındaki durumunu ekleyerek şöyle dedi: *Onların kimisi, onun* yani kelâm ilminin *maksatlarını* bunlar üzerindeki perdeleri kaldırmak suretiyle *açığa çıkarır ve* fakat *kelâm ilminin delilleri arasında* zan veren ve ikna eden delille *iknayla yetinir. Kimisi* deliller hususunda *doğru yolu izler ama maksatları uzaktan düşünür,* onlara gözünün ucuyla bakar, dolayısıyla da onu açığa çıkarıp belirginleştiremez. *Kimisinin amacı,* insan gruplarının benimsediği ve devamlı olarak izlediği *mezhepleri ve* kendisinden öncekilerin söylediği *sözleri nakletmek, istidlâl yönlerinde tasarrufta bulunmak ve soru ve cevabı çoğaltmaktır ama o, neye varacağına* yani naklinin, tasarrufunun ve çoğaltmasının hangi şeye vardığına, acaba bunların bir meyve mi vereceği yoksa bunlarla şaşkınlık mı artacağına *aldırmaz. Kimisi de kendi görüşünü pazarlamak için yanılgı yerlerini* yani yanılgıya düşülen şüpheleri *bir araya getirir ama ardındaki eleştirmenleri* ve bu eleştirmenlerin o şüpheleri çürütüp yanlışlığını ortaya çıkaracağını *bilmez. Kimisi tek tek her bir öncülü inceler ve onlardan* yani incelediği o öncüllerden

رواية. فوجب علينا أن نُرغّب طلبة زماننا في طلب التدقيق ونسلك بهم في ذلك العلم مسالك التحقيق، وإني قد طالعتُ ما وقع إلي من الكتب المصنفة في هذا الفن فلم أرَ فيها ما فيه شفاء لعليل بأمراض الأهواء في الآراء أو رواء أي ريٍّ، أو إرواءٍ لغليل لحرارة العطش بفقدان المطالب الاعتقادية والشوق إليها، وفي الصحاح أن الرواء بالمدّ وفتح الراء هو الماء العذب وبكسرها جمع ريان وبضمها المنظر الحسن، سيّما حذف منه كلمة لا لكثرة الاستعمال.والجملة الحالية أعني قوله: والهمم قاصرة مُؤوّلة بالظرف نظراً إلى قرب الحال من ظرف الزمان فصحّ وقوعها صلةً لما، وهذا من قبيل الميل إلى المعنى والإعراض عمّا يقتضيه اللفظ بظاهره، أي انتفى حصول الشفاء والإرواء عن تلك الكتب في كل زمان لا مثل انتفائه في زمان قصور الهمم فإن هذا الانتفاء أقوى، والرغبات في تعلمه فاترة، والدواعي إليه قليلة، والصوارف عنه متكاثرة.

[٤٢] ثم أنه بيّن ما أجمله من حال تلك الكتب بقوله: فمختصراتها قاصرة عن إفادة المرام باختصارها المخل، ومطوّلاتها مع الإسام بما فيها من الإسهاب الممل، مُدهشة للأفهام في الوصول إلى حقائق المسائل. ثم زاد في ذلك البيان بذكر أحوال المصنفين في تصانيفهم الكلامية فقال: فمنهم من كشف عن مقاصده أي مقاصد علم الكلام القناع بإزالة أستارها عنها، و لكنه قنع من دلائله بالإقناع بما يفيد الظن ويقنع، ومنهم من سلك المسلك السديد في الدلائل لكن يلحظ المقاصد ينظر إليها بمؤخر عينه من مكان بعيد فلم يكشفها ولم يحرّرها. ومنهم من غرضه نقل المذاهب التي ذهبت إليها طوائف من الناس واستقرّوا عليها، والأقوال التي صدرت عمن قبله، والتصرف بالرفع عطفاً على نقل في وجوه الاستدلال وتكثير السؤال والجواب ولا يبالي إلام المآل إلى أي شيءٍ مرجع نقله وتصرّفه وتكثيره هل يترتب عليها ثمرة أو يزداد بها حيرةً، ومنهم من يلفق يجمع ويضم مغالط شبهاً يغلط فيها لترويج رأيه ولا يدري أن النقاد من ورائه

ilk bakışta yani derinlemesine bir teemmülde bulunmadan *doğru bulduklarını tercih eder* ve matluplarını bu bunlar üzerine inşa eder.

[43] *Oysa bazen onların* yani o öncüllerin *bir kısmı iptal yoluyla diğerlerine döner* yani irca olup yüklenir *ve bu sebeple maksatlara bozulma girer. Kimisi de kendisinin taşkın (zâhir)* yani engin ve dalgalı *bir deniz zannedilmesi için* ifadeyi *uzatıp* anlamı *tekrar ederek kitabın hacmini şişirir.* Metindeki *zâhir* ifadesi deniz uzadığı ve yükseldiğinde kullanılan *zehara'l-bahr* ifadesinden gelir. *Kimisi, gece* odun *toplayan ve yayalar ile atlıları (racl ve hayl) bir araya getiren kimse gibidir ki* gece odun toplayan kimse yaş ile kuruyu ve zararlı ile faydalıyı ayırt edemez. *Racl* kelimesi, *fâris* [atlı] kelimesinin tersi olan *râcil* [yaya] kelimesinin çoğuludur. *Hayl* kelimesi ise atlılar anlamına gelir. Kastedilen şudur: O kimse zayıfıyla güçlüsüyle bütün askerleri bir araya getiren kimse gibidir. Sonra yazar, her iki teşbihte de benzetilendeki benzerlik yönüne şu sözüyle işaret etmiştir: *Kelâmcıların sözlerinden bulduğunu toplayıp nakleder ve aldığı şeyin arık mı yoksa besili mi olduğunu, karşılaştığı* bulduğu *şeyin zayıf* yani cılız *mı yoksa güçlü mü olduğunu bilmek için aklını kullanmaz.*

[44] Bu söylediklerinin tamamı, yazarın kitabı yazmasının saiki olmuştur. Nitekim şu sözüyle de buna işaret etmiştir: *Bu nedenle* bu ilmi *talep edenlere ve* onda *hakikatin tahkîkinde ihtiyaç sahibi kimselere yönelik şefkat, beni bunu* -kendi kitabına işaret etmektedir- uzatılması nedeniyle *bıktıracak ölçüde uzun ve* özetlenmesi nedeniyle *anlama zarar verecek ölçüde kısa olmayan orta uzunlukta bir kitap halinde yazmaya sevk etti.*

[45] *Bu kitaba akılların özünü koydum,* yani onda akılların hülasasını aktardım. *Kabuğu özden ayırdım;* kelâmî *matlupların tahrîrinde ve* itikâdî *mezheplerin anlatımında hiçbir çabayı esirgemedim* yani hiçbir emek ve takati terk etmedim. *Bıraktım delilleri açığa kavuşmak için işveyle yürüsünler,* yani devesiyle sağa sola meyleden kimse gibi salınarak yürüsünler *ve şüpheler* tıpkı çirkinlikleri açığa çıkan ve ayıbı görünen kimse gibi *rezil olmak için alçalsınlar,* küçülsünler. Delillerin *eleştirisi ve çürütülmesi ve yıkımında ve* maksatlara ait hükümlerin *inşasında tahkîk kaynakları olan nüktelere ve muhtemel tedkîk yerlerine götürecek fıkralara dikkat çektim.* Nükte, kalpleri etkileyen bir latifeyi içeren bir grup ayıklanmış sözdür. [Kaynak olarak tercüme edilen] *yenbû'* kelimesi, su kaynağı demektir. "Fıkra" omur anlamına gelir ve hem kasidedeki en iyi beyite, omura benzetilerek "fıkra" denir hem de secilerin karinesine "fıkra" denir.

فيزيّفها ويفضحها، ومنهم من ينظر في مقدمة مقدمة ويختار منها من المقدمات التي نظر فيها ما يؤدي إليه بادئ رأيه أي أوله بلا إمعانٍ وتأمل ويبني عليها مطالبه.

[٤٣] وربما يكرّ يرجع ويحمل بعضها بعض تلك المقدمات على بعض بالإبطال ويتطرّق إلى المقاصد بسبب الاختلال، ومنهم من يكبّر حجم الكتاب بالبسط في العبارة والتكرار في المعنى ليظنّ به أنه بحرٌ زخار كثير الماء موّاج من زخر البحر امتدّ وارتفع. ومنهم من هو كحاطب ليل كمن يجمع الحطب في الليل فلا يميز بين الرطب واليابس والضار والنافع، وجالب رجل وخيل الرجل جمع الراجل وهو خلاف الفارس والخيل الفرسان يعني كجالب العسكر بأسره ضعيفة وقوية. ثم أشار إلى وجه الشبه في جانب المشبه في كلا التشبيهين بقوله: يجمع ما يجده من كلام القوم، ينقله نقلاً ولا يستعمل عقلاً ليعرف أَغَثٌّ ما أخذه أم سمينٌ وسخيف أي رقيقٌ ركيك، ما ألفاه ما وجده، أم متين أي قوي.

[٤٤] فصار جميع ما ذكره باعثاً له على تأليف الكتاب، كما أشار إليه بقوله: فحداني ساقني وبعثني، الحدب العطف والشفقة على أهل الطلب لهذا العلم ومن له في تحقيق الحق فيه إرب حاجة إلى أن كتبت هذا إشارة إلى كتابه كتاباً مقتصداً متوسطاً لا مطولاً مملاً بتطويله ولا مختصراً مخلاً بإيجازه.

[٤٥] أودعتُه أوردتُ فيه لبّ الألباب خلاصة العقول، وميّزتُ فيه القشر من اللباب، ولم آل أي لم أترك جهداً سعياً وطاقةً في تحرير المطالب الكلامية وتقرير المذاهب الاعتقادية، وتركتُ الحجج تتبختر تتمايل في مشيها كالمتدلّل بجماله اتضاحاً مفعول له، والشبه تتضاءل تتصاغر وتتحاقر افتضاحاً كالذي ظهرت قبائحه وانكشفت سوآته، ونبهتُ في النقد والتزييف للدلائل والهدم والترصيف أي الأحكام للمقاصد على نكت هي ينابيع التحقيق وفقر تهدي إلى مظانّ التدقيق النكتة طائفة من الكلام مُنقّحة مُشتملة على لطيفة مؤثرة في القلوب، والينبوع عين الماء، والفقرة بالسكون فقارة الظهر وتطلق على أجود بيتٍ في القصيدة تشبيهاً له بها وعلى قرينة الأسجاع أيضاً.

[46] *Ben, geliş yerlerinden (mevârid) dönüş yerlerine (masâdir) bakarım. Mevârid* kelimesi, *verade'l-mâ* [su geldi] kullanımından gelen *mevrid* kelimesinin çoğulu olup 'geliş yerleri' demektir. *Masâdir* kelimesi ise döndü anlamına gelen *sadara* kelimesinden gelir ve 'dönüş yerleri' demektir. *Ayağımı girişlere koymadan önce çıkışları derinlemesine düşünürüm. Sonra gerisin geriye dönüp sunduğum şeyde bir kusur olup olmadığını teemmül ederim* ki o kusuru giderip sözü tamamlayayım. *Gözümü bir kez daha acaba bir çatlak görebilir miyim diye gezdiririm* ki onu kapatayım ve tamir edeyim. Bütün bunları, korunması gereken *esasları koruyarak, işaretin yeterli olduğu yerde* özetle ifade etmek suretiyle *işaret ederek ve doyurucu açıklama yapılacak yerde de* uzun uzadıya izah etmek suretiyle *doyurucu açıklama yaparak* yaptım.

[47] Yazar, kitabının yazımında son derece titiz davranmış ve talebelerine nasihat etmiştir. *Böylece kitap,* -sözü edilen fiillerle ilişkilidir- *tıpkı istediğim gibi -ve Allah da amaçladığım şeyin tamamlanmasında başarı ve hidayet nasip etti.-* Sonra istediği gibi olmasını şu sözüyle açıkladı: *Hiçbir eğrilik, kuşku, tereddüt ve kargaşa barındırmayan, başları ile sonları uyumlu ve önceleri ile sonraları ilişkili bir söz, daha önce hiçbir insan ve cinin dokunmadığı cennet bakirelerinden bir bakire oldu. Onun* yani bu bakirenin *isterleri (hâtibîhâ) bol ve arzuluları çok olmakla birlikte -Hâtıb* kelimesi *hıtbe* kökünden gelir ve kelimenin sonundaki *hâ* zamiri de bakirelere dönmektedir. Bu bakirelerin isterlerinden biri de Hind Sultanı Muhammed Şah Gûne'dir- *uzunca bir süredir bu bakirenin dengi olup onu verebileceğim (ezüffühâ), -zefeftü'l-arûs ilâ zevcihâ* [gelini, kocasına verdim] denir. Kelimenin çekimi, *zeffe-yezüffü-zeffen* ve *zifâfen* şeklindedir- *onun değerini bilecek, mehrini artıracak, dini kılıç ve temrenle yüceltmesi için* Allah tarafından *kendisine duraklar (mevâkıf) bahşedilen -mevâkıf* kelimesi, *mevkıf* kelimesinin çoğulu olup durmak ve kalmak anlamına gelen *vukûf* kelimesinden türemiştir- *ve kendisi de dini, delil ve burhânla destekleyeceği idrakleri (mevâkıf) -mevâkıf* kelimesi, idrak etmek ve kavramak anlamındaki *vukûf* kelimesinden türeyen *mevkıf* kelimesinin çoğuludur. Bunda kitabın adına işaret vardır- *gözleyen –çünkü kesici kılıcın ucu delille bilenmediğinde "oyuncu mendili"* bu, oyunda vurmak amacıyla kıvrılan mendildir. *denilmesi gibidir- bir kimse hakkında düşüncemi dolaştırıyor,* tıpkı kumar oynayanın kumarda düşünürken yaptığı gibi *oklarımı çeviriyor, nefsimle istişare ediyor (uvâmiru) -uvâmiru* kelimesi, [emretmek anlamındaki *emr* kökünden türemiş] muâmere'den gelir ve istişare etmek demektir. Çünkü istişare edenlerden her biri, diğerine kendi düşündüğünü emreder- *ve dostlarımdan*

[٤٦] وأنا أنظر من الموارد مواضع الورود جمع مورد من ورد الماء إلى المصادر مواضع الرجوع من صدر إذا رجع، وأتأمل في المخارج قبل أن أضع قدمي في المداخل ثم أرجع القهقرى أي الرجوع إلى خلف، أتأمل فيما قدّمتُ هل فيه من قصور فأزيله وأتمّه، وأُرجع البصر كرةً بعد أخرى هل أرى من فتور أي شقٍّ فأسدُّه وأصلحه، حافظاً حالٌ من فاعل كتبت وما في حيزه من أودعته وما عطف عليه؛ أي فعلتُ كل ذلك حافظاً للأوضاع التي ينبغي أن يحافظ عليها رامزاً مشيراً بإيجاز العبارة، مشبعاً موضحاً بأطنابها في مقام الرمز والإشباع.

[٤٧] ولقد بالغ في تحرير كتابه ونصح طالبيه حتى جاء متعلقٌ بتلك الأفعال المذكورة كما أردتُ ووفّق الله وسدّد في إتمام ما قصدت. ثم بيّن مجيئه على وفق إرادته بقوله: جاء كلاماً لا عوج فيه ولا ارتياب ولا لجلجة أي ولا تردّد ولا اضطراب، متناسباً صدوره أوائله وروادفه أواخره، متعانقاً سوابقه ولواحقه. وقوله: بكراً بدل من كلاماً من أبكار الجنان لم يطمثها لم يمسّها من قبل إنسٌ ولا جانٌّ، وكنتُ برهةً من الزمان مدةً طويلة منه أُجيل رأيي أديره وأُردّد قداحي كما يفعله الياسر حال تفكره في الميسر، وأُؤامر نفسي من المؤامرة وهي المشاورة لأن كلاًّ من المتشاورين يأمر صاحبه بما يراه، وأُشاور ذوي النهي جمع نهية وهي العقل لأنه ينهى عن الفحشاء من أصدقائي مع تعدّد خاطبيها من الخطبة والضمير للبكر؛ ومن جملة خاطبيها سلطان الهند محمد شاه جونه، وكثرة الراغبين فيها. وقوله: في كفءٍ متعلقٌ بأُجيل وما عطف عليه أزفّها إليه يقال: زففتُ العروس إلى زوجها أزفُّ بالضم زفّاً وزفافاً؛ يعرف قدرها ويُغلّي مهرها يكثره، موفق من عند الله له مواقف جمع موقف من الوقوف بمعنى اللبث، يعز الدين فيها بالسيف والسنان وهو متطلع ناظرٌ مستشرف، إلى مواقف جمع موقف من الوقوف بمعنى الدراية وفيه إشارةٌ إلى اسم الكتاب، ينصره فيها بالحجة والبرهان ولا بد لذلك الإعزاز من النصرة فإن السيف القاضب القاطع إذا لم تمضِ

akıl (nühâ) sahiplerine danışıyordum. nühâ kelimesi, [yasaklama anlamına gelen nehy kökünden türemiş] *nühye* kelimesinin çoğuludur ve bu kelime de akıl anlamına gelir. Çünkü akıl, kötülüklere engel olur.

[48] *Nihayet tercih, dengi bulunmayan (lâ yuvâzenu) -lâ yuvâzenu* ifadesindeki *vâzene* fiili, hangisinin daha tercihe şayan olduğunu anlamak için iki şeyden birini diğeriyle karşılaştırdığında söylenen *vâzentü beyne'ş-şeyeyni* ifadesinden gelir- *benzeri olmayan* hiçbir kimseye paralel ve mütekabil olmayan, başkasıyla *rekabetten* ve şeref yarışına girmekten *müstağni olan ve rekabet* ve yarıştan *daha yüce olan,* -anlam şudur: O, gurur konusu olmaktan yani kendisine taalluk edebilecek gururdan daha yücedir, dolayısıyla bir kimsenin onunla şeref yarışına girmesi kesinlikle düşünülemez- *kimseden yana gerçekleşti.*

[49] *Bu kişi, ülkelere hâkim olup kulları yönetenlerin* yani koruyan ve kontrol edenlerin *en şanlısıdır; mertebe ve mekân bakımından en büyüğüdür; rahatlık ve el açıklık bakımından en cömert olanıdır (endâhum)* -bir kimse cömert olduğunda *fulanün nediyyü'l-keff* denir. *kalbin korkusu (ce'şen) ve heyecanı bakımından en cesur olanıdır. -ce'ş* kelimesi, karmaşaya düştüğü esnada "kalbin korkusu" demektir. *Fulan râbitu'l-ce'ş* sözü, cesareti sayesinde kendisini kaçmaktan alıkoyuyor anlamına gelir. *Din ve dünya bakımından en güçlüsüdür; kılıç ve mızrak bakımından en korkuncudur.(erva'uhum)* "onu korkuttum o da korktu" anlamında *ra'tühû fertâ'a* denir. *Mülk ve saltanat bakımından en genişidir; adalet ve ihsan bakımından en kuşatıcısıdır; yardımcı ve destekçi bakımından en güçlüsüdür.* Hikmet, iffet ve şecaat olmak üzere üç esası olan *nefsî erdemleri kendisinde en fazla birleştirendir ve insânî riyasete en layığıdır.*

[50] *O, yıkılayazdıktan sonra dinin temellerini inşa eden* yükselten ve sağlamlaştıran; *yok olmayı isteyen keremin son nefesini muhafaza eden, devrilmeye yüz tuttuğu* tersyüz olduğu *zamanda şeref sancaklarını yükselten, Şeriatın soylu niteliklerini (mekârim)* yani Şeriatta kendisine çağrılan erdemleri *-ki bunlar, silinme aşamasına gelmişti- yenileyen,* eğer yazar, mekârim [soylu nitelikler] yerine meâlim [ayırt edici özellikler] lafzını koysaydı ifade daha oturmuş olurdu. *Kisrâların ülkelerine hem veraset hem de hak ederek sahip olan ve dünya ve dinin güzelliği Ebû İshâk'dır. Felekler hâlâ onun isteğine tâbidir ve kaderler onun rızasını aramaktadır.*

الحجة حدّه، كما قيل: مخراقٌ لاعب وهو منديلٌ يُلف ليُضرب به عند التلاعب حتى وقع غايةً لإجالة الرأي وما عُطف عليها.

[٤٨] الاختيار على من لا يوازن من وازنت بين الشيئين إذا وزنت أحدهما بالآخر لتعرف أيهما أرجح، ولا يوازى لا يحاذى ولا يقابل بأحد، وهو غنيٌّ عن أن يباهي غيره ويفاخره، وأجلُّ من أن يباهي ويفاخر؛ والمعنى أنه أجلُّ من متعلق المباهاة أي مما يمكن أن تتعلق به فلا يتصوّر أن يفاخره أحد أصلاً.

[٤٩] وهو أعظم من ملك البلاد وساس أي حفظ وضبط العباد شأناً تمييز عن النسبة في أعظم، وأعلاهم منزلاً ومكاناً وأنداهم راحةً وبناناً يقال: فلانٌ ندي الكف، إذا كان سخياً وأشجعهم جأشاً، هو بالهمزة رواع القلب إذا اضطرب، وفلانٌ رابط الجأش أي يربط نفسه عن الفرار بشجاعته وجناناً، وأقواهم ديناً وإيماناً، وأروعهم سيفاً وسناناً يقال: رِعته فارتاع، أي أفزعته ففزع، وأبسطهم ملكاً وسلطاناً، وأشملهم عدلاً وإحساناً، وأعزّهم أنصاراً وأعواناً، وأجمعهم للفضائل النفسية التي أصولها ثلاثة؛ الحكمة والعفّة والشجاعة، وأولاهم بالرياسة الأنسية من شيد.

[٥٠] رفع وأحكم قواعد الدين بعد أن كادت تنهدم، واستبقى حشاشة الكرم بقية روحه حين أرادت أن تنعدم، ورفع رايات المعالي أوان زمان ناهزت قاربت الانتكاس الانقلاب على رؤوسها، وجدّد مكارم الشريعة الفضائل التي دُعي إليها في الشرع، ولو أبدل لفظ المكارم بالمعالم لكان أقعد وقد آذنت أعلمت بالاندراس بالانمحاء، محرز ممالك الأكاسرة بالإرث والاستحقاق، جمال الدنيا والدين أبو اسحاق لا زالت الأفلاك متابعةً لهواه والأقدار متحريّةً لرضاه.

[51] Bu, onların sözlerinde yaygın bir duadır fakat böylesi sözlerden sakınmak daha uygundur, çünkü bu duada hoşa gitmeyen bir mübalağa vardır. *En akıcı dil ve en yumuşak kalple* yani kabulü çağrıştıran ihlasın gerektirdiği tam bir dil akıcılığı ve kalp yumuşaklığını gerektiren bol istekle *Allah'a yalvarıyorum ki, onun saltanatını daim kılsın, ona lütfettiği* verdiği ve malik kıldığı *şeylerden onu çok uzun süre faydalandırsın ve lütfettiği şeylerle iki ebedî şeyi yani* bu dünyada *güzelce anılma ve* öte dünyada *bol ecir kazanmayı ona nasip etsin. Kuşkusuz O, buna kâdirdir ve kabul etmeye layıktır.*

[52] *Kitap, altı mevkıften oluşmaktadır.* Çünkü kitapta zikredilenlerin, ya kelâm ilminin başında zikredilmesi gerekir ya da gerekmez. Kelâm ilminin başında zikredilmesi gereken, öncüller hakkındaki birinci mevkıftır. Gerekmeyenler ise ya mevcudun üç kısmından birine özgü olmayan şeyleri inceler ki bu genel şeyler (umur-i âmme) hakkındaki ikinci mevkıftır. Ya da üç kısımdan birine özgü şeyleri inceler. Bu durumda ya kendi başına kâim olmayıp bir başkasıyla kâim olan mümküne özgü şeyleri inceler ki bu, arazlar hakkındaki üçüncü mevkıftır; ya kendi başına kâim olan mümkünü inceler ki bu, cevherler hakkındaki dördüncü mevkıftır; ya da yüce Zorunlu'yu (Vâcib Teâlâ) inceler. Yüce Zorunlu'yu incelemesi ise ya resuller ve nebiler göndermesi bakımındandır ki bu, sem'iyyât hakkındaki altıncı mevkıftır; ya da bu bakımından değildir ki bu, ilâhiyât hakkındaki beşinci mevkıftır.

[53] Bu sıralamadaki takdim ve tehirin açıklaması şudur: Öncüllerin, bütün kısımların önüne alınması gerekir. Genel şeyler, sonraki meselelerin ilkeleri gibidir. Sem'iyyât, mümkünleri inceleyen bahislere dayanan ilâhiyat bahislerine dayalıdır. Arazın cevherin önüne konulmasının nedeni, arazların halleriyle cevherlerin hallerine istidlâl edilebilmesidir. Mesela hareket ve sükûnun halleriyle, cisimlerin hâdisliğine ve sonlu bir mesafenin sonlu bir zamanda kat edilmesiyle cisimlerin sonsuz sayıdaki bölünmeyen cevherlerden bileşmediğine istidlâl yapılır. Kimi kelâmcılar, arazın varlığının cevherin varlığına dayalı olduğuna bakarak cevher bahislerini öne almışlardır.

[٥١] هذا دعاءٌ قد شاع في عباراتهم لكن الاحتراز عن أمثاله أولى؛ إذ فيه مبالغةٌ غير مرضية.وإلى الله أبتهل أتضرّع بأطلق لسانٍ وأرقّ جنان أي برغبةٍ وافرة توجب طلاقة اللسان ورقّة قلبٍ تامّة يلزمها الإخلاص المستدعي للإجابة أن يديم أيام دولته ويمتعه بما خوّله، أعطاه وملّكه دهراً طويلاً ويوفقه لأن يكتسب به بما خوّله الأبقيين ذكراً جميلاً في هذه الدار، وأجراً جزيلاً في دار القرار إنه على ذلك قدير وبالإجابة جدير.

[٥٢] والكتاب مرتبٌ على ستة مواقف؛ وذلك لأن ما يذكر فيه إما أن يجب تقديمه في علم الكلام وهو الموقف الأول في المقدمات، أو لا يجب وحينئذٍ إما أن يبحث فيه عمّا لا يختص بواحدٍ من الأقسام الثلاثة للموجود وهو الموقف الثاني في الأمور العامة أو عمّا يختص؛ فإما بالممكن الذي لا يقوم بنفسه بل بغيره وهو الموقف الثالث في الأعراض، أو بالممكن الذي يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع في الجواهر، وإما بالواجب تعالى فإما باعتبار إرساله الرسل وبعثه الأنبياء وهو الموقف السادس في السمعيات، أو لا باعتباره وهو الموقف الخامس في الإلهيات.

[٥٣] والوجه في التقديم والتأخير أن المقدّمات يجب تقديمها على الكل والأمور العامة كالمبادئ لما عداها، والسمعيات متوقفةٌ على الإلهيات المتوقفة على مباحث الممكنات، وأما تقديم العرض على الجوهر فلأنه قد يستدل بأحوال الأعراض على أحوال الجواهر كما يستدل بأحوال الحركة والسكون على حدوث الأجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمانٍ متناهٍ على عدم تركّبها من الجواهر الأفراد التي لا تتناهى. ومنهم من قدّم مباحث الجوهر نظراً إلى أن وجود العرض متوقفٌ على وجوده.

BİRİNCİ MEVKIF

Mukaddimât hakkındadır ve bu mevkıfta altı *mersad vardır.*

Birinci Mersad

Her İlmin Başında Zikredilmesi Gerekenler Hakkındadır.

[54] Diğer mersadlar ise ilerde öğreneceğin gibi özel olarak bu ilmin başında zikredilmesi gerekenler hakkındadır. “İlmin başında zikredilmesi gereken” sözüyle aklî değil örfî gereklilik kastedilmektedir. Örfi gereklilik, öğretim yollarında daha uygun ve daha layık olanın dikkate alınmasına varır. *Birinci mersadda* altı *maksat vardır.*

Birinci [Maksat]*: İlmin Tarifi*

[55] Birinci maksat, öğrenilmek istenen ilmin tarifidir. İlmin tarifinin ilmin başında zikrinin zorunlu oluşunun nedeni, *ilim tâlibinin*, öğrenme sürecinde *basiretli olmasını sağlamaktır.* Zira o kimse, ilmin tarifini – ister bu tarif, ilmin adının mefhumunun tanımı isterse de resmi olsun- tasavvur ettiği zaman, ilmi kuşatarak onu zapt altına alan ve başka şeylerden ayrıştıran bir durum bakımından ilmin tamamını icmâlî olarak kuşatmış olur. Oysa ilmi başka bir şeyle tasavvur ettiğinde durum tersine döner ve bu şeyin, o kimsenin ilmi istemesinde yeterli olduğu varsayılsa bile ilmi öğrenme sürecinde ona basiret vermez. *Çünkü bir işe körü körüne koyulan kimse neredeyse önünü göremez.* Metindeki *habta aşvâ* ibaresi önünü göremeyen ve önüne gelen her şeye tökezleyen dişi devedir. Bir kimse ne yaptığını tam bilmeden bir işi yaptığında *fulân rakibe'l-aşvâ* denir.

[56] *Kelâm, kendisiyle birlikte hüccetler serdetmek ve şüpheleri gidermek suretiyle dînî inançları ispat etmeye güç yetirilen bir ilimdir.* Yani kelâm, bir kısım şeyleri bilmektir ki bu bilgiyle birlikte dini inançları başkasına ispat etme ve bunları delillendirip onlardan şüpheleri gidererek başkasına kabul ettirme gücü, tam olarak meydana gelir. Bu meydana geliş, sürekli ve âdetin cereyanı şeklindedir. Dolayısıyla [tarifteki] birinci kısım, [kelâm ilminin] gerektirdiği şeye, ikinci kısım ise engelin bulunmamasına işaret etmektedir.

[57] Burada bir kısım bahisler vardır. **Birincisi** şudur: Îcî, kendisinin de açıkladığı üzere, inançlarda ve delillerde hata edenin idrakini de içermesi için ilim [bilgi] kelimesiyle onun en genel anlamını veya mutlak olarak tasdiki kastetmiştir.

الموقف الأول

في المقدّمات وفيه مراصد ستة؛

المرصد الأول

فيما يجب تقديمه في كل علم

[٥٤] وأما المراصد الباقية ففيما يجب تقديمه في هذا العلم كما ستعرفه، ولم يرد بوجوب التقديم أنه لا بد منه عقلاً بل أريد الوجوب العرفي الذي مرجعه اعتبار الأولى والأحق في طرق التعليم، وفيه مقاصد ستة أيضاً.

[المقصد] الأول تعريفه

[٥٥] أي تعريف العلم الذي يطلب تحصيله، وإنما وجب تقديم تعريفه ليكون طالبه على بصيرة في طلبه فإنه إذا تصوّره بتعريفه سواء كان حدّاً لمفهوم اسمه أو رسماً له فقد أحاط بجميعه إحاطةً إجمالية باعتبار أمرٍ شاملٍ له يضبطه ويميّزه عمّا عداه بخلاف ما إذا تصوّره بغيره؛ فإنه وإن فرض أنه يكفيه في طلبه لكنه لا يفيده بصيرة فيه فإن من ركب متن عمياء وهي العماية بمعنى الباطل أوشك أن يخبط خبط عشواء وهي الناقة التي لا تبصر قدّامها فهي تخبط بيديها كل شيء، ويقال: فلانٌ ركب العشواء، إذا خبط أمره على غير بصيرة.

[٥٦] والكلام علمٌ بأمورٍ يقتدر معه أي يحصل مع ذلك العلم حصولاً دائمياً عادياً قدرة تامة على إثبات العقائد الدينية على الغير وإلزامه إياها بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها؛ فالأول إشارةٌ إلى المقتضى، والثاني إلى انتفاء المانع.

[٥٧] وههنا أبحاث؛ الأول أنه أراد بالعلم معناه الأعم أو التصديق مطلقاً ليتناول إدراك المخطئ في العقائد ودلائلها على ما صرّح به.

[58] **İkincisi:** Îcî, [güç yetirilen şeklinde tercüme edilen *yuktederu* fiilindeki] *iktidar* sigasıyla tam bir kudrete ve "birliktelik" kelimesiyle de (maiyyet) sürekli beraberliğe dikkat çekmiştir. Böylece tarif, bütün inançlar ile bunların ispatının dayandığı delillerin ve şüphelerin reddinin bilgisine örtüşmektedir. Çünkü söz konusu ispata güç yetirme, daima bu bilgiyle birliktedir, yalnızca delillerin sûretlerinin elde edildiği kanunların bilgisiyle değildir. Yine güç yetirme, kastedilen herhangi bir vaz'ı [yani kabulü] korumaya vesile kılınan cedel ilmiyle değildir. Çünkü cedelde dini inançların ispatına tam bir güç yetirme bulunmamaktadır. Bulunduğu kabul edilse bile cedel, bu inançların ispatına özgü değildir. Oysa bu tanımdan ilk olarak anlaşılan, ispata bir tür özgülüğü olan şeydir. Yine söz konusu ispata güç yetirme, mesela kelâm ilmiyle kesişen nahiv ilmiyle de değildir. Çünkü o kudret, varsayılabilecek bütün durumlarda nahiv ilmi üzerine terettüp etmemektedir, aksine nahiv ilminin âdet yoluyla gerçekleşen bu terettübe asla katkısı yoktur.

[59] **Üçüncüsü:** Îcî, *yesbutu* [sâbit olur] kelimesi yerine *yuktederu* [güç yetirilir] kelimesini tercih etmiştir. Çünkü bilfiil ispat, gerekli değildir. Yine *bihi* [onun sebebiyle] kelimesi yerine *meahû* [onunla birlikte] kelimesini tercih etmiştir. Oysa *bihi* kullanımı daha yaygındır. Fakat Îcî, *meahû* kelimesini tercih ederek burada *ba* edatından ilk bakışta anlaşılan hakiki bir sebepliliğin bulunmadığına dikkat çekmiştir. Îcî, "inançların ispatı" ifadesini "inançların elde edilmesi" ifadesine tercih ederek kelâm ilminin meyvesinin, inançları başkasına ispat etmek olduğunu ve aklın müstakil olduğu bir hususta bile olsa inançların dikkate alınabilmesi için Şeriattan alınması gerektiğini hissettirmiştir. Burada "ispat" kelimesine "elde etme" ve "kazanma" anlamı verilmesi doğru değildir. Çünkü bu durumda inançları bilmek, kelâm ilminin dışında kalacak ve onun meyvesi olacaktır. Halbuki bunun yanlışlığında hiç kuşku yoktur.

[60] **Dördüncüsü:** *Bi-îrâd* [sertdetme] sözündeki *bâ*'dan ilk olarak anlaşılan sebeplilik değil yardım dilemektir. Sebeplilik olduğu kabul edilse bile daha önceki uyarının karinesiyle hakiki sebepliliğe değil âdete dayalı sebepliliğe hamledilmesi gerekir. "Deliller" ve "şüpheler" ile kastedilen, hakikatte böyle olan değil, yanılanın kastının dikkate alınması suretiyle ispatla uğraşan kimsenin iddiasına göre böyle olandır. İnançların kendisine ispatlandığı "başkası" ile belirli bir başkasını kastetmemiştir. Bu nedenle "başkasına bir kez ispatladığı zaman bir daha ispatlanmaya güç yetirme kesinlikle devam etmez, dolayısıyla tanımlanan, tanımın dışında kalmaktadır" gibi bir itiraz yöneltilemez.

[٥٨] الثاني أنه نبّه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة وبإطلاق المعيّة على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه إثباتها من الأدلة، وردّ الشبه لأن تلك القدرة على ذلك الإثبات إنما تصاحب دائماً هذا العلم دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل الذي يتوسل به إلى حفظ أي وضعٍ يُراد؛ إذ ليس فيه اقتدارٌ تام على ذلك، وإن سلم فلا اختصاص له بإثبات هذه العقائد. والمتبادر من هذا الحدّ ما له نوع اختصاصٍ به ودون علم النحو المجامع لعلم الكلام مثلاً؛ إذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دائماً على جميع التقادير بل لا مدخل له في ذلك الترتب العادي أصلاً.

[٥٩] الثالث أنه اختار «يقتدر» على «يثبت» لأن الإثبات بالفعل غير لازم، واختار «معه» على «به» مع شيوع استعماله تنبيهاً على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء ههنا، واختار إثبات العقائد على تحصيلها إشعاراً بأن ثمرة الكلام إثباتها على الغير وأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتدّ بها وإن كانت مما يستقل العقل فيه، ولا يجوز حمل الإثبات ههنا على التحصيل والاكتساب إذ يلزم منه أن يكون العلم بالعقائد خارجاً عن علم الكلام ثمرةً له ولا شك في بطلانه.

[٦٠] الرابع أن المتبادر من الباء في قوله «بإيراد» هو الاستعانة دون السببية ولئن سلم وجب حملها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبيه السابق وليس المراد بالحجج والشبه ما هي كذلك في نفس الأمر بل بحسب زعم من تصدى للإثبات بناءً على قصد المخطئ ولم يرد بالغير الذي يثبت عليه العقائد غيراً معيناً حتى يرد أنها إذا أثبتت عليه مرةً لم يبقَ اقتدار على إثباتها قطعاً فيخرج المحدود عن الحد.

[61] **Beşincisi:** Bu tarif, açıkladığımız üzere kelâm ilimin tarifidir ve her ne kadar bir tür zorlamayla kelâmın mâlûmuna tatbik edilerek "onunla yani bilmekle birlikte … güç yetirilen bir bilgidir yani mâlûmdur" dense bile kelâm ilminin mâlûmunun tarifi değildir.

[62] *Akidelerle kastedilen, amelin değil inanmanın kendisinin amaçlandığı şeydir.* Çünkü Şeriattan alınan hükümler iki kısımdır. Birincisi, inanmanın kendisinin amaçlandığı hükümlerdir. Mesela şu sözümüz gibi: "Allah Teâlâ âlimdir, kâdirdir, işitendir ve görendir". Bunlara itikâdî, aslî ve akideler adı verilir. Kelâm ilmi, bunları korumak için tedvin edilmiştir. İkincisi ise kendisiyle amelin amaçlandığı hükümlerdir. Mesela "vitir, vâciptir ve zekat, farzdır" sözümüz gibi. Bunlara ise zâhirî hükümler, amelî, fer'î denir. Fıkıh ilmi de bunlar için tedvin edilmiştir. Bunlar neredeyse bir sayıyla sınırlanamaz, aksine fiilî olayların peş peşe gerçekleşmesiyle artar. Bu nedenle onların tamamı kuşatılmaz. Onları bilen kimsenin ulaşabileceği seviye, onlara tam bir hazırlık halinde olmasıdır yani kendisine müracaat edildiğinde bir müddet düşünmesi gerekse bile bunları soruşturmada yeterli miktara sahip olmasıdır. Oysa akidelerde durum farklıdır.

[63] Çünkü akideler sınırlıdır ve onların kendisinde bir artma olmaz. Bu nedenle akideleri kuşatmak ve ispat edebilmek insanın gücü dahilindedir. Akidelerin kendileri değil yalnızca delillerinin şekilleri ve onlar hakkındaki şüpheleri giderme yolları artar. *Dinî ifadesiyle* ister doğru ister yanlış olsun *Hz. Muhammed'in (s.a.) dinine mensup olan kastedilmektedir. Çünkü her ne kadar* inancında ve inancını ispat için tutunduğu delilde *hasmın* -mesela Mu'tezile'nin- *hatalı olduğunu düşünsek de onu kelâm alimlerinin dışına çıkarmayız* ve onun yanlış akidelerini ispata kendisiyle birlikte güç yetirdiği bilgisi, kelâm ilminin dışında değildir.

İkinci [Maksat]: *İlmin Konusu*

[64] İkinci maksat öğrenilmesi amaçlanan, ilmin konusudur. İlmin konusunun yani konunun konu olduğunu tasdik etmenin ilmin başında zikredilmesinin zorunlu oluşu, talep edilen ilmin, öğrenci nezdinde daha iyi ayrışması içindir. *Çünkü onunla* yani konuyla *ilimler* kendiliklerinde *birbirinden ayrışmaktadır.* Bunun açıklaması şöyledir: İnsan nefsinin idrak gücünün yetkinliği, eşyanın hakikatlerini ve hallerini insanın gücü yettiği ölçüde bilmekle gerçekleşir. Söz konusu hakikatler ve haller ise çok ve çeşitlidir. Bunların bilgisi, karışık,

[٦١] الخامس أن هذا التعريف إنما هو لعلم الكلام كما قرّرناه لا لمعلومه وإن أمكن تطبيقه عليه بنوع تكلف فيقال: علم أي معلومٍ يقتدر معه أي مع العلم به إلخ.

[٦٢] **والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل** فإن الأحكام المأخودة من الشرع قسمان؛ أحدهما ما يُقصد به نفس الاعتقاد كقولنا: الله تعالى عالمٌ قادرٌ سميعٌ بصير، وهذه تسمى اعتقادية وأصلية وعقائد وقد دوّن علم الكلام لحفظها. والثاني ما يقصد به العمل كقولنا: الوتر واجب والزكاة فريضة، وهذه تسمى عملية وفرعية وأحكاماً ظاهرية، وقد دوّن علم الفقه لها وأنها لا تكاد تنحصر في عدد بل تتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتأتى أن يحاط بها كلها، وإنما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها؛ أعني أن يكون عنده ما يكفيه في استعلامها إذا رجع إليه وإن استدعى زماناً بخلاف العقائد.

[٦٣] فإنها مضبوطة لا تزايد فيها أنفسها فلا تتعذر الإحاطة بها والاقتدار على إثباتها، وإنما تتكثر وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها، **وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد** ﷺ صواباً كانت أو خطأً **فإن الخصم** كالمعتزلة مثلاً **وإن خطّأناه** في اعتقاده وما يتمسك به في إثباته **لا نخرجه من علماء الكلام،** ولا يخرج علمه الذي يقتدر معه على إثبات عقائده الباطلة من علم الكلام.

[المقصد] الثاني موضوعه

[٦٤] موضوع العلم الذي يراد تحصيله، وإنما وجب تقديم موضوعه أي التصديق بموضوعيته ليمتاز العلم المطلوب عند الطالب مزيد امتياز؛ **إذ به** أي بالموضوع **تتمايز العلوم** في أنفسها. وبيان ذلك أن كمال النفس الإنسانية في قوتها الإدراكية إنما هو بمعرفة حقائق الأشياء وأحوالها بقدر الطاقة البشرية، ولما كانت تلك الحقائق وأحوالها متكثرة متنوعة وكانت معرفتها مختلطة

dağınık ve zor olup güzel görülmediğinden öğretimin güzelliği ve kolaylaştırması, sınırlanmalarını ve birbirlerinden ayrıştırılmalarını gerektirmiştir. Bu nedenle önceki düşünürler, bu işle uğraşmışlar ve ya mutlak olarak ya da bir yönden tek bir şeye ait veya ister zâtî ister arâzî özellikte olsun aralarında dikkate alınan bir uyum bulunan pek çok şeye ait zâtî hallere ve arazlara, bir tek ilim adını vermişler ve onu başlı başına tedvin etmişlerdir. Sonra o tek şeyi veya şeyleri, o ilmin konusu yapmışlardır. Çünkü söz konusu ilmin meselelerinin konuları, o konuya dönmektedir. Böylece onlara göre bir konuda ortak olan her bir haller grubu, başka bir konuda ortak olan diğer gruptan kendinde ayrışmış ve ayrı bir ilim haline gelmiştir. Dolayısıyla onların ilimleri kendiliklerinde konularıyla ayrışmıştır.

[65] Sonraki düşünürler de onların ilimlerinde ortaya koydukları bu yolu izlemişlerdir. Halbuki bu, istihsânî bir durumdur. Çünkü her bir meselenin başlı başına bir ilim sayılmasına ve kendi başına öğretilmesine aklen bir engel bulunmadığı gibi bir konuda ortak olmayan birçok meselenin -ister bunlar başka bir yönden uyumlu olsunlar isterse de olmasınlar- tek bir ilim sayılmasına ve ayrıca tedvin edilmesine aklen bir engel bulunmamaktadır.

[66] Bil ki: Öğrencide konuyla meydana gelen ayrışma, asıl olarak mâlûmlara ve ikincil olarak ilimlere aittir. Fakat tarifle meydana gelen şey, -şayet tarif, ilmin tarifi ise- bunun aksinedir. Şayet tarif, mâlûmun tarifi ise bu durumda fark, bazen tarifte konunun düşünülmemesidir. Nitekim kelâmın tarifi, onun mâlûmunun tarifi yapılırsa böyledir. Kelâmın konusu *dinî akidelerin ispatının, uzak veya yakın bir şekilde taalluk etmesi bakımından mâlûmdur.* Bunun nedeni şudur: Bu ilmin meseleleri, ya Yaratıcının kadîmliği ve birliğinin ispatı ve cisimlerin hâdisliği ve yeniden yaratılabilirliğinin ispatı gibi dînî akidelerdir ya da cisimlerin cevher-i fertlerden oluşması, halânın olabilirliği, hâlin nefyi ve ma‘dûmların ayrışmaması –ki Allah’ın sıfatlarının birden çok olup O’nun zâtında mevcut oluşu inancında bu ikisine gerek duyulur- gibi söz konusu akidelerin dayanağını oluşturan önermelerdir.

[67] Bu meselelerin konularını kuşatan şey ise mevcut, ma‘dûm ve hali içeren mâlûm kavramıdır. Mâlûm hakkında onun dini akidelerden olması bakımından hüküm verilirse dini akidelerin ispatının mâlûma taalluku,

منتشرة متعسّرة وغير مستحسنة اقتضى حسن التعليم وتسهيله أن تجعل مضبوطة متمايزة فتصدّى لذلك الأوائل فسمّوا الأحوال والأعراض الذاتية المتعلقة بشيءٍ واحد إما مطلقاً، أو من جهةٍ واحدة، أو بأشياء متناسبة تناسباً مُعتدّاً به سواءً كان في ذاتي أو عرضي علماً واحداً ودوّنوه على حدة، وسمّوا ذلك الشيء أو تلك الأشياء موضوعاً لذلك العلم لأن موضوعات مسائله راجعة إليه فصارت عندهم كل طائفة من الأحوال متشاركة في موضوعٍ علماً منفرداً ممتازاً في نفسه عن طائفةٍ أخرى متشاركة في موضوعٍ آخر فجاءت علومهم متمايزة في أنفسها بموضوعاتها.

[٦٥] وسلكت الأواخر أيضاً هذه الطريقة في علومهم. وهو أمرٌ استحساني إذ لا مانع عقلاً من أن تعدّ كل مسألةٍ علماً برأسه وتفرد بالتعليم، ولا من أن تعدّ مسائل كثيرة غير متشاركة في موضوعٍ واحد سواء كانت متناسبةً من وجهٍ آخر أو لا علماً واحداً وتفرد بالتدوين.

[٦٦] واعلم أن الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع إنما هو للمعلومات بالأصالة وللعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك إن كان تعريفاً للعلم، وأما إن كان تعريفاً للمعلوم فالفرق أنه قد لا يلاحظ الموضوع في التعريف كما في تعريف الكلام إن جعل تعريفاً لمعلومه. **وهو** أي موضوع الكلام **المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً** وذلك لأن مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كإثبات القِدَم والوحدة للصانع وإثبات الحدوث وصحة الإعادة للأجسام، وإما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الأجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج إليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته.

[٦٧] والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال؛ فإن حكم على المعلوم بما هو من العقائد الدينية تعلق به

yakın taalluk olur. Dini akidelere vesile olması bakımından mâlûm hakkında hüküm verilirse dini akidelerin ispatının mâlûma taalluku, uzak taalluk olur. Uzaklığın da farklı dereceleri vardır. Bazen şöyle denir: Mâlûm, zikredilen bakımdan kelâmın meselelerinin yüklemlerini de içerir. Dolayısıyla en uygunu, "dini akidelerin kendisine olumlanması veya dini akidelere vesile olması bakımından mâlûm" denilmesidir.

[68] Şöyle denilemez: "Eğer mâlûmla, onun mefhumu kastediliyorsa kelâm meselelerinin yüklemlerinin çoğu, ondan daha özeldir ve dolayısıyla mâlûmun zâtî arazı olamazlar. Mâlûmla onun doğru olarak yüklendiği fertleri kastediliyorsa bunlar, mâlûmdan daha geneldir. Bu durumda söz konusu yüklemler, yerinde tahkîk edildiği gibi onları mâlûma eşit yapacak bir kayıtla kayıtlanmadığı sürece, kelâmda incelenen zâtî araz olamazlar." Çünkü biz şöyle diyoruz: Orada tahkîk edildiği üzere zâtî arazın, iliştiği şeyden daha özel olması mümkündür. Evet şöyle bir itiraz yöneltilebilir: Zikredilen bakış açısının sözgelimi kudretin mâlûma ilişmesinde her hangi bir girdisi yoktur; dolayısıyla kelâmcı, dini bir akideyi ispatlamak için Allah'ın kudretini incelese de kudret, o açıdan zâtî araz olamaz.

[69] *Denilmiştir ki:* Kelâm ilminin konusu *Allah'ın zâtıdır.* Bu görüşü ileri süren Kâdî [Sirâcüddîn] el-Urmevî'dir. *Çünkü kelâmda* Allah'ın zâtî arazları yani *O'nun* subûtî ve selbî *sıfatları*, ya *âlemin hudûsu* yani ihdâsı *gibi dünyada ve*ya cesetlerin *haşredilmesi gibi ahiretteki fiilleri ve* dünyada *peygamber gönderme ve imâm tayin etme* -bunlar Allah'a vâcip olup olmaması bakımından incelenir- ve ahirette *sevap ve ikap gibi* -bunlar da Allah'a vâcip olup olmaması bakımından incelenir- *dünya ve ahiretteki fiilleri incelenmektedir.* Bu dört şeyde Allah'a vâcip olma veya olmama kaydının dikkate alınması gerekir. Aksi halde hükümlerden değil fiillerden olurlar.

[70] *Fakat bu görüş iki açıdan sorunludur. Birincisi şudur: Kelâm ilminde cevherler ve arazların* halleri *gibi* Allah'ın zâtına ait zikredilen zâtî arazlardan *başka şeyler incelenmektedir. Bunlar ise Allah'a dayanması bakımından incelenmemektedir* ki O'nun zâtî arazlarını inceleme arasına katılsınlar. Buna örnek, iki cevher birbirine girmez ve arazlar taşınmazlar sözleridir. *Şöyle denilemez: "O* inceleme, bu ilimde *ilke olma yoluyla yapılmaktadır;* yoksa kelâmın meselelerinden olma şeklinde yapılmamaktadır. Bu nedenle kelâmın konusunun hallerine raci olması gerekmez." *Çünkü biz şöyle diyoruz:*

إثباتها تعلقاً قريباً، وإن حكم عليه بما هو وسيلة إليها تعلق به إثباتها تعلقاً بعيداً، وللبعد مراتب متفاوتة. وقد يقال: المعلوم من هذه الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسائله أيضاً فالأولى أن يقال: المعلوم من حيث يثبت له ما هو من العقائد الدينية أو وسيلة إليها.

[٦٨] لا يقال: إن أريد بالمعلوم مفهومه؛ فأكثر محمولات المسائل أخصّ منه فلا يكون عرضاً ذاتياً له، وإن أريد به ما صدق عليه من أفراده كان أعمّ منه فلا يكون أيضاً عرضاً ذاتياً مبحوثاً عنه ما لم يقيد بما يجعله مساوياً له كما حقّق في موضعه لأنّا نقول: قد حقّق هناك أيضاً أن العرض الذاتي يجوز أن يكون أخصّ من معروضه. نعم يتجه أن الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلاً فلا يكون عرضاً ذاتياً له من تلك الحيثية، وإن كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى لإثبات عقيدة دينية.

[٦٩] **وقيل: هو** أي موضوع الكلام **ذات الله تعالى**. والقائل بذلك هو القاضي الأرموي **إذ يبحث فيه** عن أعراضه الذاتية أعني **عن صفاته** الثبوتية والسلبية **و** عن **أفعاله** إما **في الدنيا كحدوث العالم** أي إحداثه، **و** إما **في الآخرة كالحشر** للأجساد، **و** عن **أحكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الإمام** في الدنيا من حيث إنهما واجبان عليه أم لا، **والثواب والعقاب** في الآخرة من حيث إنهما يجبان عليه أم لا، ولا بد في هذه الأربعة من اعتبار قيد الوجوب أو عدمه وإلا لكانت من قبيل الأفعال دون الأحكام.

[٧٠] **وفيه نظرٌ من وجهين؛ الأول أنه قد يبحث فيه** أي في الكلام **عن غيرها** أي عن غير ما ذكرت من الأعراض الذاتية لذاته تعالى **كالجواهر والأعراض؛** أي أحوالهما **لا من حيث هي مستندة إليه تعالى** حتى يمكن أن تدرج في البحث عن أعراضه الذاتية، وذلك مثل قولهم: الجوهران لا يتداخلان والأعراض لا تنتقل. **لا يقال: ذلك** البحث إنما يورد في هذا العلم **على سبيل المبدئية** لا على أنه من مسائله فلا يلزم أن يكون راجعاً إلى أحوال موضوعه **لأنّا نقول: ليس**

O inceleme, *kendinde açık şeylerden değildir* ki açıklanmasına hiçbir şekilde gerek olmayan mutlak ilkelerden olsun. *Dolayısıyla bir ilimde açıklanması gerekmektedir. Eğer bu ilimde açıklanırsa bu ilmin meselelerindendir.* Bu durumda kelâm ilminin konusunun hallerine raci olması gerekir. Oysa durum öğrendiğin gibi böyle değildir. Kuşkusuz bir ilmin bazı meselelerinin yine o ilmin başka meselelerinin ilkesi olması mümkündür. Ancak böyle olması için ilke olan meselelerin, ilkeleri oldukları meseleler üzerine temellenmemesi gerekir. Bu durumda onlar, ilerde geleceği gibi, bir yönden mesele, bir yönden de ilke olurlar.

[71] *Eğer* açıklama *başka bir ilimde olursa kelâm ilminden daha yüce* olup onun ilkelerinin açıklandığı *şer'î bir ilim vardır demektir.* Çünkü kelâm ilminin ilkelerinin ondan daha üstün olup şer'î olmayan bir ilimde açıklanması mümkün değildir. Aksi halde şer'î ilimlerin mutlak olarak en üstünü, şer'î olmayan daha yüce bir ilme muhtaç olur. *Bu* kelâmdan daha yüce şer'î bir ilmin bulunması *ise ittifakla yanlıştır.* Fakat bir kimse şöyle diyebilir: Her ne kadar nadir olsa da daha yüce ilmin ilkeleri, daha aşağı bir ilimde açıklanmaktadır. Bu takdirde kelâmın ilkelerinin açıklandığı şer'î bir ilmin bulunması veya kelâmın, ilkeleri için, şer'î olmayan bir ilme muhtaç olması gerekir. Bunlardan ikincisinin bâtıllığı kabul edilse bile birincinin bâtıl olduğunu kabul etmiyoruz. Sadece şöyle denebilir: Şu anda tartıştığımız şeyin açıklandığı başka bir şer'î ilim yoktur.

[72] *İkinci yön şudur: Bir ilmin konusunun varlığı o ilimde açıklanmaz.* Çünkü ilimde açıklanması istenen şey, zâtî arazların ilmin konusu için ispatıdır. Kuşkusuz bu da konunun varlığına dayanmaktadır. Dolayısıyla konunun varlığı, ilimde açıklanan zâtî bir araz olamaz. Aksi halde onun kendisi üzerine temellenmesi gerekir. Buna şöyle itiraz edilmiştir: Varlığın dışındaki zâtî arazın ispatı, konu üzerine temellenmektedir. Fakat varlığın ispatında kesinlikle hiçbir mahzur yoktur. Bu itiraza şöyle cevap verilmiştir: Mutlak varlık, bütün mevcutlar arasında ortaktır. Bu nedenle her hangi bir mevcudun zâtî arazı olamaz. Her bir mevcudun kendisine özgü varlığı ise hakiki tikeldir ve kesinlikle herhangi bir şeye yüklenmez. Bazen şöyle denilir: Varlık, kendisi üzerine temellenen diğer zâtî arazlardan ayrıştığından onlarla aynı kefeye konularak bir ilimde onlarla birlikte ispatının talep edilmesini uygun görmemişlerdir.

ذلك البحث **من الأمور البيّنة بذاتها** حتى يكون من المبادئ المطلقة المستغنية بالكلية عن البيان **فلا بد من بيانه في علم فإن بيّن في هذا العلم فهو من مسائله** فوجب أن يكون راجعاً إلى أحوال موضوعه، وليس كذلك كما عرفت، ولا شبهة في جواز كون بعض مسائل علم مبدأ لمسائل أخرى منه إذا لم تتوقف الأولى على الأخرى فتكون مسألةً من جهة، ومبدأً من جهةٍ أخرى كما سيأتي.

[٧١] **أو في علمٍ آخر** أي وإن بيّن في علمٍ آخر **كان ثمة علم أعلى منه** أي من علم الكلام تبيّن فيه مبادئه **شرعي** إذ لا يجوز أن يبيّن مبادئه في علمٍ أعلى غير شرعي وإلا لاحتاج رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق إلى علمٍ أعلى غير شرعي، **وإنه** أي ثبوت علمٍ شرعيٍّ أعلى من علم الكلام **باطل اتفاقاً**. ولقائلٍ أن يقول: إن مبادئ العلم الأعلى قد تبيّن وإن كان على قلةٍ في العلم الأدنى فاللازم على ذلك التقدير ثبوت علمٍ شرعيٍّ تبيّن فيه مبادئ الكلام أو احتياجه في مبادئه إلى علمٍ غير شرعي؛ فإن سلم بطلان الثاني فقد لا نسلم بطلان الأول إلا أن يقال: ليس لنا علمٌ شرعيٌّ يبيّن فيه ما نحن بصدده.

[٧٢] **الثاني أن موضوع العلم لا يبيّن فيه وجوده** وذلك لأن المطلوب المُبيّن في العلم إثبات الأعراض الذاتية لموضوعه، ولا شك أنه متوقفٌ على وجوده فلا يكون وجوده عرضاً ذاتياً مبيّناً فيه وإلا لزم توقفه على نفسه. واعترض عليه بأن إثبات العرض الذاتي الذي هو غير الوجود متوقفٌ عليه، وأما إثباته فلا محذور فيه أصلاً. وأجيب بأن الوجود المطلق مشتركٌ بين الموجودات بأسرها فلا يكون عرضاً ذاتياً لشيءٍ منها، وأما الوجود الخاص بواحدٍ منها فهو جزئيٌّ حقيقيٌّ لا يُحمل على شيءٍ قطعاً، وربما يقال: لما امتاز الوجود عمّا عداه من الأعراض الذاتية بتوقفها عليه لم يستحسنوا أن يجعل معها في قرن فيطلب إثباته مع إثباتها في علمٍ واحد.

[73] Kelâmın konusu Allah'ın zâtı olması durumunda *ya* hiçbir şekilde açıklanmaya muhtaç olmayacak şekilde *Yaratıcı'nın ispatının kendiliğinden açık olması ya da* ister şer'î olsun isterse de şer'î olmasın *daha yüce bir ilimde açıklanmış olması gerekir.* Çünkü konunun varlığının açıklanması, daha aşağı ilimde değil konusu daha genel olan daha yüce ilimde olabilir. Çünkü daha genel olan, daha özele ve başkasına ayrıldığından –bunun aksi olmaz- daha özel olan, daha genelde sâbittir.

[74] *İki kısım yanlıştır.* Yani Allah'ın zâtının kendinde açık olması ve kelâmdan daha yüce bir ilimde açıklanmış olması ise yanlıştır. Birincinin yanlışlığı, kuşkulanmaya gerek duyulmayan şeylerdendir. İkincinin yanlışlığına gelince bu, Urmevî'nin muhalefet ettiği meselelerdendir. Çünkü Urmevî, Allah'ın zâtının varlığının kelâmda kabul edilmesini ve zorunlu varlık ve diğerlerine ayrılan mevcut olmak bakımından mevcudun hallerini inceleyen metafizikte açıklanmasını mümkün görmüştür. Fakat bu, yanlıştır. Şöyle ki: Allah'ın ispatı, bu ilmimizdeki en yüce maksattır. Yine şer'î ilimlerin en yücesinin, şer'î olmayan bir ilimden daha aşağı olması nasıl mümkün olabilir! Aksine kelâmın, şer'î olmayan bir ilme, ondan daha yüce olduğu halde muhtaç olması da yadırganacak bir durumdur.

[75] Eğer "Kelâm'ın konusu yaptığın mâlûmun varlığının hali nedir" dersen şöyle derim: Onun varlığı, Metafiziğin konusu olan mevcudun varlığı gibi kendinde açık olup açıklanmaya muhtaç değildir. Mâlûm ve mevcudun varlığından, onların kendileri dışındaki şeylere zorunlu olarak yüklenmelerinden başka bir şeyi kastetmiyoruz. İyi düşün!

[76] *Denilmiştir ki: Kelâmın konusu, mevcut olmak bakımından mevcuttur* yani herhangi bir şeyle kayıtlanmadan kendi olmaklığı bakımından mevcuttur. Bu görüşü Hüccetü'l-İslâm Gazzâlî'nin de aralarında bulunduğu bir grup kelâmcı ileri sürmüştür. Kelâm, konusunun mutlak mevcut olması hususunda kendisiyle ortak olan *metafizikten şu bakımdan ayrışır: kelâmdaki inceleme,* metafizikteki incelemenin aksine *İslam kanununa göre yapılmaktadır.* Metafizikte ise ister İslam'la uyuşsun isterse de uyuşmasın metafizikçi filozofların akıllarının kanununa göre yapılmaktadır.

[77] *Bunda da* birinci görüşte olduğu gibi *iki bakımdan sorun vardır. Birincisi şudur: Kelâmda ma'dûmun, halin ve bir kısım şeyler*in durumları *bunlar*

[٧٣] فيلزم إذا كان موضوع الكلام ذاته تعالى إما كون إثبات الصانع بيّناً بذاته فلا يحتاج إلى بيانٍ أصلاً، أو كونه مُبيّناً في علمٍ أعلى سواء كان شرعياً أو لا؛ فإن بيان وجود الموضوع إنما يجوز في الأعلى الذي هو أعم موضوعاً دون الأدنى لأن الأخص يثبت في الأعم بانقسامه إليه وإلى غيره دون العكس.

[٧٤] والقسمان يعني كون إثباته تعالى بيّناً بذاته وكونه مُبيّناً في علمٍ أعلى من الكلام باطلان؛ أما بطلان الأول فمما لا ينبغي أن يشك فيه، وأما بطلان الثاني فقد خالف فيه الأرموي حيث جوّز أن يكون ذاته تعالى مسلم الإنية في الكلام مُبيّناً في العلم الإلهي الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود المنقسم إلى الواجب وغيره، وهو مردودٌ بأن إثباته تعالى هو المقصد الأعلى في علمنا هذا، وأيضاً كيف يجوز كون أعلى العلوم الشرعية أدنى من علمٍ غير شرعي، بل احتياجه إلى ما ليس علماً شرعياً مع كونه أعلى منه مما يستنكر أيضاً.

[٧٥] فإن قلت: المعلوم الذي جعلته موضوع الكلام ماذا حال إنيته. قلتُ: هي بيّنةٌ بذاتها غير محتاجةٍ إلى بيان كإنية الموجود الذي هو موضوع العلم الإلهي، ولا نعني بإنيتهما سوى حملهما على غيرهما إيجاباً فتدبّر.

[٧٦] وقيل: هو أي موضوع الكلام الموجود بما هو موجود أي من حيث هو هو غير مقيّدٍ بشيء، والقائل به طائفةٌ منهم حجة الإسلام. ويمتاز الكلام عن الإلهي المشارك له في أن موضوعه أيضاً هو الموجود مطلقاً باعتبار؛ وهو أن البحث ههنا أي في الكلام على قانون الإسلام بخلاف البحث في الإلهي فإنه على قانون عقولهم وافق الإسلام أو خالفه.

[٧٧] وفيه أيضاً كالقول الأول نظرٌ من وجهين؛ الأول أنه قد يبحث فيه أي في الكلام عن أحوال المعدوم والحال، وعن أحوال أمورٍ لا باعتبار أنها موجودة في

hariçte mevcut olması bakımından olmaksızın incelenir. Diğer deyişle kelâmda bir kısım şeylerin halleri incelenir ki o haller, o şeylerin hariçte mevcut olmasına dayanmaz. O şeyler hariçte olabilir de olmayabilir de. *Buna örnek, nazar ve delildir.* Mesela "sahih nazar, kesin bilgi verir mi vermez mi; delilin delâlet yönü şöyledir ve şunlara ayrılır" denilir. Bütün bunlar, ilerde öğreneceğin gibi, kelâmi meselelerdir ve bunların hiçbirinde konularının hariçte varlığı dikkate alınmaz.

[78] *Zihindeki varlığa gelince* kelâmcılar *zihnî varlığı kabul etmezler* ki "nazar, delil, yine hâricî mâlûm ve hal, zihnî varlıklarındandır ve dolayısıyla mevcut olmak bakımından mevcudun altına girer" denilsin. Kuşkusuz bunların hallerinin onlara ilişmesi, mutlak mevcut olmaları bakımındandır. Bu nedenle herhangi bir sorun yoktur.

[79] *İkincisi şudur: İslam kanunu, söz konusu* kelâmî *meselelerden doğru olanıdır.* Çünkü yanlış meseleler, kesinlikle İslam kanununun dışındadır. Eğer bu görüşü ileri süren kimse, kelâmın yalnızca bu doğru meseleler olduğunu iddia ediyorsa Îcî'nin şu sözüyle işaret ettiği itirazla karşı karşıya kalır: *Bu kadarıyla* yani meselelerin İslam kanununa göre doğru olmasıyla kelâm *ilmi,* kelâm ilmi olmayandan *ayrışmaz. Böyle bir şey nasıl olabilir ki!* Doğru ve yanlış meselelerin sahiplerinden *her biri, bunu* yani kendi meselelerinin İslam kanununa göre doğru olduğunu *iddia etmektedir. Oysa* bu iddia, kesinlikle yanlıştır. Çünkü *hata yapan kimse,* Allah Teâlânın cisim olduğunu açıkça dile getiren Mücessime gibi –Allah'ın cisimlerin sıfatlarıyla nitelendiğini ama bu nitelenmenin keyfiyetinin bilinmediğini söyleyenler değil- *küfre düşse ve* Mu'tezile gibi *bid'ate sapsa bile kelâm ilminin erbabındandır* ve onun meseleleri de kelâm ilminin meseleleridir. Nitekim Îcî'nin "küfre düşse ve bid'ate sapsa bile" sözüyle buna işaret edilmektedir.

[80] Bazen bu eleştiriye şöyle cevap verilir: İslam kanununa göre incelemekten kastedilen, o meselelerin Kur'ân ve Sünnetten ve bu ikisine nispet edilen şeylerden alınmış olmasıdır. Dolayısıyla İslam kanunlarına göre inceleme, o görüşlerin tamamını içerir. Fakat bir kimse şöyle diyebilir: İslam kanununa göre inceleme açısı, konunun kaydı yapılmazsa ilimlerin ayrışması, konuların ayrışmasına dayanmayacaktır. Bu ise daha önce yapılan açıklamalardan dolayı yanlıştır. Eğer o, konunun kaydı yapılırsa şu itiraz yöneltilir: Söz konusu bakış açısının, mâlûmun haysiyetinde yapılan açıklamaya kıyasla, yüklemlerin konularına ilişmesinde hiçbir katkısı yoktur.

الخارج؛ أي يبحث فيه عن أحوال لأمورٍ لا تتوقف تلك الأحوال على وجود تلك الأمور في الخارج سواء كانت موجودة فيه أم لا **كالنظر والدليل** فيقال مثلاً: النظر الصحيح يفيد العلم أم لا، والدليل وجه دلالته كذا وينقسم إلى كذا؛ فإن هذه كلها مسائل كلامية كما ستعرفه لا يعتبر فيها وجود موضوعاتها في الخارج.

[٧٨] **وأما الوجود في الذهن فهم** أي المتكلمون **لا يقولون به** حتى يقال: النظر والدليل وكذا المعلوم الخارجي والحال من الموجودات الذهنية فيندرج تحت الموجود بما هو موجود، ولا شك أن أحوالها إنما تعرضها من حيث إنها موجودة مطلقاً فلا إشكال.

[٧٩] **الثاني قانون الإسلام ما هو الحق من هذه المسائل** الكلامية؛ إذ المسائل الباطلة خارجةٌ عن قانون الإسلام قطعاً. فإن زعم هذا القائل أن الكلام هو هذه المسائل الحقّة فقط ورد عليه ما أشار إليه بقوله: **وبهذا القدر؛** أي بكون المسائل حقّةً على قانون الإسلام **لا يتميز العلم** أي علم الكلام عمّا ليس علم الكلام، **كيف وكل** من صاحبي المسائل الحقّة والباطلة **يدّعي ذلك** أي كون مسائله حقّة على قانون الإسلام **مع أن** هذا الزعم منه باطلٌ قطعاً؛ لأن **المخطئ من أرباب علم الكلام** ومسائله من مسائل الكلام كما أشير إليه بقوله: **وإن كفر** ذلك المخطئ كالمجسمة المصرّحين بكونه تعالى جسماً دون القائلين باتصافه بصفات الأجسام المتسترين بالبلكفة **أو بدع** كالمعتزلة.

[٨٠] وقد يجاب عنه بأن المراد بكون البحث على قانون الإسلام أن تلك المسائل مأخوذةٌ من الكتاب والسنة، وما ينسب إليهما فيتناول الكل. ولقائلٍ أن يقول: إن لم تجعل حيثية كون البحث على قانون الإسلام قيداً للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل لما مرّ، وإن جعلت قيداً له اتجه أن تلك الحيثية لا مدخل لها في عروض المحمولات لموضوعاتها على قياس ما مرّ في حيثية المعلوم.

Üçüncü Maksat: *İlmin Faydası*

[81] Öğrenilmeye başlanan ilmin faydasının ilmin başında zikrinin zorunlu oluşunun nedeni *boşu boşuna uğraşmayı engellemek içindir.* Çünkü öğrenci, ilimde hiçbir fayda bulunmadığına inanırsa o ilme başlaması kesinlikle düşünülemez. Bu durum açık olduğundan Îcî buna değinmemiştir. İlimde o ilmin faydasından başka fayda bulunduğuna inanırsa ilme başlayabilir fakat sonuçta onun inandığı şey değil ilmin faydası ortaya çıkar. Bu fayda ise onun amacına uygun olmayabilir ve ilmi tahsildeki çabası örfen abes sayılır. İlmin faydasının ilmin başında zikrinin zorunlu oluşunun *bir diğer nedeni,* öğrendiği faydası nedeniyle öğrenci için o ilmin *önemli olması* ve böylece o faydaya ulaşmak amacıyla ilmin tahsilinde gereken ciddiyet ve çabayı göstermesi *durumunda ilme olan arzusunun artmasıdır.*

[82] Kelâm *ilminin faydası, birkaç türlüdür. Birincisi,* kişinin nazarî gücüne nispetledir. Bu da *taklit çukurundan yakîn zirvesine yükselmektir. "Allah, sizden iman edenleri ve ilim nimetine mazhar olanları derecelerce yükseltir".* Allah âyette yakîn sahibi alimleri, bunlar da müminler arasına girdikleri halde, derecelerinin yüksekliğini göstermek amacıyla ayrıca zikrederek adeta şöyle demiştir: Özellikle de aranızdaki o alimler.

[83] *İkincisi* ise başkasını yetkinleştirme bakımındandır. Bu da *irşat isteyenlere,* onlar lehine *doğru yolu göstermek suretiyle* dini akidelere *irşat etmek ve karşı çıkanları,* onlara karşı *delil getirmek suretiyle ilzam etmektir.* Kuşkusuz karşı çıkanın yanlışını göz önüne sermeyi içeren bu ilzam, bazen hasmın boyun eğmesine ve irşat istemesine neden olur ve böylece ona faydalı ve onu yetkinleştiren bir hal alır.

[84] *Üçüncüsü,* İslam'ın temel esaslarına nispetledir. Bu, *dinin temellerini* -ki bunlar, dini akidelerdir- *sapkınların şüphelerinin sarsmasından korumaktır.*

[85] *Dördüncüsü* dinin furuu bakımındandır. Bu, *kelâmın üzerine* diğer *şer'î ilimlerin inşa edilmesidir. Çünkü kelâm, şer'î ilimlerin temelidir ve şer'î ilimlere başlanması ve onların kazanılması sonuçta ona döner.* Çünkü âlim, kâdir, sorumluluk yükleyen, peygamber gönderen ve kitaplar indiren bir yaratıcının varlığı ispatlanmadıkça ne tefsir ve hadis ilmi ne de fıkıh ve fıkıh usulü ilmi düşünülebilir. Bunların hepsi, kelâm üzerine temellenir ve ondan alınır. Kelâm olmaksızın bu ilimlere başlayan kişi, temelsiz bina yapan kimseye benzer; tahsil ettiği ilim hakkında soru sorulduğunda ne

المقصد الثالث فائدته

[٨١] وإنما وجب تقديم فائدة العلم الذي يراد أن يشرع فيه دفعاً للعبث فإن الطالب إن لم يعتقد فيه فائدة أصلاً لم يتصوّر منه الشروع فيه قطعاً وذلك لظهوره لم يتعرض له، وإن اعتقد فيه فائدةً غير ما هي فائدته أمكنه الشروع فيه إلا أنه لا يترتب عليه ما اعتقده بل ما هو فائدته، وربما لم تكن موافقةً لغرضه فيعدّ سعيه في تحصيله عبثاً عرفاً، وليزداد عطف على دفعاً رغبةً فيه إذا كان ذلك العلم مهمّاً للطالب بسبب فائدته التي عرفها فيوفيه حقه من الجد والاجتهاد في تحصيله بحسب تلك الفائدة.

[٨٢] وهي أي فائدة علم الكلام أمور؛ الأول بالنظر إلى الشخص في قوته النظرية وهو الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان، و ﴿يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا العِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ خصّ العلماء الموقنين بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين رفعاً لمنزلتهم؛ كأنه قال: وخصوصاً هؤلاء الأعلام منكم.

[٨٣] الثاني بالنظر إلى تكميل الغير وهو إرشاد المسترشدين بإيضاح المحجة لهم إلى عقائد الدين، وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم فإن هذا الإلزام المشتمل على تفضيح المعاند ربما جرّه إلى الإذعان والاسترشاد فيكون نافعاً له ومكملاً إياه.

[٨٤] الثالث بالنسبة إلى أصول الإسلام وهو حفظ قواعد الدين وهي عقائده عن أن تزلزلها شبه المبطلين.

[٨٥] الرابع بالنظر إلى فروعه وهو أن يُبنى عليه العلوم الشرعية أي يُبنى عليه ما عداه منها فإنه أساسها وإليه يؤول أخذها واقتباسها فإنه ما لم يثبت وجود صانعٍ عالمٍ قادر مُكلّف مرسل للرسل منزل للكتب لم يُتصور علم تفسيرٍ وحديث ولا علم فقهٍ وأصوله فكلها متوقفةٌ على علم الكلام مقتبسةٌ منه فالآخذ فيها بدونه كان على غير أساس، وإذا سُئل عمّا هو فيه لم يقدر على

burhân ne de kıyas zikredebilir. Oysa söz konusu ilimleri ilk olarak ortaya koyanlar böyle değildi. Çünkü onlar, her ne kadar tıpkı fıkıh ilminde olduğu gibi bizim aramızda kullanılan ıstılahları kullanmamış olsalar da, onun hakikatini biliyorlardı.

[86] *Beşincisi,* kişinin ameli gücüne nispetledir. Bu, insanların amellerde ihlaslı olmaları suretiyle *niyetin* sahihliği *ve* fiillere ilişkin hükümlerde inancın güçlü olması suretiyle *inancın sahihliğidir. Çünkü bunlar* yani niyet ve itikattaki bu sahihlik *sayesinde amelin kabul edilmesi* ve amelden dolayı sevap kazanılması *umulur. Bütün bunların gayesi* yani zikredilen beş şeyin sağladığı ve götürdüğü yarar, *iki cihan mutluluğuna ulaşmaktır.* Çünkü bu ulaşma, zâtı için istenir; o, amaçların sonu ve gayelerin gayesidir.

Dördüncü Maksat: *İlmin Mertebesi* Yani Şerefi

[87] Öğrenilmeye başlanacak ilmin mertebesinin başlangıçta belirtilmesi gereğinin nedeni, *onun değerinin* ve ilimler arasındaki yerinin *bilinmesi ve* onu kazanmada *gerekli ciddiyetin* ve özenin *gösterilmesi içindir.* Bunu bildiğine göre şöyle deriz: *Öğrenmiştin ki kelâm ilminin konusu* -ki bu, mâlûmdur- *şeylerin en geneli ve en yücesidir.* Dolayısıyla kelâm ilmi, bilinenlerin en şereflisini yani Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiillerini içerir. Kuşkusuz bilinen, en şerefli olduğunda ona dair bilgi de en şerefli olacaktır. Bununla birlikte bu ilmin konusu, onun şerefini dile getiren bir açıyla da kayıtlıdır.

[88] *Kelâmın gayesi* yani söz konusu beş şey neticesinde ortaya çıkan mutluluk, *gayelerin en şereflisi ve en yararlısıdır. Onun delilleri, kesindir ve delillerin kesinliğine* yani öncüllerinin doğruluğuna ve bu öncüllere ilişen sûretlerin gerçekliğine -hiçbir şekilde vehim şaibesi karışmaksızın- *aklın açıklığı, hükmeder.* Bu deliller *nakille desteklenmiştir. Bu* yani aklın, delillerin doğruluğuna tanıklığı ve bununla birlikte nakille desteklenmeleri *ise güvenilirliğin zirvesidir.* Çünkü akıl ve naklin uzlaştığı delilin doğruluğunda kesinlikle şüphe bulunmaz. Halbuki Metafiziğin delilleri böyle değildir. Zira naklin, Metafiziğin delillerine aykırı oluşu, bu delillerin aleyhine tanıklıktır: Metafizikçi filozofların akıllarının bu delillerin doğruluğuna dair hükümleri, akıllarının açıklığından değil vehimlerinden alınmıştır, dolayısıyla bu delillere kesinlikle güvenilmez.

برهان ولا قياس بخلاف المستنبطين لها فإنهم كانوا عالمين بحقيقته، وإن لم تكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا كما في علم الفقه بعينه.

[٨٦] **الخامس** بالنظر إلى الشخص في قوته العملية وهو **صحة النية** بإخلاصهم في الأعمال **وصحة الاعتقاد** بقوته في الأحكام المتعلقة بالأفعال؛ **إذ بها** أي بهذه الصحة في النية والاعتقاد **يرجى قبول العمل** وترتب الثواب عليه **وغاية ذلك كله** أي والفائدة التي يفيدها ما ذكر من الأمور الخمسة، وتنتهي إليها هي **الفوز بسعادة الدارين** فإن هذا الفوز مطلوبٌ لذاته فهو منتهى الأغراض وغاية الغايات.

المقصد الرابع مرتبته أي شرفه

[٨٧] وإنما وجب تقديم مرتبة العلم الذي يطلب أن يشرع فيه **ليعرف قدره** ورتبته فيما بين العلوم **فيوفى حقه من الجد** والاعتناء في اكتسابه واقتنائه. إذا عرفت هذا فنقول: **قد علمت أن موضوعه** أي موضوع الكلام وهو المعلوم **أعمّ الأمور وأعلاها** فيتناول أشرف المعلومات التي هي مباحث ذاته تعالى وصفاته وأفعاله، ولا شك أنه إذا كان المعلوم أشرف كان العلم به أشرف مع أن موضوعه مقيّد بحيثية تُنبئ عن شرفه أيضاً.

[٨٨] **وغايته** أعني تلك السعادة المترتبة على الأمور الخمسة **أشرف الغايات وأجداها** نفعاً، **ودلائله يقينية يحكم بها** أي بصحة مقدماتها وحقّية الصور العارضة لها **صريح العقل** بلا شائبة من الوهم، **وقد تأيدت** تلك الدلائل **بالنقل، وهي** أي شهادة العقل لها بصحتها مع تأيدها بالنقل هي **الغاية في الوثاقة**؛ إذ لا يبقى شبهة في صحة الدليل الذي تطابق فيه العقل والنقل قطعاً بخلاف دلائل العلم الإلهي فإن مخالفة النقل إياها شهادةٌ عليها بأن أحكام عقولهم بها مأخوذةٌ من أوهامهم لا من صرائحها فلا وثوق بها أصلاً.

[89] Kelâm ilminin şerefi yani bu ilmin konusu, gayesi ve delili hakkında zikredilen *bu* deliller, *söz konusu ilmin şeref yönleridir.* Şeref *yönleri,* zikrettiğimiz *bu şeylerden öteye geçmez.* Kelâm ilmin meselelerinin daha doğru olmasına gelince bu, delillerin üstünlüğü ve güvenilirliğinden kaynaklanır. *Öyleyse kelâm ilmi,* bütün şeref yönleri bakımından *ilimlerin en şereflisidir.*

Beşinci Maksat: Kelâm İlminin Meseleleri

[90] Meseleler kelimesinin başında "hakkında" (fî) edatı bulunmamaktadır ki önceki ve sonraki anlatılanlara uygun olan da budur. *Mevâkıf*'ın pek çok nüshasında "Beşincisi Meseleleri Hakkındadır" şeklinde geçmektedir. Öğrenilmeye başlanması istenen ilmin meselelerine başlangıçta kısaca işaret edilmesinin gerekli oluşunun nedeni, öğrencinin yöneldiği matlûpların talebinde farkındalığını artıracak şekilde bu matlûplara dikkatini çekmektir.

[91] Îcî: *"Bu meseleler, maksatlardır."* demiştir. Çünkü her ilmin meseleleri ve ilkeleri vardır. Meseleler, o ilimdeki asıl maksatlardır ve ilmin hakikatidirler. İlkeler ise ya tasavvurî ya da tasdikîdirler. Bunlar, söz konusu maksatlara ulaştıran vesilelerdir. İlkelere çok ihtiyaç duyulduğundan bunlar bazen ilmin bir parçası sayılırlar.

[92] İlmin konusunun, ilmin üçüncü bir parçası sayılmasına gelince bunda şu sorun vardır: Konunun kendisi, tasavvurî ilkelerdendir ve onun ilmin konusu olması, ilme başlamanın öncüllerinden olup görüş birliğiyle ilmin dışındadır. Konunun inniyeti yani varlığı ise, İbn Sina'nın *eş-Şifa* külliyatının *Burhân Kitabı*'nda açıkladığı üzere, filozofların *kabul edilen esaslar* adını verdiği tasdikî ilkelerdendir.

[93] *Onlar* yani ilmin meseleleri, *her nazarî hükümdür.* Îcî, meseleyi, hükmün ta kendisi yapmıştır. Çünkü hüküm, ilimde talep edilen önermedeki amaçtır. Hükmün tarafları[9] ise tasavvurî ilkelerdendir. Hüküm, çoğunlukta olana bakarak nazarîlikle nitelenmiştir. Aksi halde mesele bazen zorunlu olur ve bu durumda ilimde zikredilmesinin nedeni, ya kapalılığını gideren bir dikkat çekmeye gerek duyması ya da nedeninin açıklanmasıdır. "Her nazarî hüküm" anlamının sonucu dikkate alınarak "meseleler"e yüklenmiştir. Adeta Îcî şöyle demiştir: Meseleler, *bir mâlûma ait* nazarî hükümlerdir. *O mâlûm* yani nazarî hüküm *ise dini akidelerdendir veya dini akidelerden her hangi birinin ispatı,* ister uzak ister yakın bir şekilde olsun *nazarî hükme dayanır.*

[٨٩] **وهذه** الأمور المذكورة في شرف علم الكلام أعني معلومه وغايته وحجته **هي جهات شرف العلم لا تعدوها** أي لا تتجاوز جهات الشرف هذه الأمور التي ذكرناها، وأما كون مسائل العلم أقوم فراجعٌ إلى فضيلة الدلائل ووثاقتها **فهو** فالكلام **إذن أشرف العلوم** بحسب جميع جهات الشرف.

المقصد **الخامس مسائله**

[٩٠] بدون كلمة «في»، وهو المناسب لما تقدّم وما تأخّر والموجود في كثيرٍ من النسخ في مسائله، وإنما وجب تقديم الإشارة الإجمالية إلى مسائل العلم الذي يطلب الشروع فيه ليتنبّه الطالب على ما يتوجه إليه من المطالب تنبهاً موجباً لمزيد استبصاره في طلبها.

[٩١] وإنما قال: **التي هي المقاصد** لأن كل علمٍ مدوّنٍ له مسائل هي المقاصد الأصلية فيه، وهي حقيقته ومبادٍ إما تصورية أو تصديقية هي وسائل إلى تلك المقاصد، وربما عدّت جزءاً منه لشدة الحاجة إليها.

[٩٢] وأما عدّ موضوعه جزءاً ثالثاً منه ففيه أن الموضوع نفسه من المبادئ التصورية، وكونه موضوعاً له من مقدّمات الشروع فيه الخارجة عنه اتفاقاً وإنيته أعني وجوده من المبادئ التصديقية المُسمّاة عندهم أصولاً موضوعة كما صرّح به ابن سينا في برهان الشفاء.

[٩٣] **وهي** أي مسائل الكلام **كل حكمٍ نظري** جعل المسألة نفس الحكم لأنه المقصود في القضية المطلوبة في العلم، وأما أطرافه فمن المبادئ التصورية، ووصف الحكم بكونه نظرياً بناءً على الغالب وإلا فالمسألة قد تكون ضرورية فتورد في العلم إما لاحتياجها إلى تنبيهٍ يزيل عنها خفاءها، أو لبيان لميّتها. وإنما حمل كل حكمٍ نظريّ على المسائل نظراً إلى مآل معناه كأنه قال: وهي الأحكام النظرية **لمعلومٍ هو** أي ذلك الحكم النظري **من العقائد الدينية، أو يتوقف عليه إثبات شيءٍ منها** سواء كان توقفاً قريباً أو بعيداً.

[94] *Kelâm ilmi, en yüce ilimdir,* bütün şer'î ilimler sonuçta ona varır ve şer'î ilimlerin konuları veya bu konuların hangi bakımdan inceledikleri kelâm ilminde sübût bulur. *Dolayısıyla onun,* ister şer'î olsun isterse şer'î olmasın *başka bir ilimde açıklanan ilkeleri yoktur.* Çünkü İslam alimleri, Yüce Yaratıcı ve O'nun sıfatları ve fiilleriyle ilgili dini inançları ve bunların uzantısı olan nübüvvet ve mead bahislerini ispat etmek için Hakkın kelimesini yüceltmeyi sağlayan bir ilim tedvin etmişler ve bu ilimde başka bir ilme muhtaç olmaya kesinlikle razı olmamışlardır. Bu nedenle bu ilmin konusunu, o akideleri ve ister delillerinin maddeleri isterse de delillerin sûretleri bakımından söz konusu akidelerin dayanağını oluşturan nazarî bahisleri içerecek şekilde almışlar ve bütün bunları da söz konusu ilimlerinde talep edilen maksatlar yapmışlardır. Böylece başka ilimlere muhtaç olmayıp kendi kendisine yeten ve başka bir ilimde ilkesi bulunmayan bir ilim ortaya çıkmıştır. *Aksine kelâm ilminin ilkeleri, ya kendinde açık* olup açıklanmaktan tamamıyla müstağnidir *ya da kelâm ilminde açıklanır. Onlar* yani kelâm ilminde açıklanan ilkeler, bu bakımından *kelâmın meseleleri iken kelâmın başka meselelerinin ilkeleridir. Fakat kısırdöngü ortaya çıkmaması için o ilkeler, bunlara* yani söz konusu başka meselelere *dayanmaz.*

[95] Yaptığımız açıklamalardan açığa çıktı ki, ma'dûm ve hâlin durumları, nazar ve delil bahisleri, kelâmî meselelerdir. Şer'î ilimlerin en yücesinin ilkelerinin, şer'î olmayan bir ilimde açıklanmasını ve böylece o ilme muhtaç olmasını mümkün görmeye gelince buna ancak bir filozof veya filozofların artıklarından beslenen bir sözde filozof cüret edebilir. Bunun, fıkıh usulünün Arapça'ya muhtaç olmasına benzetilmesi, muhassıl bir alimin söylemeyeceği bir şeydir. Eğer kelâm kitaplarında dini akidelerin ispatının ve bu akidelerden şüphelerin giderilmesinin asla kendisine dayanmadığı şeyler bulunursa bu, kitaptaki yararı artırmak için başka bir ilmin meselelerinin karıştırılmasıdır.

[96] Şeri *ilimler, kelâmdan yardım alır fakat kelâm,* kesinlikle *başkasından yardım almaz. Şu halde kelâm,* şer'î *ilimlerin mutlak olarak reisidir.* Çünkü kelâmın hükmü şer'î ilimlerin tamamında geçerli iken onlardan herhangi birinin hükmü kelâmda geçerli değildir. Evet bazen şer'î ilimlerin bir kısmının hükmü, diğerlerinde geçerli olur ve hükmü geçerli olan kısım, sınırlı bir reisliğe sahip olur. Sonra kelâmın diğer şer'î ilimlerdeki yararı, hizmet yoluyla değil,

[٩٤] **وهو** أي الكلام **العلم الأعلى** إليه تنتهي العلوم الشرعية كلها وفيه تثبت موضوعاتها أو حيثياتها **فليست له مبادٍ تبيّن في علمٍ آخر** سواء كان علماً شرعياً أو غير شرعي؛ وذلك أن علماء الإسلام قد دوّنوا لإثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وأفعاله وما يتفرّع عليها من مباحث النبوة والمعاد علماً يُتوصل به إلى إعلاء كلمة الحق فيها، ولم يرضوا أن يكونوا محتاجين فيه إلى علمٍ آخر أصلاً فأخذوا موضوعه على وجهٍ يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها أو باعتبار صورها، وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فجاء علماً مستغنياً في نفسه عمّا عداه ليس له مبادٍ في علمٍ آخر. **بل مبادئه إما بيّنة بنفسها** مستغنية عن البيان بالكلية **أو مبيّنة فيه فهي** أي فتلك المبادئ المبيّنة فيه **مسائل له** من هذه الحيثية **ومبادٍ لمسائل أُخر منه لا تتوقف** تلك المبادئ **عليها** أي على المسائل الأُخر **لئلا يلزم الدور.**

[٩٥] ومما قرّرناه تبيّن لك أن أحوال المعدوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية، وتجويز أن تكون مبادئ أعلى علوم الشرع مبيّنة في علمٍ غير شرعي وتحتاج بذلك إليه مما لا يجترئ عليه إلا فلسفي أو متفلسف يلحس من فضلات الفلاسفة، وتشبيه ذلك باحتياج أصول الفقه إلى العربية مما لا يفوه به محصل؛ فإن وجدت في الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها إثبات العقائد أصلاً ولا دفع الشبه عنها قطعاً فذلك من خلط مسائل علمٍ آخر به تكثيراً للفائدة في الكتاب.

[٩٦] **فمنه** أي من الكلام **تستمد العلوم** الشرعية **وهو لا يستمد من غيره** أصلاً **فهو رئيس العلوم** الشرعية **على الإطلاق** لنفاذ حكمه فيها بأسرها وليس ينفذ فيه حكم شيءٍ منها. نعم قد ينفذ حكم بعضٍ منها على بعضٍ آخر فيكون لذلك البعض رياسة مقيدة، ثم إن نفع الكلام فيما عداه بطريق

taşma (ifâda) ve yukarıdakinin aşağıdakine ihsanı yoluyladır. Bu nedenle kelâma ilimlerin hizmetkarı denilmesi uygun değildir.

Altıncı Maksat: İlmin İsimlendirilmesi

[97] Bunun ilmin başında zikrinin gerekli oluşunun nedeni şudur: Öğrenilmesi amaçlanan ilmin niçin o ismi aldığının açıklanması, öğrenciyi ilim hakkında yukarıda sayılan şeylerle birlikte yetkin bir farkındalığa götüren bir halin daha fazla bilincinde olmasını sağlar.

[98] Kelâm ilminin *kelâm adını alması, ya onun filozofların Mantığının karşısında olması nedeniyledir.* Yani filozofların, ilimlerinde yarar sağlayan ve mantık adını verdikleri bir ilimleri vardır. Bizim de ilimlerimizde yarar sağlayan ve Mantığın mukabilinde kelâm adını verdiğimiz bir ilmimiz vardır. Fakat Mantığın, filozofların ilimlerindeki yararı, alet görevi görmesi ve hizmet yoluyla olur. Bu nedenle Mantık, ilimlerin hizmetkarı ve aleti adını almıştır. Bazen de Mantık, diğer ilimlerde hükmü geçerli olması bakımından ilimlerin reisi adını alır.

[99] Kelâmın bizim ilimlerimizde yararı ise ihsan ve merhamet yoluyladır. Bu nedenle kelâm ancak ilimlerin reisi olarak adlandırılabilir. *Ya da kelâmın bâblarının* öncekilerin kitaplarında *ilk başta şu konuda kelâm şeklinde başlıklandırılması nedeniyledir.* Başlık değiştikten sonra, o isim olduğu gibi kalmıştır. *Ya da kelâm meselesinin* yani Kur'ân'ın kadîmliği ve hâdisliğinin *kelâm ilminin en meşhur parçası* ve de kayda geçirilmesinin sebebi *olmasıdır. Öyle ki bu* ilâhî kelâmın kadîmliği ve hâdisliği *konusunda pek çok çatışma* yani savaş *olmuş ve kan akıtılmıştır.* Rivayet edildiğine göre Abbâsi Halifelerinden biri Mu'tezilî idi ve ümmetin âlimlerinden bir grubu, Kur'ân'ın hâdisliğini kabul etmelerini isteyerek, katletti. *Bu nedenle* bir şeyin en meşhur parçasının adıyla adlandırılması yoluyla *ona bu isim verildi. Ya da* mantık hakkında "o, aklî meselelerde ve hasımla yapılan tartışmalarda konuşma kudreti verir" denilmesine kıyasla *kelâm ilmi, şer'î meselelerde ve hasımla yapılan tartışmalarda konuşma (kelâm) kudreti verdiği için bu adı almıştır.*

الإفاضة والإنعام من الأعلى على الأدنى دون الخدمة فلا يناسب تسميته خادم العلوم.

المقصد **السادس تسميته**

[٩٧] وإنما وجب تقديمها لأن في بيان تسمية العلم الذي يتوجه إلى تحصيله مزيد اطلاع على حالةٍ تُفضي بالطالب مع ما سبق إلى كمال استبصاره في شأنه.

[٩٨] **إنما سُمّي** الكلام **كلاماً إما لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة** يعني أن لهم علماً نافعاً في علومهم سموه بالمنطق، ولنا أيضاً علمٌ نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام إلا أن نفع المنطق في علومهم بطريق الآلية والخدمة، ومن ثمة يسمى خادم العلوم وآلتها، وربما يسمى رئيسها نظراً إلى نفاذ حكمه فيها.

[٩٩] ونفع الكلام في علومنا بطريق الإحسان والمرحمة فلا يسمى إلا رئيساً لها، **أو لأن أبوابه عُنونت أولاً** أي في كتب المتقدمين **بالكلام في كذا؛** فبعد تغير العنوان بقي ذلك الاسم بحاله **أو لأن مسألة الكلام** يعني قِدَم القرآن وحدوثه **أشهر أجزائه** وسببٌ أيضاً لتدوينه **حتى كثر فيه** أي في حكم الكلام أنه قديمٌ أو حادث **التناحر** أي التقاتل **والسفك**. إذ قد روي أن بعض الخلفاء العباسيين كان على الاعتزال فقتل جماعةً من علماء الأمّة طالباً منهم الاعتراف بحدوث القرآن **فغلب عليه** تسميةً للشيء باسم أشهر أجزائه، **أو لأنه يورث قدرةً على الكلام في الشرعيات ومع الخصم** على قياس ما قيل في المنطق من أنه يفيد قوةً على النطق في العقليات والمخاصمات.

İkinci Mersad: Bilginin Tarifi[10]

[100] Buradan itibaren kelâm ilminin maksatlarına başlamaktadır. Birinci mersadda zikredilenler, kelâm ilmine başlamanın mukaddimesiydi. Kelâmcının ilkin bilginin mahiyetini incelemesi; ikincileyin bilginin, zorunlu ve kesbî kısımlarına ayrıldığını açıklaması; üçüncüleyin bütün bilgilerin temelini oluşturan zorunlu bilgilerin varolduğuna işaret etmesi, dördüncüleyin nazarın hallerini ve bilgi verdiğini açıklaması, beşincileyin de nazarın gerçekleştiği ve matlûba götürdüğü yolu açıklaması gerekir. Çünkü akidelerin ispatına ve akidelerin dayanağını oluşturan diğer bahislerin ispatına söz konusu beş bahis sayesinde ulaşılmaktadır.

[101] Öğrenmiştin ki, akidelerin ispatının dayanağını oluşturan bütün kesbî önermeler, kelâmda başka bir ilme muhtaç olunmaması için, kelâm ilminde maksatlar yapılmıştır. Şu halde bu beş mersadda zikredilen meseleler, kelâmî meselelerdir. *Ebkâru'l-efkâr*'da bu durum açıkça belirtilmiştir. Çünkü Âmidî, kitabı kelâmın bütün meselelerini içeren sekiz kaide olarak yazmıştır. Buna göre birinci kaide, bilgi ve kısımları, ikinci kaide, nazar ve onunla ilgili meseleler, üçüncü kaide ise nazarî matlûplara götüren yollar hakkındadır.

[102] *Onun hakkında* yani mutlak bilgi hakkında *üç görüş vardır. Birinci* görüş *şudur: Bilginin* mahiyetinin künhüyle tasavvuru, *zorunludur. İmâm Râzî iki gerekçeden ötürü bu görüşü tercih etmiştir. Birinci* gerekçe *şudur: Her insanın varlığına,* yani mevcut olduğuna dair *bilgisi zorunludur.* Herhangi bir çaba ve düşünme olmaksızın onda meydana gelmiştir. *Bu,* özel bir bilinene -ki bu da onun varlığıdır- dair *özel bir bilgidir ve mutlak bilgi, bu özel bilginin bir parçasıdır.* Çünkü mutlak, mukayyet için zâtîdir. *Parçayı bilmek, bütünü bilmeyi önceler.* Bütünden ibaret olan özel bilgi, her bir insanda zorunlu olarak meydana geldiğinde onun parçası olan mutlak bilgi, ondan önce olur. *Zorunludan önce olan ise zorunlu olmaya daha layıktır. Şu halde mutlak bilgi, zorunludur* ki varılmak istenen netice de budur.

المرصد الثاني
في تعريف مطلق العلم

[١٠٠] من ههنا شرع في مقاصد علم الكلام، وما تقدّم في المرصد الأول كان مقدمة للشروع فيه ولا بد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم أولاً، ومن بيان انقسامه إلى ضروريٍّ ومكتسبٍ ثانياً، ومن الإشارة إلى ثبوت العلوم الضرورية التي إليها المنتهى ثالثاً، ومن بيان أحوال النظر وإفادته للعلم رابعاً، ومن بيان الطريق الذي يقع فيه النظر ويوصل إلى المطلوب خامساً، إذ بهذه المباحث يتوصل إلى إثبات العقائد وإثبات مباحث أخرى تتوقف عليها العقائد.

[١٠١] وقد عرفت أنه قد جعل جميع ما يتوقف عليه إثبات العقائد من القضايا المكتسبة مقاصد في علمه كيلا يحتاج فيه إلى علمٍ آخر فالمباحث المذكورة في هذه المراصد الخمسة مسائل كلامية، وفي أبكار الأفكار تصريحٌ بذلك حيث جعله مشتملاً على ثماني قواعد متضمنة لجميع مسائل الأصول؛ الأولى في العلم وأقسامه، الثانية في النظر وما يتعلق به، الثالثة في الطرق الموصلة إلى المطلوبات النظرية.

[١٠٢] **وفيه** أي في العلم المطلق **ثلاثة مذاهب؛** المذهب **الأول أنه ضروري** أي تصور ماهيته بالكنه **واختاره الإمام الرازي لوجهين،** الوجه **الأول**: **أن علم كل أحدٍ بوجوده** أي بأنه موجود **ضروري** أي حاصلٌ له بلا اكتسابٍ ونظر **وهذا علمٌ خاص** متعلقٌ بمعلومٍ خاص هو وجوده **والعلم المطلق جزءٌ منه** لأن المطلق ذاتيٌّ للمقيد، **والعلم بالجزء سابقٌ على العلم بالكل** فإذا حصل العلم الخاص الذي هو كل لكل أحدٍ بالضرورة كان العلم المطلق الذي هو جزؤه سابقاً عليه، **والسابق على الضروري أولى أن يكون ضرورياً فالعلم المطلق ضروري** وهو المطلوب.

[103] Bunun *cevabı şudur: Zorunlu olan şey, her bir kimsenin varlığıyla ilgili* tikel *bir bilginin meydana gelmesidir.* Çünkü bu bilgi, herkes için herhangi bir nazar olmaksızın meydana gelmiştir. *O* tikel bilginin meydana gelmesi, *tikel bilginin tasavvurundan başka bir şey olup onu gerektirmez.* Zira çoğu kere bizde özel bilinenlerle ilgili özel bilgiler meydana gelir ve bu bilgiler bizde meydana gelmesine rağmen, biz, onları tasavvur etmeyiz, aksine onların tasavvurunda yeni baştan onlara yönelmeye gerek duyarız. Dolayısıyla söz konusu bilgilerin meydana gelmesi, onların tasavvuruyla aynı değildir ve tasavvurlarını gerektirmez. Herkesin varlığıyla ilgili tikel bilgi, tasavvur edilmediğine göre *mutlak bilginin* tasavvurunun *zorunlu olması bir yana onun tasavvuru bile* kesinlikle *gerekmez.* Bu görüşün şöyle cevaplanması da mümkündür: Söylenenin tamam olması için bilginin, altına giren şeylerin zâtîsi olması ve onun fertlerinden birinin de bedîhî olarak künhüyle tasavvur edilmesi gerekir ki her ikisini reddediyoruz.

[104] *Şöyle denemez:* Biz yalnızca söylenenle yetinmiyor aksine diyoruz ki, herkes var olduğunu zorunlu olarak bilir *ve* aynı şekilde bunu *bildiğini* de *bilir. Bilgi, bu tasdikin iki tasavvurundan biridir* ve o da bedîhîdir. Dolayısıyla bilginin bedîhî tasdiki önceleyen tasavvuru, bedîhî olmaya daha layıktır. *Eğer* bu takrîrin cevabında *"Tasdikin bedîhîliği, onun iki tasavvurunun bedîhî olmasını gerektirmez* ve iki tasavvurdan herhangi birinin bedîhîliğini de gerektirmez. *Çünkü bedîhî* tasdik, *iki tarafın tasavvurundan sonra nazara dayanmayan demektir.* Dolayısıyla bedîhî tasdikin her iki tarafının da kesbî olması mümkündür. Şu halde tasdikin bedîhîliğinden onun tasavvurlarından herhangi birinin bedîhîliğine istidlâl etmek kesinlikle doğru değildir" *dersen ben* bu cevaba karşılık *şöyle derim: İddia edilen şey, söz konusu tasdikin,* gerek hüküm gerekse de taraflarının herhangi birinde *herhangi bir nazar olmaksızın meydana geldiğidir. Çünkü* bir hüküm ve tasavvurda herhangi bir kesb ortaya koyamayan *ahmaklar ve çocuklar bile bu tasdikten yoksun değildir.* "Tasdik, yalnızca hükümdür ve onun taraflarının tasavvurları ise tasdikin dışında olup onun şartlarıdır. Dolayısıyla bedîhî tasdik, her ne kadar tarafları nazarî olsa bile kendisi istidlâle gerek duymayan hükümden ibarettir. Tasdik tarafların tasavvurlarından ve hükümden oluşan toplamdan ibaret değildir. Bu nedenle tasdikin bedîhîliği, onun tasavvurlarının da bedîhîliğini gerektirmez" diyerek *isimde tartışma yapmanın* bu makamda *hiçbir yararı yoktur.* Çünkü öğrendiğin gibi, sözünü ettiğimiz tasdik, mutlak olarak nazara gerek duymamaktadır.

[١٠٣] **والجواب** عنه **أن الضروري حصول علم** جزئي **متعلق بوجوده** فإن هذا العلم حاصلٌ لكل أحدٍ بلا نظر، **وهو** أي حصول ذلك العلم الجزئي **غير تصوره وغير مستلزمٍ له** إذ كثيراً ما تحصل لنا علومٌ جزئية بمعلوماتٍ مخصوصة ولا نتصور شيئاً من تلك العلوم مع كونها حاصلةً لنا بل نحتاج في تصورها إلى توجهٍ مستأنف إليها فلا يكون حصولها عين تصورها ولا مستلزماً له، وإذا لم يكن ذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصوراً **فلا يلزم تصور العلم المطلق** أصلاً **فضلاً عن أن يكون** تصوره **ضرورياً**. ويجوز أن يجاب عنه أيضاً بأنه إنما يتم إذا كان العلم ذاتياً لما تحته وكان شيء من أفراده متصوراً بالكنه بديهةً وكلاهما ممنوعان.

[١٠٤] **لا يقال**: نحن لا نقتصر على ما ذكر، بل نقول: إن كل أحدٍ يعلم بالضرورة أنه موجود **ويعلم** أيضاً كذلك **أنه عالم** بذلك، **والعلم أحد تصوّري هذا التصديق** وهو بديهيٌّ أيضاً فيكون تصوره السابق على التصديق البديهي أولى أن يكون بديهياً. **فإن قلت** في جواب هذا التقرير: **لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصوريه** ولا بداهة شيءٍ منهما **فإن** التصديق **البديهي ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر** فجاز أن تكون تصوراته بأسرها كسبية فلا يصح الاستدلال ببداهة التصديق على بداهة شيءٍ من تصوراته أصلاً. **قلتُ** في ردّ هذا الجواب: إن **المُدّعى حصول هذا التصديق بلا نظر** في الحكم ولا في شيءٍ من أطرافه؛ **إذ لا تخلو عنه البله والصبيان** الذين لا يتأتى منهم الاكتساب لا في حكم ولا في تصور، **والنزاع في التسمية** بأن التصديق إنما هو الحكم وحده وتصورات أطرافه شروط له خارجة عنه فالبديهي منه هو الحكم المستغني عن الاستدلال وإن كانت تصوراته نظرية، وليس التصديق عبارة عن المجموع المركّب من الحكم وتصورات أطرافه حتى تكون بداهته مستلزمة لبداهة تصوراته **لا يجدي طائلاً** في هذا المقام لما عرفت من أن هذا التصديق الذي نحن فيه مستغنٍ عن النظر مطلقاً.

[105] Sonra Îcî, "şöyle denemez" diyerek aktardığı görüşün cevabına başlamaktadır: *Çünkü biz şöyle diyoruz: Tasdikte iki tarafın bir yönüyle tasavvuru yeterlidir* ve iki tarafın künhüyle tasavvuruna gerek duyulmaz. *Nitekim biz,* uzaktan görülen *belirli bir cisim hakkında onun belirli bir mekânı kapladığına hükmederiz, fakat bununla birlikte onun hakikatini* insan veya taş olup olmadığını *bilmeyiz* hatta mekânın ve yer kaplamanın hakikatini bilmeyiz. *Hatta* şanı yüce *"Zorunlu Varlık, ya bir nefstir ya da değildir" hükmünü veririz. Oysa Zorunlu Varlık'ın ve nefsin hakikatlerini* künhüyle *bilmeyiz, aksine bunları* sözgelimi Zorunlu Varlık'ın âlemin yaratıcı olması ve nefsin de bedeni yönetmesi gibi onlara ilişen *genel bir durum bakımından biliriz.* Sizin söylediklerinizin gereği, mutlak bilginin tasavvurunun bir yönden bedîhî olduğudur. Halbuki zaten tartışma bunda değil, mutlak bilginin tasavvurunun hakikat bakımından bedîhî olup olmadığındadır.

[106] *İkinci* gerekçe *şudur:* Bilgi, kesbî ve tarif edilmiş bir şey olsaydı, ya kendisiyle tarif edilirdi ki bu, kesinlikle yanlıştır; ya da kendisinden başka bir şeyle tarif edilirdi ki bu da yanlıştır. Çünkü *bilginin dışındakiler, ancak bilgiyle bilinmektedir. Eğer bilgi, kendisi dışında bir şeyle bilinirse kısır döngü ortaya çıkar.* Zira bu takdirde her birinin bilinirliği, diğerinin bilinirliği üzerine dayanacaktır. *Bu* gerekçe, doğruluğu kabul edildiği takdirde, *ancak "o* mutlak bilgi, hakikat bakımından fakat *zorunlu olmayarak bilinir" diyen kimseye karşı delil olabilir.* Çünkü mutlak bilginin bilindiği kabul edilmediğinde şöyle denilir: Mutlak bilginin, kesbedilmiş olmasının imkânsızlığından zorunlu olması gerekmez, zira onun künhüyle tasavvuru, imkânsız olabilir.

[107] *Cevap şudur: Bilginin dışındaki şey,* mutlak *bilginin hakikatinin tasavvuruyla değil,* o şeye ilişkin *tikel bilginin meydana gelişiyle bilinir.* Çünkü insanların çoğu, mutlak bilginin hakikatini tasavvur etmedikleri halde pek çok şeyi bilirler. *Bizim bilginin dışındakiyle bilmeye çalıştığımız* yani söz konusu takdire göre ortaya koymayı istediğimiz *şey ise bilginin hakikatinin tasavvurudur. Dolayısıyla kısırdöngü yoktur.* Zira gerekli olan sonuç şudur: Bilginin hakikatinin tasavvuru, bilginin dışındaki o şeye dair tikel bilginin meydana gelişine ve de o tikelin zımnında bilginin hakikatinin meydana gelişine dayanmaktadır. Dolayısıyla bilginin hakikatinin tasavvuru, bu hakikatin bir kısım tikellerinin zımnında meydana gelişine dayanmaktadır. Fakat o meydana geliş, bilginin hakikatinin tasavvuruna dayalı değildir. Şu halde kısırdöngü yoktur.

[108] *İki şüphenin çözümünün sonucu,* mutlak *bilginin* kendisinin zihinde *meydana gelişi ile onun tasavvuru arasında fark bulunduğudur.* Çünkü söz konusu iki şüphe, mutlak bilginin zihinde meydana gelişi ile onun tasavvurunu ayırmamaktan kaynaklanmaktadır. Birinci şüphede şöyle

[١٠٥] ثم شرع في جواب لا يقال بقوله لأنّا نقول: يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجهٍ ما ولا يحتاج فيه إلى تصورهما بالكنه، كما نحكم على جسمٍ معيّن مشاهدٍ من بعيد بأنه شاغلٌ لحيزٍ معيّن مع الجهل بحقيقته هل هو إنسان أو حجر بل ومع الجهل بحقيقة الحيز والشغل، بل نحكم بأن الواجب تعالى إما نفس أو لا، وإن لم نعلم حقيقتهما بكنههما بل باعتبار أمرٍ عام عارض لهما ككونه صانعاً للعالم وكونها مدبرة للبدن مثلاً؛ فاللازم مما ذكرتم أن يكون تصور مطلق العلم بوجهٍ ما بديهياً ولا نزاع فيه بل في تصوره بحسب الحقيقة.

[١٠٦] الوجه الثاني أن العلم لو كان كسبيّاً معرفاً فإما أن يتعرف بنفسه وهو باطلٌ قطعاً، أو بغيره وهو أيضاً باطل لأن غير العلم إنما يُعلم بالعلم؛ فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كلٍّ منهما على معلومية الآخر حينئذٍ. وهذا الوجه على تقدير صحته حجة على من يقول: إنه أي مطلق العلم معلوم بحسب حقيقته، لكن لا بالضرورة فإنه إذا لم يسلم كونه معلوماً، كذلك اتجه أن يقال: لا يلزم من امتناع كونه مكتسباً أن يكون ضرورياً لجواز أن يكون تصوره بكنهه ممتنعاً.

[١٠٧] والجواب أن غير العلم إنما يُعلم بحصول علمٍ جزئي متعلقٍ به لا بتصور حقيقة العلم المطلق فإن أكثر الناس يعلمون أشياء كثيرة وليسوا يتصورون حقيقة العلم المطلق. والذي نحاول أن نعلمه أي نطلب أن نحصله على ذلك التقدير بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور؛ إذ اللازم أن يكون تصور حقيقة العلم موقوفاً على حصول علمٍ جزئيّ متعلق بذلك الغير وعلى حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئي أيضاً فيتوقف تصور حقيقته على حصولها في ضمن بعض جزئياتها، وليس ذلك الحصول متوقفاً على تصور حقيقته فلا دور.

[١٠٨] وحاصل حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم المطلق بنفسه في الذهن و بين تصوره وذلك لأن منشأهما عدم الفرق بينهما ففي الشبهة الأولى

tahayyül edilmiştir: "Tikel bir bilgi, zorunlu olarak meydana gelip nefste var olduğunda, bilginin mahiyeti de onun zımnında nefste mevcut olarak meydana gelir. Bu, o mahiyetin tasavvur edilmesinin anlamıdır." İkinci şüphede ise tahayyül edilen şudur: "Bilginin mahiyetinin tasavvuru, bilgi dışındaki bir şeye ilişkin tikel bilginin meydana gelişine dayalı olduğunda hiç kuşkusuz bu tasavvur, bilginin mahiyetinin, söz konusu tikel bilginin zımnında zihinde mevcut olarak meydana gelişine dayanır. Bu, bilginin mahiyetinin tasavvurunun anlamıdır. Şu halde her birinin tasavvuru, diğerine dayanmaktadır". Fakat bu ikisi arasındaki fark şu şekilde ortaya çıkmıştır: Bilginin mahiyetinin, nefste resmolması iki şekildedir. Birincisi, bizzat bilginin mahiyetinin, nefste tikellerinin zımnında resmolmasıdır. Bu, bilginin mahiyetinin meydana gelişidir, tasavvuru değildir ve tasavvurunu da gerektirmez. Bunun durumu, şecaatin nefste meydana gelmesine benzer. Bu meydana geliş, nefsin şecaatle nitelenmesini gerektirir ama şecaatin tasavvurunu gerektirmez. İkincisi ise bilginin mahiyetinin nefste misali ve suretiyle resmolmasıdır. İşte bu, bilginin mahiyetinin tasavvurudur, meydana gelişi değildir. Bunun durumu da nefsin şecaatle nitelenmesini gerektirmeyen şecaat tasavvuruna benzemektedir. Tarif edilmek istenen işte budur. İki durum arasındaki fark ortaya çıktığına göre her iki şüphe de tamamıyla ortadan kalmıştır.

[109] *İkinci* görüş: *Bu görüşü İmamu'l-Harameyn el-Cüveynî ve Gazzâlî ileri sürmüştür. Buna göre bilgi zorunlu değildir* aksine nazarîdir *ve* fakat *tanımlanması güçtür, belki ikinci bir delilden yardım almışlardır.* Îcî'nin "belki" demesinin nedeni, ikinci delilden alınan yardımın tahyîlî olmasıdır. Düşünsenize eğer tam olsaydı, bu durum tanımlamanın güç olduğunu değil imkânsız olduğunu gösterirdi; yok eğer tam olmasaydı, hiçbir şeyi göstermezdi. *Cüveynî ve Gazzâlî şöyle demiştir: Bilgiyi bilmenin yolu bölümleme ve örneklemedir.* Bölümleme, bilgiyi ona karışan inançlardan ayrıştırmamızdır. Sözgelimi şöyle deriz: İnanç, ya kesindir ya da kesin değildir; kesin inanç, ya gerçekle örtüşür ya da örtüşmez; gerçekle örtüşen inanç, ya süreklidir ya da sürekli değildir. Böylece bölümlemenin sonucunda kesin, örtüşen ve sürekli bir inanç çıkmaktadır ki bu, kesinlik anlamındaki bilgidir. Bu bilgi, "kesinlik"le zandan, "örtüşme"yle mürekkep cehaletten ve "kuşkuyla ortadan kalkmayan süreklilik"le de isabetli ve kesin taklitten ayrışmaktadır.

[110] Örneklendirme ise adeta şöyle denilmesidir: Bilgi, aklın, gözün idrakine benzeyen idrakidir. Ya da şöyle denilmesidir: Bilgi, bizim "bir ikinin yarısıdır" şeklindeki inancımız gibidir. *Bu* görüş *uzaktır. Çünkü o ikisi* yani bölümleme ve örneklendirme, bilginin mahiyetinin başkalarından *ayrışmasını sağladıkları takdirde* mahiyet için *tarif*

تخيل أنه إذا حصل بالضرورة علمٌ جزئيٌّ قائمٌ بالنفس كانت ماهية العلم حاصلةً بالضرورة في ضمنه قائمةً بالنفس أيضاً، وهذا معنى كون تلك الماهية متصورة، وفي الشبهة الثانية تخيل أن تصور ماهية العلم إذا توقف على حصول علمٍ جزئيٍّ متعلقٍ بالغير، ولا شك أنه يتوقف على حصول ماهيته في ضمنه قائمة في الذهن، وهذا معنى تصورها فقد توقف كل منهما على الآخر. وإذا ظهر الفرق بينهما بأن ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين؛ أحدهما أن ترتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورها ولا مستلزماً له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير أن تتصورها. والثاني أن ترتسم فيها بمثالها وبصورتها وهذا هو تصورها لا حصولها على قياس تصور الشجاعة الذي لا يوجب اتصاف النفس بها وهو المطلوب بتعريفها اضمحلت الشبهتان بالكلية.

[١٠٩] المذهب **الثاني وبه قال إمام الحرمين والغزالي أنه ليس ضرورياً** بل هو نظري **و** لكن **يعسر تحديده، وربما نصرا بالدليل الثاني** إنما قال: ربما لأن النصرة به تخييلية؛ ألا يرى أنه إن تمّ دلّ على امتناع التحديد دون عسره وإن لم يتم لم يدل على شيء. **قالا: وطريق معرفته القسمة والمثال؛** أما القسمة فهي أن نميزه عمّا يلتبس به من الاعتقادات فنقول مثلاً: الاعتقاد إما جازم أو غير جازم، والجازم إما مطابق أو غير مطابق، والمطابق إما ثابت أو غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقادٌ جازمٌ مطابقٌ ثابت وهو العلم بمعنى اليقين وقد تميز عن الظن بالجزم، وعن الجهل المركّب بالمطابقة، وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت الذي لا يزول بالتشكيك.

[١١٠] وأما المثال فكأن يقال: العلم إدراك البصيرة المشابه لإدراك الباصرة، أو يقال: هو كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين، **وهذا** القول **بعيد فإنهما** أي القسمة والمثال **إن أفادا تميزاً** لماهية العلم عمّا عداها **صلحا معرّفاً** وحدّاً لها؛ إذ لا يعنى ههنا بتحديدها سوى تعريفها **وإلا لم يحصل بهما معرفة**

ve tanım *olmaya elverişli olurlar.* Çünkü burada bilginin mahiyetinin tanımından kastedilen, onun tarifinden başka bir şey değildir. *Aksi halde bölümleme ve örneklendirmeyle* bilginin mahiyetine dair *bir mârifet meydana gelmez.* Çünkü bir şeye ilişkin mârifeti meydana getiren şey, onu başkalarından ayrıştırmalıdır, zira o şey ayrışmaksızın onun mârifetinin meydana gelmesi imkânsızdır.[11]

[111] Bil ki: İmam Gazzâlî -Allah ona rahmet etsin- *el-Mustasfâ*'da şu açıklamayı yapmıştır: Bilginin her biri de zâtî olan cins ve faslı kuşatan özlü bir ifadeyle tanımlanması güçtür. Çünkü bu, şeylerin çoğunda hatta duyular yoluyla idrak edilenlerin çoğunda zordur. Gizli idraklerde nasıl zor olmasın ki! Sonra şöyle demiştir: Zikredilen bölümleme, bilgiyi karışma ihtimali olabileceklerden ayırır; gözün idrakiyle örnekleme ise sana bilginin hakikatini anlatır. Böyle ortaya çıkmaktadır ki Gazzâlî mutlak olarak tarifin değil gerçek tanımın zor olduğunu söylemiştir. Bu ise tahkîk edilmiş bir sözdür ve onda hiçbir uzaklık bulunmamaktadır. Fakat bu durum, Gazzâlî'nin de itiraf ettiği gibi, bilginin dışındaki şeyler için de geçerlidir.

[112] *Üçüncü* görüş*: Bilgi nazarîdir,* tanımı zor değildir. *Bilgi için bir kısım tarifler zikredilmiştir. Birinci tarif bazı Mu'tezilîlere aittir: Bilgi, bir şeye olduğu gibi inanmaktır. Bu tarif, bilginin dışındakilerin tarife girmesini engellememektedir. Çünkü* gerçekle *örtüşen taklit, tarife girmektedir.* Sorunu gidermek için *tarife "bir zorunluluk veya delil nedeniyle" sözü eklenmiştir.* Böylece taklidin tarife girmesi engellenmiştir. *Ancak geriye* gerçekle örtüşen *baskın inanç kalmıştır.* Yani bir zorunluluk veya zannî delil nedeniyle meydana gelen doğru zan, tarife girmeye devam etmektedir. *Fakat inançla ıstılâh olarak yalnızca kesin inanç kastedildiğinde durum değişir.* Bu takdirde zan, tarife girmez.

[113] *Onlara* yani bu tarif sahiplerine *şu itiraz yöneltilir: İmkansızı bilmek, tarifin dışında kalmaktadır. Çünkü imkânsız, şey* olup olmadıklarında görüş ayrılığı bulunan ma'dûmların aksine *görüş birliğiyle şey değildir.* Onlardan biri bu itirazı şöyle cevaplamıştır: Bilgi, imkânsıza taalluk etmez, dolayısıyla imkânsızla nakz yapılamaz. Îcî şu sözüyle bu cevabın reddine işaret etmiştir: *Bilginin, imkânsıza taalluk ettiğini inkar eden kimse,* aklının apaçıklığına karşı *inatçılık yapmakta* -Kuşkusuz her akıl sahibi kendisinde, iki zıddın ve iki çelişiğin bir araya gelmeyeceği hükmünü bulmakta ve bunu ancak onların imkânsız olan birleşmelerinin bir şekilde bilinir olmasıyla birlikte tasavvur etmektedir.- *ve* kendi sözüyle de *çelişmektedir. Çünkü bu,* yani bilginin imkânsıza taallukunu inkarı, imkânsız hakkında onun bilinmediğine *hükmetmedir. Dolayısıyla* bu hüküm *imkânsızı bilmeyi çağrıştırır.* Çünkü hiçbir şekilde bilinmeyen hakkında hüküm vermek imkânsızdır. *Evet*

لماهية العلم لأن محصل المعرفة بشيءٍ لا بد أن يفيد تميزه عن غيره لامتناع حصول معرفته بدون تميزه.

[١١١] واعلم أن الإمام الغزالي رحمه الله صرّح في المستصفى بأنه يعسر تحديد العلم بعبارةٍ محرّرة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فإن ذلك متعسرٌ في أكثر الأشياء بل في أكثر المدركات الحسية فكيف لا يعسر في الإدراكات الخفية، ثم قال: إن التقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه والتمثيل بإدراك الباصرة يفهمك حقيقته، فظهر أنه إنما قال بعسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقاً، وهذا كلامٌ محققٌ لا بعد فيه لكنه جارٍ في غير العلم كما اعترف به.

[١١٢] المذهب **الثالث أنه نظري** لا يعسر تحديده، **وذكر له تعريفات الأول لبعض المعتزلة أنه اعتقاد الشيء على ما هو به، وهو** أي هذا التعريف **غير مانعٍ لدخول التقليد فيه إذا طابق** الواقع **فزيد** لدفعه **عن ضرورة أو دليل** فاندفع دخول التقليد، **لكن بقي الاعتقاد الراجح** المطابق أعني الظن الصادق الحاصل عن ضرورةٍ أو دليلٍ ظني داخلاً فيه **إلا أن يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحاً** فلا يدخل الظن فيه.

[١١٣] **ويرد عليهم** أي على أصحاب هذا التعريف **خروج العلم بالمستحيل عنه فإنه ليس شيئاً اتفاقاً** بخلاف المعدومات الممكنة التي اختلف فيها وقد أجاب بعضهم عن هذا بأن العلم لا يتعلق بالمستحيل فلا نقض به فأشار إلى رده بقوله: **ومن أنكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر** لبديهة العقل فإن كل عاقلٍ يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين والنقيضين، ولا يُتصور ذلك إلا مع كون اجتماعهما المستحيل معلوماً بوجهٍ ما، **ومناقض** لكلامه أيضاً **لأن هذا** أي إنكاره تعلق العلم بالمستحيل **حكم** على المستحيل بأنه لا يعلم **فيستدعي** هذا الحكم **العلم به** لامتناع الحكم على ما ليس معلوماً أصلاً. **نعم قد**

dil bakımından imkânsıza şey adının verilmesi onlar için *mazeret kabul edilebilir.* Bu durumda imkânsızı bilmek, onların tarifinin dışında kalmaz. *İmkansızın, kendinde sübûtunun bulunmaması anlamında şey olmaması, bunu* yani onun dil bakımından şey oluşunu *engellemez.*

[114] *İkinci tarif, Kâdî Ebû Bekir* el-Bâkıllânî'ye *aittir: Bilgi, bilinenin olduğu gibi bilinmesidir/mârifetidir.* Bâkıllânî, Allah'ın bilgisi olduğunu kabul ettiği halde *Yüce Allah'ın bilgisi* onun tanımının *dışında kalmaktadır. Çünkü* Allah'ın bilgi-sine ıstılah ve dil bakımından değil, icmâ yoluyla *mârifet denmez. Yine tarifte kısır döngü vardır. Çünkü bilinen, bilgiden türemiştir ve ancak bilgi bilindikten sonra bilinebilir.* Zira türemiş, türediği şeyin anlamını bir fazlalıkla birlikte içerir. *Ve* yine *"olduğu gibi"* kaydı gereksiz olup *fazlalıktır. Çünkü mârifet, ancak böyle olabilir.* Çünkü bir şeyi, olduğu gibi olmaksızın idrak etmek, mârifet değil cehalettir.

[115] *Üçüncü tarif, Şeyh* Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'y*e aittir. O, bazen* bilginin bulunduğu mahalle kıyasla *şöyle demiştir: "Bilgi, bulunduğu kimsenin bilen olmasını* zorunlu kılan şeydir" *veya* "o, *bulunduğu kimseye bilen adının verilmesini zorunlu kılan şeydir."* Her iki sözün de ifade ettiği şey aynıdır. *Bu tarifte açık bir kısır döngü vardır.* Çünkü bilginin tarifinde bilen alınmaktadır. *Bazen de* bilginin taalluk ettiği şeye kıyasla *"bilinenin, olduğu gibi idrakidir" demiştir. Bu tarifte kısır döngü vardır.* Çünkü tanımda bilinen alınmaktadır. *Ve* tarifte *idrak, bilgiyi anlatan mecazdır.* Çünkü idrakin gerçek anlamı, yetişmek ve ulaşmaktır. Halbuki tanımlarda mecaz kullanılmaz. Buna idrakin, bilgi anlamında kullanımının meşhur olduğu cevabı verilirse şöyle deriz: Bununla bir şeyin kendisiyle tarifi sakıncası ortadan kaldırılamaz. Zira mecazî anlam, bilginin kendisidir. Adeta şöyle denmiştir: Bilgi, bilineni bilmektir. *Ayrıca tarifte yukarıda söylenen fazlalık vardır.* Yani "olduğu gibi" sözü fazlalıktır. Çünkü bilinen, ancak bu şekilde olabilir.

[116] *Dördüncü tarif, İbn Fûrek'e aittir: Bilgi, "kendisine sahip olan kimseden sağlam* yani muhkem ve kusursuz *fiilin mümkün olduğu şeydir".* Eğer kendi başına mümkün olmayı kastetmişse bu, kesinlikle yanlıştır. Yok eğer mümkün olmaya katkısı bulunmayı kastetmişse tanıma *kudret girmekte ve* tanımdan *bizim bilgimiz çıkmaktadır. Çünkü bize göre bilgimizin, sağlamlığın mümkün oluşuna katkısı yoktur.* Zira fiillerimiz bizim tarafımızdan yaratılmamaktadır. *Bu tanıma* kulun fiilinin kendisi tarafından yaratıldığı kabul edildikten sonra *bizden birinin kendisini ve Yaratıcı'yı* ve imkânsızı *bilmesi durumlarıyla itiraz edilmiştir.* Çünkü bu bilginin taalluk ettiği şey, ne fiildir ne de sağlamlığı bilgiyle mümkün olan şeylerdendir. *Bu itirazın* İbn Fûrek'e *yöneltilebilmesi için onun "taalluk ettiği şeyin sağlamlığını*

يعتذر لهم بأن المستحيل يسمى شيئاً لغةً فلا يخرج العلم به عن تعريفهم وكونه ليس بشيء بمعنى أنه غير ثابت في نفسه لا يمنع ذلك أي كونه شيئاً لغةً.

[١١٤] الثاني للقاضي أبي بكر الباقلاني أنه معرفة المعلوم على ما هو به فيخرج عن حده علم الله سبحانه مع كونه معترفاً بأن لله علماً؛ إذ لا يسمى علمه تعالى معرفةً إجماعاً لا اصطلاحاً ولا لغةً، وأيضاً ففيه دور إذ المعلوم مشتقٌّ من العلم فلا يعرف إلا بعد معرفته لأن المشتق مشتملٌ على معنى المشتق منه مع زيادة و أيضاً؛ فعلى ما هو به قيد زائد لا حاجة إليه إذ المعرفة لا تكون إلا كذلك لأن إدراك الشيء لا على ما هو به جهالةٌ لا معرفة.

[١١٥] الثالث للشيخ أبي الحسن الأشعري؛ فقال تارةً بالقياس إلى المحل هو الذي يوجب كون من قام به عالماً، أو هو الذي يوجب لمن قام به اسم العالم ومُؤدّى العبارتين واحد وفيه دورٌ ظاهر لأخذ العالم في تعريف العلم، و قال: أخرى بالقياس إلى متعلق العلم إدراك المعلوم على ما هو به وفيه الدور لأخذ المعلوم في الحد، و فيه أن الإدراك مجاز عن العلم لأن معناه الحقيقي هو اللحوق والوصول والمجاز لا يُستعمل في الحدود. فإن أُجيب باشتهاره في معنى العلم قلنا: لم يندفع بذلك تعريف الشيء بنفسه لأن المعنى المجازي هو العلم نفسه فكأنه قيل: هو علم المعلوم وفيه الزيادة المذكورة يعني أن قوله: على ما هو به، زائد فإن المعلوم لا يكون إلا كذلك.

[١١٦] الرابع لابن فورك ما يصح ممن قام به إتقان الفعل أي إحكامه وتخليته عن وجوه الخلل؛ فإن أراد ما يستقل بالصحة فهو باطلٌ قطعاً، وإن أراد ما له دخل فيها فتدخل القدرة في الحد ويخرج عنه علمنا إذ لا مدخل له في صحة الإتقان على رأينا فإن أفعالنا ليست بإيجادنا. وقد أورد عليه بعد تسليم أن فعل العبد بإيجاده علم أحدنا بنفسه وبالبارئ تعالى وبالمستحيل فإن ما تعلق به هذا العلم ليس فعلاً ولا مما يصح إتقانه به، وإنما يرد عليه هذا أن لو أراد ما يصح

mümkün kılan şeyi" kastetmiş olması gerekir. Şayet o, bizzat kendisi mümkün kılmasa da *"kendisi sayesinde genel olarak* sağlamlığın *mümkün olduğu şeyi" kastetmişse,* bu itiraz ona *yöneltilemez.*

[117] *Onların* zikredilen bu ifadelere *yakın ifadeleri vardır. Mesela: Bilgi, "bilinenin* olduğu gibi *açığa çıkmasıdır" yahut* "bilinenin olduğu gibi *sâbit kılınmasıdır".* Bilinenin olduğu gibi açığa çıkmasıdır tarifinde yukarıda zikredilen fazlalık ve kısırdöngü vardır. Açığa çıkmak, gizlilikten sonra ortaya çıkmayı hissettirmektedir. Bu durumda Allah'ın bilgisi tanımın dışında kalmaktadır. Bilinenin olduğu gibi sâbit kılınmasıdır tarifinde de fazlalık ve kısır döngü vardır. İçimizden Allah'ın varlığını bilen birinin, onu sâbit kılması gerekir ki bu imkânsızdır. Yine "sâbit kılma", var etmeye ve bir şeyin hareketini durdurmaya söylenir. Burada bu ikisinden herhangi birini kastetme imkânı yoktur. Sâbit kılma, bazen mecazî olarak bilgiye de denir. Bu durumda da bir şeyin, kendisiyle tarif edilmiş olması gerekmektedir. *Ya da "onun* yani bilinenin *olduğu gibi olduğuna emin olmaktır".* Bu tarifte de fazlalık ve kısır döngü vardır. Ayrıca tarif, Yüce Allah'ın bildiği şeyden emin olmasını gerektirir ki Allah hakkında bunu söylemek şer'an imkânsızdır.

[118] *Beşinci tarif, İmam Fahreddin Râzî'ye aittir:* Bilgi, "ister bir zorunluluk isterse de bir delil olsun *bir gerektirici nedeniyle kesin ve örtüşen inançtır".* Râzî yalnızca bilginin zorunlu olduğundan vazgeçecek olsa bilgiyi böyle tarif etmiştir. *Tarifte kusur bulunmamaktadır, fakat tasavvur, tarifin dışında kalmaktadır.* Çünkü tasavvur, inanca girmemektedir. Açıktır ki bu itiraz bazı Mu'tezilîlerden aktarılan ilk tarife de yöneltilebilir. *Halbuki tasavvur, bilgidir.* Sözgelimi arazlar hakkında *"üçgenin anlamını bildim"* ve cevherler hakkında *"insanın hakikatini bildim" denir.* Ya da Îcî, "üçgenin anlamının" ıstılâhî mefhumlardan olduğunu ve "insanın hakikatinin" mevcut mahiyetlerden olduğunu kastetmiştir.[12]

[119] *Altıncı tarif, filozoflara aittir:* Bilgi, ister tümel ister tikel olsun, ister mevcut ister ma'dûm olsun *"bir şeyin sûretinin akılda meydana gelmesidir".* "Akılda" sözünden "akıl nezdinde" anlamı anlaşılmalıdır ki, tikellerin idrakini de içersin. Tümellere özgülüğü açık olan bir ifadeyle *şöyle denilir: "İdrak edilenin mahiyetinin idrak edenin nefsinde temessülüdür". Bu ise zihnî varlığı kabule dayalıdır. İlerde onu inceleyeceğiz.* Yani bilginin sûretin meydana gelişi veya mahiyetin temessülü olması, zihnî varlığı kabule dayalıdır. Biz, zihnî varlığı ve filozoflara göre bilginin zihnî varlıktan ibaret olduğunu ileride inceleyeceğiz. Bilginin tarifi hakkında *bu* söyledikleri, *zannı,* mürekkep *cehaleti, taklidi, hatta kuşku ve vehmi içermektedir. Oysa bunlara, bilgi adının verilmesi* diğer deyişle filozofların düşündüğü gibi bu şeylerin bilgi içine girdiğinin kabul edilmesi,

به إتقان متعلقه، وأما لو أراد ما يصح به الإتقان في الجملة وإن لم يكن مصححاً بحسب شخصه فلا ورود لهذا عليه.

[١١٧] ولهم عبارات قريبة من هذه العبارات المذكورة نحو تبيّن المعلوم على ما هو به، وفيه الزيادة المذكورة والدور وأن التبيّن مُشعرٌ بالظهور بعد الخفاء فيخرج عنه علمه تعالى أو إثباته أي إثبات المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور، وأنه يلزم أن يكون العالم منّا بوجوده تعالى مُثبتاً له وهو محال، وأيضاً الإثبات يُطلق على الإيجاد وعلى تسكين الشيء عن الحركة ولا مجال ههنا لإرادة شيءٍ منهما، وقد يُطلق على العلم تجوزاً فيلزم تعريف الشيء بنفسه أو الثقة بأنه أي المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور، وأنه يوجب كون البارئ تعالى واثقاً بما هو عالمٌ به وذلك مما يمتنع إطلاقه عليه شرعاً.

[١١٨] الخامس للإمام الرازي إنه اعتقادٌ جازمٌ مطابقٌ لموجب إما ضرورة أو دليل؛ وإنما عرّفه به بعد تنزّله عن كونه ضرورياً ولا غبار عليه، غير أنه يخرج عنه التصور لعدم اندراجه في الاعتقاد، ولا يخفى وروده أيضاً على التعريف الأول المنقول عن بعض المعتزلة مع أنه علم. يقال مثلاً: في الأعراض علمتُ معنى المثلث، و في الجواهر علمتُ حقيقة الإنسان، أو أراد أن الأول من المفهومات الاصطلاحية والثاني من الماهيات الموجودة.

[١١٩] السادس للحكماء أنه حصول صورة الشيء كلّياً كان أو جزئياً، موجوداً أو معدوماً في العقل أي عنده ليتناول إدراك الجزئيات، ويقال: بعبارة ظاهرة الاختصاص بالكليات هو تمثل ماهية المُدرَك بفتح الراء في نفس المُدرِك بكسرها، وهو أي كون العلم حصول الصورة أو تمثل الماهية مبنيٌّ على الوجود الذهني وسنبحث عنه أي عن الوجود الذهني، وكون العلم عندهم عبارة عنه، وهذا أي ما ذكروه في تعريف العلم يتناول الظن والجهل المركّب والتقليد، بل الشك والوهم أيضاً وتسميتها علما أي جعلها مندرجة فيه كما ذهبوا إليه يخالف

dilin, örfün ve şeriatın kullanımına aykırıdır. Çünkü mürekkep bir cehalet seviyesinde cahil olan kimseye dilin, genel örfün ve şeriatın kullanımlarının hiçbirinde bilen denmez. Nasıl denebilir ki! Böyle denmesi durumunda insanların vakıada olan hakkındaki en bilgisizinin, onun hakkındaki en bilgilisi olması gerekir. Yine söz konusu kullanımların hiçbirinde zannedene, kuşkulanana ve vehmedene bilen denmez. Taklide bazen hakiki olarak değil, mecazî olarak bilgi denir. *Bununla birlikte ıstılahta kısıtlama* yani sıkıntı ve tartışma *yoktur* aksine herkes istediği şekilde ıstılah oluşturabilir. Fakat cumhur arasında meşhur olan şeylere uygunluğun gözetilmesi daha uygun ve daha sevimlidir.

[120] *Yedinci tarif,* diğer tariflerde zikredilen kusurları barındırmaması ve tasavvuru kesin tasdikle birlikte içermesi nedeniyle *tercih edilen tariftir: Bilgi,* "başkasıyla kâim olan *bir sıfat olup* bu sıfat, *mahallinin* yani onunla nitelenenin, *anlamları çelişiğine muhtemel olmayacak şekilde ayrıştırmasını gerektirir."* "Mahallinin ayrıştırmasını gerektirir" ifadesiyle idraklerin dışındaki cesurluk gibi nefsânî sıfatlar ve karalık gibi nefsânî olmayan sıfatlar tarifin dışında kalmaktadır. Çünkü bu sıfatlar, bulundukları mahallin kendileri dışındakilerden ayrışmasını gerektirir. Zira cesur, cesaretiyle korkaktan ve yine kara, karalığıyla aktan zorunlu olarak ayrışır. Oysa idrakler, hem zikredilen sıfatlarda olduğu gibi mahallerinin başkalarından ayrışmasını hem de mahallerinin, idrak ettikleri şeyi başkalarından ayrıştırmalarını gerektirirler yani mahallerinin, idrak ettiği şeyleri düşünmelerini ve onları başkalarından ayrıştırmalarını sağlarlar. "Anlamlar" ile kastedilen dış duyularla algılanan tikellerden olmayanlardır. Dolayısıyla bununla dış duyuların idrakleri tarifin dışında kalmaktadır. Çünkü bunlar, ilerde açıklanacağı üzere, dış dünyada varolan tikellerde ayrıştırmayı gerektirirler. "Çelişiğine muhtemel olmayan" ile kastedilen, ayrıştırmanın taalluk ettiği şeyin, o ayrıştırmanın çelişiğine muhtemel olmamasıdır. Bu kayıtla da zan, kuşku ve vehim dışarıda kalmaktadır. Çünkü bunlarda ortaya çıkan ayrıştırmanın taalluk ettiği şey, açıkça çelişiğine muhtemeldir. Yine mürekkep cehalet de bu cehaletteki kimsenin ileride gerçekteki durumu öğrenmesi ve böylece olumlama ve olumsuzlama hükmünün çelişiğine dönmesi ihtimali nedeniyle tarifin dışında kalmaktadır. Yine taklit de tarifin dışında kalmaktadır. Çünkü taklit kuşkuyla zâil olmaktadır.

[121] Tarifin neticesi şudur: Bilgi, "bir mahalde var olan ve bir şeye taalluk eden bir sıfat olup bu sıfat, mahallinin, taalluk edilen şeyi ayrıştırmasını âdete dayalı bir şekilde gerektirir ve taalluk edilen şey,

استعمال اللغة والعرف والشرع إذ لا يطلق على الجاهل جهلاً مركّباً أنه عالمٌ في شيءٍ من استعمالات اللغة والعرف العام والشرع؛ كيف ويلزم أن يكون أجهل الناس بما هو في الواقع أعلمهم به، وكذا لا يطلق العالم في شيءٍ منها على الظان والشاك والواهم. وأما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازاً لا حقيقة **ولا مشاحة** أي لا مضايقة ولا منازعة **في الاصطلاح** بل لكل أحدٍ أن يصطلح على ما شاء، إلا أن رعاية الموافقة في الأمور المشهورة بين الجمهور أولى وأحب.

[١٢٠] **السابع وهو المختار** من تعريفاته لبراءته عمّا ذكر من الخلل في غيره، وتناوله للتصور مع التصديق اليقيني **أنه صفة** أي أمر قائم بغيره **توجب** تلك الصفة **لمحلها** وهو موصوفها **تمييزاً** خرج به عن الحد ما عدا الإدراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلاً؛ فإن هذه الصفات توجب لمحالها تميزاً عن غيرها ضرورة أن الشجاع بشجاعته ممتازٌ عن الجبان وكذا الأسود بسواده متميزٌ عن الأبيض، وأما الإدراكات فإنها توجب لمحالها تميزاً عن غيرها على قياس ما تقدم وتوجب لها أيضاً تمييزاً لمدركاتها عمّا عداها أي تجعلها بحيث تلاحظ مدركاتها وتميزهما عمّا سواها **بين المعاني** أي ما ليس من الأعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة فيخرج به إدراكات هذه الحواس فإنها توجب تمييزاً في الأمور العينية كما سيصرّح به **لا يحتمل النقيض** أي لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز، وبهذا القيد خرج الظن والشك والوهم فإن متعلق التمييز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خفاء، وكذا خرج الجهل المركّب لاحتمال أن يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الإيجاب أو السلب إلى نقيضه، وكذا خرج التقليد لأنه يزول بالتشكيك.

[١٢١] ومحصله أن العلم صفةٌ قائمةٌ بمحل متعلقةٌ بشيء توجب تلك الصفة إيجاباً عادياً كون محلها مميزاً للمتعلق تمييزاً لا يحتمل ذلك المتعلق

o ayrıştırmanın çelişiğine muhtemel olmaz". Şu halde mahallin –ki bu, bilendir- dikkate alınması gerekir. Zira sıfatın sağladığı ayrıştırma, sıfata değil mahalle aittir. Kuşkusuz onun ayrıştırması, o sıfatın taalluk ettiği bir şey içindir. O şey ise çelişiğe muhtemel olmayan şeydir. Bu tanım, kesin tasdiki içermektedir ki bu açıktır. Yine tasavvuru da içermektedir, zira tasavvurun, çelişiği yoktur. Çünkü iki çelişik, zâtları gereği birbirlerini reddeden iki mefhumdur. Halbuki tasavvurlar arasında retleşme yoktur. Şüphesiz sözgelimi insan ve insan-olmayan mefhumları, ancak ve ancak bir şey için sâbit oldukları dikkate alındıklarında birbirlerini reddederler. Bu takdirde orada doğruluk ve yanlışlıkta birbirlerini nefyeden iki önerme meydana gelmektedir.

[122] Aynı şekilde bir yargı formuna sokmadan söylenen "düşünen canlı" ve "düşünmeyen canlı" sözlerimizin birbirini reddetmesi, bunlardaki çelişik şartlarının dikkate alınmasından sonra ancak ve ancak o nispetin olumlamada gerçekleştiği ve olumsuzlamada ortadan kalktığı yani bu iki sözle işaret edilen iki tasdik dikkate alındıktan sonra olur. Önermelerin taraflarına, ister bu taraflar olumsuz anlamında isterse de olumsuz görünümündeki olumlu (ʻudûl) anlamında olsun, çelişik denmesi tevile dayalı mecazdır. "Bu açıklamaya göre bütün tasavvurlar bilgidir; oysa tasavvurların bir kısmı gerçekle örtüşmemektedir" denemez. Çünkü biz diyoruz ki: Tasavvur, örtüşmenin olmamasıyla asla nitelenemez. Zira biz sözgelimi uzaktan gerçekte taş olan bir karaltı gördüğümüzde ve ondan zihnimizde insan sûreti meydana geldiğinde zihnimizde oluşan bu sûret, insan sûretidir ve insana dair tasavvurî bir bilgidir. Hata, aklın bu sûretin görülen karaltıya ait olduğuna hükmetmesindedir. O halde tasavvurların tamamı, tasavvurları oldukları şeye -ister bu şeyler var ister yok olsunlar, ister mümkün ister imkânsız olsunlar- örtüşürler. Örtüşmeme, aklın o tasavvurlarla birlikte olan hükümlerindedir. O halde sorun yoktur.

[123] Tercih edilen tanıma *âdet kaynaklı bilgilerle itiraz edilmiştir.* Âdet kaynaklı bilgiler, mesela daha önce gördüğümüz dağın, şu anda altına dönüşmediğini bilmemiz gibi âdete dayalı bilgilerdir. *Çünkü söz konusu bilgiler, çelişiğe muhtemeldir* ve bu nedenle tanımlananın fertlerinden oldukları halde tanımın dışında kalmaktadırlar. Bunların çelişiğe muhtemel olmasının nedeni, âdetin delinmesinin mümkün oluşudur. Mesela zikredilen örnek hakkında şöyle deriz: Muhtâr'ın [dilediğini yaratma gücüne sahip Allah'ın] kudretinin kuşatıcılığı ve yanı sıra bazılarının düşündüğü gibi, cevher-i fertlerin cisimlikte uyumlu ve cinsteş oldukları takdirde altınlık ve taşlık gibi mütekabil sıfatları kabulde eşit olmaları,

نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لأن التمييز المتفرع على الصفة إنما هو له لا للصفة، ولا شك أن تمييزه إنما هو لشيءٍ تتعلق به تلك الصفة والتميز، وذلك الشيء هو الذي لا يحتمل النقيض، وهذا الحد يتناول التصديق اليقيني وهو ظاهر والتصور أيضاً إذ لا نقيض له لأن المتناقضين هما المفهومان المتمانعان لذاتيهما، ولا تمانع بين التصورات فإن مفهومي الإنسان واللاإنسان مثلاً لا يتمانعان إلا إذا اعتبر ثبوتهما لشيء وحينئذٍ تحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقاً وكذباً.

[١٢٢] وكذا قولنا: حيوانٌ ناطق وحيوانٌ ليس بناطق على التقييد، لا يتمانعان إلا بملاحظة وقوع تلك النسبة إيجاباً وارتفاعها سلباً أعني التصديقين اللذين أشير بهذين القولين إليهما بعد رعاية شروط التناقض فيهما، وإطلاق النقيض على أطراف القضايا سواء كانت تلك الأطراف بمعنى السلب أو بمعنى العدول مجازٌ على التأويل. لا يقال: فعلى هذا جميع التصورات علم مع أن بعضها غير مطابق لأنّا نقول: لا يوصف التصور بعدم المطابقة أصلاً فإنّا إذا رأينا من بعيد شبحاً هو حجر مثلاً وحصل منه في أذهاننا صورة إنسان فتلك الصورة صورة للإنسان وعلم تصوري به، والخطأ إنما هو في حكم العقل بأن هذه الصورة للشبح المرئي فالتصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له موجوداً كان أو معدوماً ممكناً كان أم ممتنعاً، وعدم المطابقة في أحكام العقل المقارنة لتلك التصورات فلا إشكال.

[١٢٣] **وأورد** على الحد المختار **العلوم العادية** وهي العلوم المستندة إلى العادة كعلمنا مثلاً بأن الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهباً **فإنها تحتمل النقيض** فتخرج عن الحد مع كونها من أفراد المحدود، وإنما كانت محتملة له لجواز خرق العادة فنقول مثلاً في المثال المذكور: إن شمول قدرة المختار مع استواء الجواهر الأفراد في قبول الصفات المتقابلة كالذهبية والحجرية إذا كانت متناسبة متجانسة في الأجسام كما ذهب إليه بعضهم

bu ihtimali zorunlu kılmaktadır. "Cevher-i fertlerin mahiyetleri farklıdır ve taşın oluştuğu cevher-i fertlerden altın oluşması mümkün değildir" denilirse şöyle deriz: Biz âdet yoluyla biliyoruz ki, mesela şu belirli mekânı işgal eden şey taştır ama bununla birlikte Allah'ın onu yok etmiş ve yerine altın var etmiş olması mümkündür.

[124] *Cevap* şöyle denilmesidir: *Âdete dayalı bilgilerin, çelişiğe muhtemel oluşunun anlamı şudur: Şayet onların* yerine *çelişiklerinin* gerçekleştiği *varsayılacak olsa* o çelişikten zâtı gereği bir imkânsızlık gerekli olmaz. Çünkü âdetsel şeyler, kendiliklerinde mümkündürler. Mümkünün ise iki tarafından biriyle zâtı gereği bir imkânsızlık gerekli olmaz. *Onda* yani âdete dayalı bilgide *gerçekleşen ayrıştırmanın* taalluk ettiği şeyin *çelişiğe ihtimalinden başka bir şey gerekli olmaz.* Çünkü birinci ihtimal, açıkladığımız gibi, mümkünlerin kendiliklerinde sahip oldukları zâtî imkâna dönüktür. İkinci ihtimal ise ayrıştırmanın taalluk ettiği şeyin, zanda olduğu gibi şimdide veya mürekkep cehalet ve taklitte olduğu gibi daha sonra, ayrıştırma yapan tarafından çelişiğine hükmedilmesine muhtemel olmasıdır. Bunun kaynağı, ya kesinlemenin olmayışı ya örtüşmenin olmayışı ya da bir zorunlu kılıcıya dayanmaması nedeniyle o ayrıştırmanın zayıf olmasıdır. Birinci ihtimalden farklı olan *bu* ikinci ihtimal, tarifte zikredilen ihtimalden *kastedilendir ve* nefye konu olup hem duyuya dayalı bilgilerde hem de âdete dayalı bilgilerde sübûtu *men edilendir.* Birinci ihtimalin olması ise gerek duyuya dayalı gerekse de âdete dayalı bilgilere zarar vermez.

[125] *Anlamlar,* ister tümel ister tikel olsun *aklî şeylere özgüdür.* Çünkü tümel ve tikel olan aklî şeylerle kastedilen, beş duyudan biriyle idrak edilen dış varlıkların mukabili olandır. *Bu durumda* dış *duyuların idraki,* bilgi tanımının *dışında kalmaktadır.* Çünkü dış duyuların idraki, dış dünyada bulunan şeylerde ayrıştırma sağlar. İlerde geleceği üzere Şeyh Eş'arî gibi dış duyuların idrakini, *bilgi kabul edenler, bu kaydı atmaktadır* ve "çelişiğe muhtemel olmayan bir ayrıştırmayı gerektiren bir sıfattır" demektedir. *Bazıları da* tercih edilen tanıma *kayıt ilavesi yapmakta ve "tümel anlamlar arasında" demektedir. Bu kayıt, hiç gerek olmaması bir yana, tard ile bozulmaktadır.* Tard ile kastedilen, tanımın, tanımlananın bütün fertlerinde tardı, onlarda cereyanı ve onları kuşatmasıdır. Burada tard ile terim anlamı değil, dilsel anlamı kastedilmektedir. *Çünkü* "tümel anlamlar arasında" kaydıyla, acılarımızın ve kendi lezzetlerimizin bilgisi gibi *tikellerin*

يوجب ذلك الاحتمال. وإذا قيل: إنها متخالفة الماهية وما يتركّب منه الحجر لا يجوز أن يتركب منه الذهب. قلنا: نحن نعلم بالعادة أن الشاغل لذلك المكان المخصوص مثلاً حجر مع جواز أن يكون المختار قد أعدمه وأوجد بدله ذهباً.

[١٢٤] **والجواب** أن يقال: **احتمال العاديات للنقيض بمعنى** أنه **لو فرض نقيضها** واقعاً بدلها **لم يلزم** منه أي من ذلك النقيض محال لذاته لأن تلك الأمور العادية ممكنة في ذواتها، والممكن لا يستلزم بشيءٍ من طرفيه محالاً لذاته **غير احتمال** متعلق **التمييز الواقع فيه** أي في العلم العادي **للنقيض** وذلك لأن الاحتمال الأول راجعٌ إلى الإمكان الذاتي الثابت للممكنات في حدّ ذواتها كما بيّناه. والاحتمال الثاني هو أن يكون متعلق التمييز محتملاً لأن يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كما في الظن أو في المآل كما في الجهل المركّب والتقليد ومنشؤه ضعف ذلك التمييز إما لعدم الجزم، أو لعدم المطابقة، أو لعدم استناده إلى موجب. **وهذا** الاحتمال الثاني المغاير للأول **هو المراد** من الاحتمال المذكور في التعريف وهو الذي ورد عليه النفي فيه، **وأنه ممنوعٌ** ثبوته في العلوم العادية كما في العلوم المستندة إلى الحس، وثبوت الاحتمال الأول لا يقدح في شيءٍ منهما.

[١٢٥] **والمعاني خُصّت بالأمور العقلية** كلية كانت أو جزئية؛ إذ المراد بها ما يقابل العينية الخارجية التي تُدرك بإحدى الحواس الخمس **فيخرج** عن حد العلم **إدراك الحواس** الظاهرة لأنه يفيد تمييزاً في الأمور العينية. **ومن يرى** كالشيخ الأشعري **أنه** أي إدراك الحواس الظاهرة **من قبيل العلم** كما سيأتي **يطرح هذا القيد** فيقول: صفةٌ توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض، **ومنهم من يزيد قيداً** في الحد المختار **ويقول: بين المعاني الكلية وهذه الزيادة مع الغنى عنها تُخلّ بالطرد** أي طرد الحد في جميع أفراد المحدود وجريانه فيها وشموله إياها فهو محمولٌ على معناه اللغوي دون الاصطلاحي؛ **إذ يخرج** بها عن الحد **العلم**

bilgisi tanımdan *çıkmaktadır. Bu* tercih edilen tanım, *bilginin bilinene taalluk eden bir sıfat olduğunu savunanlara göre* bilginin tanımıdır. İlerde geleceği üzere *bilginin,* bilen ile bilinen arasındaki özel *taallukun kendisi olduğunu düşünenlere göre tanımı şöyledir: Bilgi, "bir anlamın nefiste çelişiğe muhtemel olmayacak şekilde ayrıştırılmasıdır".*

[126] Bil ki, bilginin mahiyetini açıklamak amacıyla söylenenlerin en güzeli şudur: Bilgi, "kendisine sahip olan kimsede zikredilenin tecellisini sağlayan bir sıfattır". Bu tanımda "zikredilen", düşünürlerin ittifakıyla var, yok, mümkün ve imkânsızı içermektedir. Yine zikredilen, tekili, bileşiği, tümeli ve tikeli içermektedir. Tecelli, tam inkişaftır. Buna göre anlam şudur: "Bilgi, zikredilebilir olan şeyin, hiçbir karışıklık barındırmaksızın tam bir şekilde açılmasını sağlayan bir sıfattır." Bu durumda zan ve mürekkep cehalet tanımın dışında kalmaktadır. Yine isabetli mukallidin inancı da tanımın dışında kalmaktadır. Çünkü taklit, kalbe atılan bir düğümdür ve onda, düğümün çözülmesini sağlayan tam bir açılım ve rahatlama bulunmamaktadır.

بالجزئيات كالعلم بآلامنا ولذاتنا، **وهذا** المختار إنما هو حدٌّ للعلم **عند من يقول: العلم صفة ذات تعلق** بالمعلوم، **ومن قال: إنه نفس التعلق** المخصوص بين العالم والمعلوم كما سيأتي **حده بأنه تمييز معنى عند النفس تمييزاً لا يحتمل النقيض.**

[١٢٦] واعلم أن أحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هو أنه صفةٌ يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم، الممكن والمستحيل بلا خلاف؛ ويتناول المفرد والمركّب والكلي والجزئي. والتجلي هو الانكشاف التام فالمعنى أنه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شأنه أن يذكر انكشافاً تامّاً لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركّب واعتقاد المُقلّد المصيب أيضاً لأنه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشافٌ تام وانشراحٌ تنحل به العقدة.

Üçüncü Mersad: Bilginin Kısımları

Bu Mersadda Maksatlar Vardır

Birinci Maksat: [Tasavvur ve Tasdik]

[127] Zannîleri de içermesi için mutlak olarak idrak anlamında veya tercih edilen tanımla açıklanan anlamda *bilgi, şayet herhangi bir hükümden* yani nispetin olumlanması veya olumsuzlanmasından *yoksun olursa tasavvurdur.* İster bilinen şey, mesela "insan" gibi kesinlikle bir nispeti barındırmasın, ister "düşünen canlı" gibi sınırlı (takyîdî) bir nispeti barındırsın, ister "döv" sözün gibi inşâî bir nispeti barındırsın, isterse de "Zeyd ayaktadır" sözünden kuşkulanman gibi iki tarafından biriyle hükmedilmemiş bir haberî nispeti barındırsın fark etmez. Çünkü bunların tamamı, zikredilen hükümden yoksun bilgilerdir. *Aksi halde* şayet hükümden yoksun kalmazsa *tasdiktir.*

[128] Bu ifadeden ilk olarak anlaşılan, şudur: Tasdik, sonrakilerin (müteahhirîn) sözlerinin gerektirdiği gibi, hükme bitişik idraktir; ne öncekilerin (mütekaddimîn) düşündüğü gibi hükmün kendisidir ve ne de İmam Râzî'nin tercih ettiği gibi hüküm, nispetin tasavvuru ve nispetin iki tarafının tasavvurundan bileşen toplamdır. Biz deriz ki, hüküm, *idrak*ten ibaret yapılırsa –ki vicdanının sesi de buna tanıklık eder- doğrusu şöyle demektir: Şayet bilgi, hüküm ise yani nispetin gerçekleştiğini veya gerçekleşmediğini idrak ise tasdiktir, aksi halde tasavvurdur. Bu durumda bilginin iki kısmından her birinin kendine mahsus olup ona ulaştıran bir yolu olacaktır.

[129] Şayet hüküm; isnat, îcâb, îkâ', selb ve intiza'[13] gibi onun ifade edildiği ibarelerin vehmettirdiği üzere, *etki* olarak kabul edilirse bu durumda doğrusu, bilgiyi, yalın tasavvur ve beraberinde tasdik olan tasavvur olmak üzere iki kısma ayırmaktır. Nitekim bazı muteber kitaplarda böyle geçmektedir. Bu durumda mutlak tasavvurdan ibaret olan bilginin kendine özgü bir yolu olup bu yol, onun nazarî olanını elde eder; ve bilginin hüküm ve tasdik adı verilen ilişeninin de kendine özgü başka bir yolu vardır. Fakat tasdikin, hükümden ve başkasından terkibinin yanı sıra bilginin bir kısmı yapılmasına gelince hüküm ister idrak ister etki olsun buna imkân yoktur.

المرصد الثالث في أقسام العلم

وفيه مقاصد

المقصد الأول

[١٢٧] **أنه** أي العلم بمعنى الإدراك مطلقاً ليتناول الظنيات أيضاً، أو بالمعنى المفسّر بالحد المختار **إن خلا عن الحكم** أي إيقاع النسبة، أو انتزاعها **فتصور** سواء كان المعلوم مما لا نسبة فيه أصلاً كالإنسان، أو فيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق، أو إنشائية كقولك: اضرب، أو نسبة خبرية لم يحكم بأحد طرفيها كما إذا شكّكت في زيد قائم؛ فإن هذه كلها علومٌ خالية عن الحكم المذكور، **وإلا** أي وإن لم يخلُ عن الحكم **فتصديق**.

[١٢٨] والمتبادر من هذه العبارة أن التصديق هو الإدراك المقارن للحكم كما تقتضيه عبارة المتأخرين لا نفس الحكم كما هو مذهب الأوائل ولا المجموع المركّب منه ومن تصورات النسبة وطرفيها كما اختاره الإمام الرازي. ونحن نقول: إذا جعل الحكم إدراكاً كما يشهد به رجوعك إلى وجدانك فالصواب أن يقال: العلم إن كان حكماً أي إدراكاً بأن النسبة واقعة أو ليست بواقعة فهو تصديق وإلا فهو تصور فيكون لكلٍ من قسمي العلم طريق مُوصل يخصه.

[١٢٩] وإن جعل فعلاً كما توهمه العبارات التي يُعبّر بها عنه من الإسناد والإيجاب والإيقاع والسلب والانتزاع فالصواب أن يقسم العلم إلى تصورٍ ساذج وتصورٍ معه تصديق كما ورد في بعض الكتب المعتبرة فللعلم حينئذٍ وهو التصور مطلقاً طريق خاص كاسب لما هو نظري منه ولعارضه المسمى بالحكم والتصديق طريق خاص آخر. وأما جعل التصديق قسماً من العلم مع تركّبه من الحكم وغيره فلا وجه له فعلاً كان الحكم أو إدراكاً.

[130] Tasavvur ve tasdik *ikilisi, zât* yani mahiyet *ve meşhur gerek açısından birbirinden ayrışmış iki türdür.* Çünkü sen bir şeyin diğerine nispetini tasavvur ettiğinde ve bu nispette kuşkulandığında o iki şeyi ve aralarındaki nispeti kesin olarak bilirsin. Bu durumda senin bir tür bilgin vardır. Sonra sendeki o kuşku ortadan kalktığı ve nispetin iki tarafından biriyle hükmettiğinde vicdanında o nispeti, birinci bilgiden hakikatiyle ayrışmış başka bir tür bilgiyle bilirsin. *Meşhur gerek,* tasdikte *doğruluk ve yanlışlık ihtimalinin bulunması ve* tasavvurda *bu ihtimalin bulunmamasıdır.*

İkinci Maksat: [Zorunlu ve Kazanılmış Bilgi]

[131] *Hâdis Bilgi,* -bilgiyi hâdisle kayıtlamasının nedeni, Allah Teâlâ'nın bilgisini bu bilgi kapsamının dışına çıkarmaktır, çünkü Allah'ın bilgisi kadîm olup zorunluluk ve kazanılmışlıkla nitelenemez- *zorunlu ve kazanılmış kısımlarına ayrılır. Zorunlu bilgi: Kâdî* Ebû Bekir Bâkıllânî zorunlu bilginin açıklamasında *şöyle demiştir: O, yaratılmışın kendisine ondan ayrılmaya yol bulamayacağı şekilde gerekli olan* bilgi*dir.* Buna örnek, mümkünlerin mümkün oluşunu ve imkânsızların imkânsız oluşunu bilmektir. *Bu tarife onun* yani zorunlu bilginin, meydana geldikten sonra *uyku ve gaflet gibi zıtlarıyla ortadan kalktığı söylenerek itiraz edilmiştir. Ve* yine şöyle itiraz edilmiştir: Zorunlu bilgi, gerektiricisinin yokluğu nedeniyle bulunmayabilir. Nitekim *o, duyudan* yani duyumsamadan *ve vicdandan* ve tevatür, tecrübe ve aklın yönelişi gibi onun dayanağını oluşturan diğer şeylerden *önce bulunmayabilir.* Bu durumda zorunlu bilgi, gerek sürekli olarak gerekse de meydana gelişinden sonra yaratılmışın kendisinin gereği olmaz.

[132] *Halbuki* Kâdî'nın tarifine bu eleştiri *yöneltilemez. Çünkü onun ifadesi,* kudret mefhumunun tarifte olumsuz olarak dikkate alınması bakımından *kudreti hissettirmektedir.* Çünkü sen, "falan, şuna yol bulur" dediğinde bu sözden o kimsenin ona güç yetirdiği anlaşılır; "falan, şuna yol bulamaz" dediğinde ise onun o şeye güç yetiremediği anlaşılır. Buna göre Kâdî'nın kastı şudur: Zorunlu bilgiden ayrılmak, yaratılmışın güç yetirebileceği bir şey değildir. Sizin "zorunlu bilginin, gerektireninden önce zıtları nedeniyle ortadan kalkması ve kaybolması" sözünüz ise Kâdî'nın kastıyla çelişmemektedir. Çünkü bu ikisinden her hangi biri, yaratılmışın güç yetirebileceği bir ayrılık değildir, yaratılmış bunlara güç yetiremez.

[١٣٠] وهما أي التصور والتصديق نوعان متمايزان بالذات أي بالماهية فإنك إذا تصورت نسبة أمرٍ إلى آخر وشكّكت فيها فقد علمت ذينك الأمرين والنسبة بينهما قطعاً فلك في هذه الحالة نوع من العلم، ثم إذا زال عنك الشك وحكمت بأحد طرفي النسبة فقد علمت تلك النسبة نوعاً آخر من العلم ممتازاً عن الأول بحقيقته وجداناً وباعتبار اللازم المشهور وهو احتمال الصدق والكذب في التصديق وعدمه في التصور.

المقصد الثاني

[١٣١] العلم الحادث قيّده بالحدوث ليخرج عنه علمه تعالى فإنه قديمٌ ولا يوصف بضرورةٍ ولا كسب، ينقسم إلى ضروري ومكتسب. فالضروري قال القاضي أبو بكر في تفسيره: هو العلم الذي يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يجد المخلوق إلى الانفكاك عنه سبيلاً كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، وأورد عليه جواز زواله أي زوال العلم الضروري بعد حصوله بأضداده كالنوم والغفلة، و أورد أيضاً أنه قد يفقد العلم الضروري لعدم مقتضيه كما يفقد قبل الحس أي الإحساس والوجدان وسائر ما يتوقف عليه من التواتر والتجربة وتوجّه العقل فلا يكون العلم الضروري لازماً لنفس المخلوق لا دائماً ولا بعد حصوله.

[١٣٢] ولا يرد على تعريفه ما ورد عليه إذ عبارته مُشعرة بالقدرة أي باعتبار مفهوم القدرة في التعريف منفية. فإنك إذا قلت: فلانٌ يجد إلى كذا سبيلاً، يُفهم منه أنه يقدر عليه، وإذا قلت: لا يجد إليه سبيلاً، فُهم منه أنه لا يقدر عليه فمراد القاضي أن الانفكاك عن العلم الضروري ليس مقدوراً للمخلوق، وما ذكرتم من زواله بأضداده وفقده قبل ما يقتضيه لا ينافي مراده إذ ليس شيء منهما انفكاكاً مقدوراً بل ليس بمقدور.

[133] Eğer şöyle dersen: "Zorunlu bilgiden ayrılma, ister yaratılmışın gücü dahilinde olsun isterse de olmasın, tarifte zikredilen gereklilikle çelişmektedir. Dolayısıyla sorun olduğu gibi devam etmektedir." Ben buna karşı şöyle derim: Belki de gereklilikle mutlak olarak sübûtu kastetmiş, sonra da ondan ayrılmayı güç yetirilir olmamakla kayıtlamıştır veya onunla güç yetirilebilen ayrılmanın imkânsızlığını kastetmiştir. Bu durumda sözünün sonu, başının açıklaması olmaktadır.

[134] *Eğer şöyle denirse: Nazarî bilgi de meydana geldikten sonra böyledir.* Yani nazarî bilgiden ayrılmak da güç yetirilebilir değildir. Çünkü nazarî bilgi meydana geldikten sonra ondan ayrılmak, yaratılmışın kudretinde değildir. Dolayısıyla nazarî bilgi de zorunlunun tanımına girmektedir. Îcî'nin "böyledir" (fekezâ) sözündeki "fa" bu sorunun, birinci soruya verilen cevap üzerine temellendiğini hissettirmek içindir. *Biz şöyle deriz: Nazarî bilgi meydana geldikten sonra* nazarîden ayrılmaya *kudretin olmaması, mutlak olarak* ondan ayrılmaya *kudretin olmamasını gerektirmez.* Tarifte zikredilen, mutlak olarak ayrılmaya kudretin olmamasıdır. Bu ise ancak zorunluda bulunur. Nazarîye gelince o şeyde nazarı terk etmek suretiyle, meydana gelmezden önce ondan ayrılmak mümkündür. *Ve* biz Kâdî'nın tarifini telhis amacıyla *şöyle deriz: Zorunlu bilgi, elde edilmesi, yaratılmışın kudretinde olmayan bilgidir.* Elde edilmesi, güç yetirebilir olmayınca ondan ayrılmak da güç yetirilebilir olmamaktadır.

[135] Bunun örneği, dış duyularla duyumsananlardır. Bunlar yalnızca bizim gücümüz dahilinde olan duyumsamakla meydana gelmez, aksine güç yetirilmeyen ve ilerde zikredeceğimiz gibi ne olduğunu, ne zaman ve nasıl meydana geldiğini bilmediğimiz bir kısım şeylere dayanırlar. Halbuki nazarîler bunların tersinedir. Onlar yalnızca bizim gücümüz dahilinde olan nazarla meydana gelmektedir. Yine insanın hazzını ve acısını bilmesi gibi iç duyularla duyumsananlar, bildiğimiz dağların yerinde durduğunu ve denizlerin kurumadığını bilmemiz gibi âdete dayalı şeylerin bilgisi, olumlama ve olumsuzlamanın bir araya gelmeyeceği ve beraberce ortadan kalkmayacağı gibi herhangi bir sebebi olmayan ama insanın kendisini biliyor bulduğu şeylerin bilgisi de böyledir.

[136] *Bedîhî, sadece aklın olumladığı bilgidir.* Diğer deyişle ister tasavvur ister tasdik olsun aklın herhangi bir duyudan veya başka bir şeyden yardım almaksızın yalnızca ona yönelmek suretiyle olumladığı bilgidir. *Bedîhî,* zorunludan *daha özeldir.* Bazen bedîhî, zorunluyla eş anlamlı olarak kullanılır. *Kesbî, zorunlunun mukabilidir.* Kesbî, hâdis kudretle elde edilebilen bilgidir. *Nazarî ise sahih nazarın içerdiği bilgidir.* Bu, Kâdî Ebû Bekir el-Bâkıllânî'nin ifadesidir.

[١٣٣] فإن قلت: الانفكاك مقدوراً كان أو غير مقدور ينافي اللزوم المذكور في التعريف فالسؤال باقٍ بحاله. قلتُ: لعله أراد باللزوم الثبوت مطلقاً ثم قيّده بكون الانفكاك عنه غير مقدور، أو أراد به امتناع الانفكاك المقدور فيكون آخر كلامه تفسيراً لأوله.

[١٣٤] **فإن قيل: فكذا النظري بعد حصوله** أي هو أيضاً غير مقدور انفكاكه إذ لا قدرة للمخلوق على الانفكاك عنه بعد حصوله فيدخل في حد الضروري، والفاء في قوله «فكذا» للإشعار بترتّب هذا السؤال على الجواب عن السؤال الأول. **قلنا: لا يلزم من عدم القدرة** على الانفكاك عن النظري **بعد حصوله عدم القدرة** على الانفكاك عنه **مطلقاً**، والمذكور في التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقاً وذلك إنما يوجد في الضروري، وأما النظري فمقدورٌ انفكاكه قبل حصوله بأن يترك النظر فيه، **ونقول** نحن في تلخيص تعريف القاضي: **هو ما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق** فإذا لم يكن تحصيله مقدوراً لم يكن الانفكاك عنه مقدوراً.

[١٣٥] وذلك كالمحسوسات بالحواس الظاهرة فإنها لا تحصل بمجرد الإحساس المقدور لنا، بل تتوقف على أمورٍ غير مقدورة لا نعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت كما سنذكره بخلاف النظريات؛ فإنها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا، وكالمحسوسات بالحواس الباطنة مثل علم الإنسان بلذته وألمه، وكالعلم بالأمور العادية مثل بأن الجبال المعهودة لنا ثابتة والبحار غير غائرة، وكالعلم بالأمور التي لا سبب لها، ولا يجد الإنسان نفسه خاليةً عنها مثل علمنا بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان.

[١٣٦] **والبديهي ما يثبته مجرد العقل** أي يثبته بمجرد التفاته إليه من غير استعانةٍ بحسّ أو غيره تصوراً كان أو تصديقاً **فهو أخص** من الضروري، وقد يطلق مرادفاً له **والكسبي يقابل الضروري** فهو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة، **وأما النظري فهو ما يتضمنه النظر الصحيح** هذه عبارة القاضي.

[137] Âmidî şöyle demiştir: "Sahih nazarın onu içermesinin anlamı şudur: Sahih nazar ile nazarî bilgi, öyle bir durumdadırlar ki şayet afetlerin ve bilginin zıtlarının bulunmaması varsayılsa sahih nazar, her hangi bir zorunluluk ve tevlîd olmaksızın nazarî bilgiden ayrılmaz ki nazarî bilgi ancak sahih nazarla elde edilir." *Biz,* bazıların dediği gibi "sahih nazarın *zorunlu kıldığı" demedik. Çünkü* nazarın bilgiyi *zorunlu kılması, bizim görüşümüz değildir* aksine bize göre sahih nazarın ardından bilginin meydana gelmesi, âdet yoluyladır. *Ve* yine biz, *"sahih nazarın ardından meydana gelen"* de demedik. *Çünkü* bu durumda *bazı zorunlu bilgiler* yani acı, haz, sevinç, keder vb. şeylerin bilgisi gibi sahih nazarın ardından meydana gelen zorunlular da *tanıma girmektedir.*

[138] *"Kesb, ancak nazarla mümkündür.* Çünkü nazardan başka bizi bilgiye götüren, güç yetirebileceğimiz bir yol yoktur. Kuşkusuz ilham ve talîm bizim gücümüz dahilinde değildir. Yine tasfiye de bir mizacın nadiren yerine getireceği mücahedelere gerek duyduğundan böyledir. Bilginin kesbî ve güç yetirilebilir olmasının ise bilgiye ulaştıran yolun güç yetirilebilir olmasından başka bir anlamı da yoktur." *düşüncesinde olan kimseye göre nazarî bilgi, kesbîdir ve nazarî ile kesbînin tarifleri birbirlerini gerektirirler.* Buna göre güç yetirilebileceğimiz her bilgiyi sahih nazar içerir ve sahih nazarın içerdiği her bilgi de bizim gücümüz dâhilindedir. Biz bilmesek bile gücümüz dâhilinde olan başka bir yol olması mümkündür gerekçesine dayanarak *kesbin başka bir yolla da mümkün olduğunu düşünenlere göre ise nazarî kesbîden* mefhum bakımından *daha özeldir. Fakat nazarî bilgi,* her iki grubun da *görüş birliğiyle, kesbî bilgiyi âdet bakımından gerektirir.*

Üçüncü Maksat: [Bilgilerin Temelini Zorunlu Bilgiler Oluşturur]

[139] *Tasavvur ve tasdikten her birinin bir kısmı vicdan yoluyla zorunludur.* Çünkü akıl sahibi her insan, tasavvurlarının bir kısmının ve yine tasdiklerinin bir kısmının, kendisinin her hangi bir kudret ve nazarı olmaksızın meydana geldiğini kendi içinde bulmaktadır. *Ve çünkü bu* ikisinden her birinin bir kısmı zorunlu *olmasaydı kısırdöngü veya teselsül gerekli olurdu.* Zira bu takdirde tasavvurların her biri ve yine tasdiklerin her biri nazarî olur. Dolayısıyla bu ikisinden bir şey elde etmek istediğimizde bu elde ediş, başka bir tasavvur veya tasdike dayalı olur ve bu tasavvur ve tasdik de başka tasavvur ve tasdiklere dayalı nazarî bir tasavvur veya

[١٣٧] قال الآمدي: معنى تضمنه له أنهما بحال لو قُدّر انتفاء الآفات وأضداد العلم لم ينفك النظر الصحيح عنه بلا إيجاب وتوليد مع أنه لا يحصل إلا معه، **ولم نقل ما يوجبه** النظر الصحيح كما قاله بعضهم **إذ ليس** إيجاب النظر للعلم **مذهبنا** بل حصوله عقيبه بطريق العادة عندنا، **و** لم نقل أيضاً **ما يحصل عقيبه إذ يدخل في الحد** حينئذٍ **بعض الضروريات** أعني ما يحصل من الضروريات عقيب النظر الصحيح كالعلم بما يحدث به من الألم واللذة والفرح والغم ونحو ذلك.

[١٣٨] **فمن يرى أن الكسب لا يمكن إلا بالنظر** لأنه لا طريق لنا إلى العلم مقدوراً سواه فإن الإلهام والتعليم غير مقدورين لنا بلا شبهة، وكذلك التصفية لاحتياجها إلى مجاهدات قلّما يفي بها مزاج، ولا معنى لكون العلم كسبياً مقدوراً سوى أن طريقه مقدور **فهو** أي النظري **عنده الكسبي، وتعريفاً هما متلازمان** فإن كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدورٌ لنا، **ومن يرى جواز الكسب بغيره** بناءً على أنه يجوز أن يكون هناك طريق آخر مقدورٌ لنا وإن لم نطّلع عليه **جعله أخص** بحسب المفهوم **من الكسبي، لكنه** أي النظري **يلازمه** أي الكسبي **عادةً بالاتفاق** من الفريقين.

المقصد الثالث

[١٣٩] **أن كلاً من التصور والتصديق بعضه ضروري بالوجدان** فإن كل عاقلٍ يجد من نفسه أن بعض تصوراته، وكذا بعض تصديقاته حاصلٌ له بلا قدرةٍ منه ولا نظر فيه، **وإذ لولاه** أي لولا أن بعضاً من كل منهما ضروري **لزم الدور أو التسلسل**؛ إذ حينئذٍ يكون كل واحدٍ من التصور وكذا كل واحدٍ من التصديق نظرياً، فإذا حاولنا تحصيل شيءٍ منهما كان ذلك التحصيل مستنداً إلى تصورٍ أو تصديقٍ آخر هو أيضاً نظري مستند إلى غيره من التصورات أو

tasdik olur. Böylece dayanma, ya mertebelerden birinde kısır döngüye varır ya da sonsuza dek sürer gider. *Kısır döngü ve teselsül ise iktisabı engeller.* Çünkü ilerde geleceği gibi kısırdöngü ve teselsül, bâtıl ve imkânsızdırlar. Dolayısıyla bunlara dayalı olan şeyler de bâtıl ve imkânsızlar. Bu takdirde tasavvur ve tasdiklerden hiçbirinin bizde meydana gelmemiş olması gerekir ki bu kesinlikle yanlıştır.

[140] *Şöyle denemez:* "Bütün bilgilerin nazarî olduğu varsayılsa bile *bu* senin söylediğin kısırdöngü veya teselsülün gerekli olması, bunların iktisabı engellemesi ve bizde hiçbir idrakin meydana gelmediği sonucuna sebep olması *da* bu takdire göre *nazarîdir ve ispatı imkânsızdır.* Çünkü onun ispatı, ancak başka bir nazarîyle olur. Bu durumda da söylediğiniz gerekçelerin aynısı nedeniyle kısırdöngü veya teselsül gerekli olur. Sonuç olarak sizin bütün bilgilerin nazarî oluşunun bâtıl olduğuna getirdiğiniz delil, bütün öncülleriyle tamam değildir, çünkü delilin tamam olması da söz konusu imkânsızlığı gerektirir." *Zira biz şöyle diyoruz:* Delilimizde zikrettiğimiz tasavvur ve tasdikler *o takdire göre nazarîdir* ve bilinmezler, *nefsü'l-emirde değil,* aksine o, nefsü'l-emirde bizim tarafımızdan bilinmektedir. *Dolayısıyla o takdir* gerçeğin yani o önermelerin nefsü'l-emirde bilindiğinin aksini gerektirdiği için *yanlıştır.*

[141] *Doğrusu şudur:* Zikrettiğimiz *bu* delil, *bilinenleri kabul eden* yani delilde zikredilen önermelerin nefsü'l-emirde bilindiğini kabul eden *ama* o takdire göre *bunların kesbî olduğunu* ve bilinmediğini *iddia eden kimseye* karşı *kanıttır.* Onu iptal etmek için nasıl bunlara tutunulabilir!? Çünkü o zaman şöyle cevap verilir: O önermelerle istidlâl, onların doğruluğunun bilinirliğine ve vakıada gerçekleştiklerine dayalıdır. Şayet o takdir, bu şartları taşıyorsa söylenecek söz yoktur. Eğer taşımıyorsa bu durumda o takdir, nefsü'l-emirde gerçekleşmemiştir ki amaçlanan da budur. *Yoksa onları mutlak olarak inkar edene karşı değildir.* Yazar "mutlak olarak inkar eden" sözüyle o önermelerin hem o takdire göre hem de nefsü'l-emirde bilinirliğini inkar eden demek istemiştir. Kuşkusuz söz konusu delil, bu kimseye karşı delil olamaz. Çünkü delilin öncüllerinin doğruluğunun bilinirliğinin ispatı hakkında söylenenlere, bilinirliğin men edilmesiyle karşı konulabilir. Zira henüz men edilmeyi kabul etmeyen bir zorunluluk sübût bulmamıştır.

التصديقات فإما أن يدور الاستناد في مرتبة من المراتب، أو يتسلسل إلى ما لا يتناهى، **وهما يمنعان الاكتساب** لأنهما باطلان ممتنعان كما سيأتي فما يتوقف عليهما كان باطلاً ممتنعاً، وحينئذٍ يلزم أن لا يكون شيء من التصور والتصديق حاصلاً لنا وهو باطلٌ قطعاً.

[١٤٠] **لا يقال:** إذا فرض أن الكل نظري، **فهذا** الذي ذكرته من لزوم الدور أو التسلسل، وكونهما مانعين من الاكتساب ومفضيين إلى أن لا يكون شيء من الإدراكات حاصلاً لنا **أيضاً نظري** على ذلك التقدير، وحينئذٍ **يمتنع إثباته** لأن إثباته إنما يكون بنظريٍّ آخر فيلزم الدور أو التسلسل لما ذكرتم بعينه. والحاصل أن دليلكم على بطلان كون الكل نظرياً ليس يتم بجميع مقدماته لأن كونه تامّاً كذلك يستلزم المحال المذكور، **ولأنّا نقول:** ما ذكرنا في دليلنا من التصورات والتصديقات **نظري** وغير معلوم **على ذلك التقدير لا في نفس الأمر،** بل هو معلومٌ لنا في نفس الأمر **فيبطل ذلك التقدير** لاستلزامه خلاف الواقع؛ أعني كون تلك القضايا معلومةً في نفس الأمر.

[١٤١] **والحق أن هذا** الدليل الذي ذكرناه **حجة** قائمة **على من اعترف بالمعلومات** أي اعترف بأن تلك القضايا المذكورة في الدليل معلومة في نفس الأمر **وزعم أنها كسبية** على ذلك التقدير ولا تكون معلومة عليه فكيف يجوز التمسك بها في إبطاله؛ إذ حينئذٍ يجاب بأن الاستدلال بها يتوقف على معلومية صدقها وهي في واقعة الواقع فإن جامعها ذلك التقدير فلا كلام، وإن لم يجامعها كان ذلك التقدير غير واقع في نفس الأمر وهو المطلوب **لا على من يجحدها مطلقاً** أي يجحد معلومية تلك القضايا على ذلك التقدير، وفي نفس الأمر أيضاً فإن هذه الحجة لا تقوم عليه قطعاً لأن كل ما يورد في إثبات معلومية صدق مقدماتها يتجه عليه منع المعلومية إذ لم يثبت بعد ضروري لا يقبل المنع.

[142] Îcî'nin şunu kastettiği de söylenebilir: Bütün bilgilerin kesbî oluşunun imkânsızlığı hakkında söylediklerimiz, tasavvur ve tasdik türünden bilinenlerimizin olduğunu kabul eden ama bunların tamamının kesbî olduğunu düşünen kimseye karşı delil olabilir. Zira biz bu takdirde tasavvur ve tasdik kısımlarının hepsinin kesbî olmadığını ispat ettiğimizde bu iki kısımdan bazılarının zorunlu olması gerekir. Fakat bilinenlerin tamamını inkar eden ve hiçbirini kabul etmeyen kimse şöyle diyebilir: Hepsinin kesbî oluşunun imkânsızlığı, bir kısmın zorunlu olmasını gerektirmez, çünkü meydana gelme imkânsız olabilir. Bunun benzeri, bilginin tasavvurunun zorunlu olduğunu ispatlamak amacıyla serdedilen ikinci istidlâlde de geçmişti. *Tasavvur ve tasdiklerin her birinin bir kısmı ise* yine vicdani *zorunlulukla nazarîdir.* Çünkü her akıl sahibi, ruh ve meleğin hakikatini tasavvurda ve âlemin sonradan yaratılmış olduğunu tasdikte bir nazar ve kesbe ihtiyaç duyduğunu kendi içinde bulur.

Dördüncü Maksat: [Bütün Bilgilerin Zorunlu veya Kazanılmış Oluşuyla İlgili Zayıf Görüşler]

Bu Meseledeki Zayıf Görüşlerin Çürütülmesi:

[143] *Bu* görüşler -yollar anlamında- *dörttür: Birincisi: Bütün bilgiler zorunludur. Bu görüşü,* bizim ekolümüze[14] bağlı *bazı düşünürler benimsemiştir. Bu, İmam Râzî'nin görüşüdür.* Bunun nedeni, hiçbir bilginin bizim kudretimizle meydana gelmemesidir. Çünkü bize göre[15] bizim kudretimizin bilgilerin elde edilmesinde hiçbir katkısı bulunmamaktadır.

[144] *Onlar, iki gruptur. Birinci grup,* bütün bilgilerin bir kısmının veya bilginin *nazara dayandığını kabul eder. Dolayısıyla bunlarla yapılan tartışma* herhangi bir anlamsal ayrılık olmaksızın *yalnızca isimlendirmededir.* Çünkü biz, kudretimizin, bilginin meydana gelmesinde herhangi bir tesiri olmadığını kabul ediyoruz. Fakat bizim kudretimiz dahilinde olan kesbî ile kastımız, hâdis kudretin kesb şeklinde taalluk ettiği ve nazarın ardından âdet yoluyla meydana gelen şeydir, kudretimizin hakiki olarak etkide bulunduğu şey değildir. İmam Râzî *el-Muhassal*'da şöyle demiştir: "Bütün bilgiler zorunludur, çünkü bütün bilgiler, ya başlangıçta zorunludur ya da başlangıçta zorunlu olan bilgilerin zorunlu gerekleridir. Zira en uzak şekilde bile olsa gerekliliğin bulunmama ihtimali kalırsa bilgi olmaz. Durum böyle olduğuna göre bütün bilgiler zorunludur." Râzî'nin eleştirmeni [Nasiruddin et-Tûsî] şöyle demiştir: "Râzî, zorunlu ile nazara gerek duymayan bedîhîyi değil yakînî anlamını kastetmiş ve Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşüne uyarak bütün yakînîleri zorunlu olarak adlandırmıştır".

[١٤٢] وقد يقال: أراد أن ما ذكرناه في امتناع كسبية الكل إنما يقوم حجةً على من اعترف بأن لنا معلوماتٍ تصورية وتصديقية، إلا أنها بأسرها كسبية وذلك لأنّا إذا أثبتنا حينئذٍ أن الكل من كلٍّ منهما ليس كسبياً لزم أن يكون بعض كل منهما ضرورياً. وأما من يجحد المعلومات ولا يعترف بشيءٍ منها فله أن يقول: امتناع كسبية الكل لا يستلزم ضرورية البعض لجواز امتناع الحصول، وقد مرّ نظيره في الاستدلال الثاني على أن تصور العلم ضروري **وبعضه نظريٌّ بالضرورة** الوجدانية أيضاً فإن كل عاقلٍ يجد من نفسه احتياجه في تصور حقيقة الروح والملك والتصديق بأن العلم حادث إلى نظرٍ وكسب.

المقصد **الرابع**

في نقض مذاهب ضعيفة في هذه المسألة.

[١٤٣] **وهي**أن تلك المذاهب بتأويل الطرائق **أربع**: المذهب **الأول أن الكل ضروري وبه قال ناسٌ** من أصحابنا، **وهو قول الإمام الرازي** وذلك لعدم حصول شيءٍ منه بقدرتنا إذ لا تأثير لها عندنا.

[١٤٤] **وهؤلاء فرقتان؛ فرقةٌ تُسلم توقفه** أي توقف بعضٍ من الكل أو توقف العلم **على النظر فيكون النزاع معهم في مجرد التسمية** بلا مخالفة معنوية لأنّا نسلم أن ليس لقدرتنا تأثير في حصول شيءٍ منه، لكنا نعني بالكسبي المقدور لنا ما تتعلق به القدرة الحادثة كسباً ويحصل عقيب النظر عادةً لا ما تؤثر فيه قدرتنا حقيقةً. قال الإمام الرازي في المحصل: العلوم كلها ضرورية لأنها إما ضروريةٌ ابتداءً، أو لازمةٌ عنها لزوماً ضرورياً؛ فإنه إن بقي احتمال عدم اللزوم ولو على أبعد الوجوه لم يكن علماً، وإذا كانت كذلك كانت بأسرها ضرورية. وقال ناقده: أراد بالضروري معنى اليقيني دون البديهي المستغني عن النظر، وقد سمى كل اليقينيات ضرورياً موافقةً لقول أبي الحسن الأشعري.

[145] *Bir grup da* bilginin nazara dayandığını *reddetmiştir. Şayet onlar* bilginin nazara dayanmamasıyla *bilginin zorunlu olarak nazara dayanmadığını* -çünkü bilgi ile nazar arasında dayanmayı zorunlu kılan aklî bir irtibat yoktur- *aksine* bilginin nazara *âdet yoluyla* dayandığını *kastetmişlerse veya* bununla *nazardan sonra* meydana *gelen bilginin nazarla veya bizim kudretimizin* tesir etmesiyle *gerçekleşmediğini aksine Allah Teâlânın* nazarın ardından âdetin cereyan etmesi yoluyla bizde *yaratmasıyla gerçekleştiğini kastetmişlerse bu, Eş'arîlerden doğru yolda olanların görüşüdür.* Îcî, "Eş'arîlerden doğru yolda olanların" sözüyle İmam Râzî'nin *Muhassal*'da tercih ettiği "nazarın, tevlîd yoluyla olmaksızın bilgiyi zorunlu kıldığı" görüşünden sakınmıştır. Bu görüş, Kâdî Ebû Bekir el-Bâkıllânî ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'ye nispet edilmiştir. Buna göre söz konusu iki düşünür, nazarın bilgiyi zorunlu olarak gerektirdiğini ama illet veya müvellit olmadığını söylemişlerdir. *Şayet onlar* bilginin nazara dayanmamasıyla *bilginin* ne tesir ne zorunluluk ne de âdet olmaksızın *hiçbir şekilde nazara dayanmadığını kastetmişlerse bu, mükâberedir* ve her akıl sahibi kimsenin ihtilaflı meseleler hakkındaki bilgisinin, o meselelerdeki nazarına dayandığı bilgisine aykırıdır.

[146] Bu meseledeki *ikinci* görüş: *Tasavvur* nazarla *kazanılmaz,* aksine meydana gelen bütün tasavvurlar, zorunlu olup herhangi bir kazanım ve nazar olmaksızın meydana gelmiştir. Oysa tasdik, tasavvurun aksine zorunlu ve kazanılmış kısımlarına ayrılır. *Bu görüşü İmam Râzî benimsemiştir* ve kitaplarında bu görüşü *iki gerekçeden dolayı* tercih etmiştir. *Gerekçelerin birincisi şudur:* Tasavvurî *matlûp, ya* mutlak olarak *fark edilmiştir ve* meydana geldiği için *talep edilemez* -zira hâsılın tahsîli[16] zorunlu olarak imkânsızdır- *ya da* asla fark edilmiş *değildir ve yine talep edilemez. Çünkü* bütünüyle *farkında olunmayan şeye* -ki buna mutlak bilinmeyen denir- *nefsin* taleple *yönelmesi* de zorunlu olarak *mümkün değildir.*

[147] Buna *şöyle cevap verilmiştir: Sınırlamayı* yani tasavvurî matlûbun bütün bakımlardan farkında olunan ve hiçbir şekilde farkında olunmayan şeklinde sınırlanmasını *kabul etmiyoruz. Çünkü tasavvurî matlûbun başka yönden değil de bir yönden bilinmesi* ve farkında olunması *mümkündür.* Oysa Râzî'nin söyledikleri, bu kısmın talebinin imkânsız olduğunu göstermemektedir. *Bunun üzerine* İmam Râzî *tekrar dönmüş ve şöyle demiştir: Bilinen yön, mutlak olarak bilinmekte ve bilinmeyen yön ise mutlak olarak bilinmemektedir. Dolayısıyla bu ikisinden birinin talep edilmesi mümkün değildir.* Çünkü daha önce belirtildiği gibi hem meydana gelmiş bir şeyin tekrar meydana getirilmesi imkânsızdır hem de bütünüyle farkında olunmayan şeye nefsin yönelmesi imkânsızdır.

[١٤٥] **وفرقةٌ تمنع ذلك** أي توقفه على النظر، **وهؤلاء إن أرادوا** بعدم توقفه **أنه** أي العلم **لا يتوقف على النظر وجوباً** إذ ليس بينهما ارتباطٌ عقلي يوجب ذلك **بل** يتوقف عليه **عادةً، أو** أرادوا به **أن العلم** الحاصل **بعده** أي بعد النظر **غير واقع به** أي بالنظر، **أو** غير واقع **بقدرتنا** على وجه التأثير **بل بخلق الله تعالى** فينا عقيب النظر بطريق جريان العادة **فهو مذهب أهل الحق من الأشاعرة،** واحترز بذلك عمّا اختاره الإمام الرازي في المحصل من القول بوجوب العلم من النظر لا على سبيل التوليد. وقد نسب هذا القول إلى القاضي وإمام الحرمين فإنهما قالا باستلزام النظر للعلم وجوباً من غير أن يكون النظر علةً أو مولداً **وإن أرادوا** بعدم توقفه عليه **أنه لا يتوقف عليه أصلاً** أي لا تأثيراً ولا وجوباً ولا عادةً **فهو مكابرة** ومخالفة لما يجده كل عاقل من أن علمه بالمسائل المختلف فيها يتوقف على نظره فيها.

[١٤٦] المذهب **الثاني** في هذه المسألة **أن التصور لا يُكتسب** بالنظر، بل كل ما يحصل منه كان ضرورياً حاصلاً بلا اكتساب ونظر بخلاف التصديق فإنه ينقسم إلى ضروري ومكتسب، **وبه قال الإمام الرازي** واختاره في كتبه **لوجهين؛ أحدهما أن المطلوب** التصوري **إما مشعورٌ به** مطلقاً **فلا يطلب** لحصوله بناءً على أن تحصيل الحاصل محال بالضرورة، **أو لا** يكون مشعوراً به أصلاً **فلا يطلب أيضاً لأن المغفول عنه** بالكلية، وهو المسمّى بالمجهول المطلق **لا يمكن توجه النفس** بالطلب **نحوه** بالضرورة أيضاً.

[١٤٧] **وأجيبُ** عن هذا الوجه **بأن الحصر** أي حصر المطلوب التصوري فيما هو مشعورٌ به من جميع الوجوه أو غير مشعور به أصلاً **ممنوعٌ لجواز أن يكون معلوماً** ومشعوراً به **من وجهٍ دون وجه** آخر. ولم يتبيّن بما ذكره أن هذا القسم يمتنع طلبه **فعاد** الإمام **وقال: الوجه المعلوم معلومٌ مطلقاً، والوجه المجهول مجهولٌ مطلقاً فلا يمكن طلب شيءٍ منهما** لما مرّ من امتناع تحصيل الحاصل وامتناع توجه النفس نحو المغفول عنه بالكلية.

[148] Söz konusu üç kısmın sayımından sonra Râzî'nin bu açıklamasına verilecek *cevap şudur: Biz, bilinmeyen yönün, mutlak olarak* yani bütün yönlerden *meçhul olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü mutlak olarak bilinmeyen şey, hem zâtı* künhüyle *tasavvur edilmeyendir hem de* zâtî ve arazî özelliklerinden *ona doğru olarak yüklenenlerin hiçbiri tasavvur edilmeyendir. Oysa bu* bilinmeyen yön böyle değildir, aksine *ona doğru olarak yüklenenlerden bir şey tasavvur edilmektedir ki bu, bilinen yöndür. Çünkü bilinmeyen* olarak farzedilen yön, künhüyle tasavvuru talep edilen *zâttır* ve hakikattir *ve bilinen* yön *ise o zâta ait* olup ister onun zâtî bir özelliği olsun isterse de arazî bir özelliği olsun ona doğru olarak yüklenen *itibarlardan bir kısmıdır.*

[149] *Nitekim* sözgelimi *ruh, canlılık, duyu ve hareketi sağlayan ve* özel *bir hakikat sahibi bir şey olarak bilinir. Bunlar* yani zikredilen bu şeyler *ise onun sıfatları olup o* özel *hakikatin kendisi talep edilir.* Böylece o hakikatin künhüyle tasavvuru veya künhe ulaşmasa bile zikredilenden daha tam bir şekilde tasavvuru amaçlanır. *Kimileri ise* bu kuşkunun cevabında *söz konusu iki yönün* yani bilinen ve bilinmeyen yönlerin *ötesinde üçüncü bir durum olduğunu ve o iki* yönün *üçüncü durumla kâim olduğunu ileri sürmüştür.* Bu üçüncü yön, matlûptur. Bu kayıt yani iki yönün üçüncü durumla kâim oluşu, bu düşünceyi ileri sürenin sözüne ilavedir. Ancak bu eklemede tumturak vardır, çünkü iki yönden birinin parça olması mümkündür. Ayrıca iki yönün üçüncü durumla, kâim olması gerçekten uzak bir ihtimaldir, fakat burada kâim olmayla yüklenme kastediliyorsa durum değişir.

[150] *Oysa* bu şüphenin giderilmesi için *ona* yani üçüncü durumun var olduğunu ileri sürmeye *gerek yoktur.* Çünkü bizim yaptığımız açıklamayla şüphe ortadan kalkmaktadır. Ayrıca üçüncü durum olduğunu söylemek, gerçeğe aykırıdır. Zira biz, bir mefhumu tasavvur etmek amacıyla tarif etmeyi istediğimizde o mefhumun zâtının yani mefhumun kendisinin meçhul ve bizde meydana gelmemiş olması gerekir ki onu elde etmek mümkün olsun. İşte bu, "meçhul olan, zâttır yani matlûbun zâtı ve kendisidir" sözümüzün anlamıdır. Yine orada mefhumun zâtına doğru olarak yüklenen ve bizim tarafımızdan bilinen bir şey olmalıdır ki bu şey sayesinde o zâta yönelmemiz ve onu talep etmemiz mümkün olsun. İşte "zâtın itibarlarının bir kısmı" yani bilinmeyen matlûbun zâtının itibarlarının bir kısmı sözümüzle kastedilen budur. Orada maksadımızla ilgili üçüncü bir durum yoktur ki matlûp, söz konusu iki yönün ötesinde, üçüncü bir durum olsun.

[151] Eğer şöyle dersen: "İnsan mefhumu bazen kendi olması bakımından talep edilir, bazen onun yönlerinden bir yön talep edilir, bazen de insan mefhumu, yönlerinden bir yönü bakımından talep edilir. Bu sonuncu

[١٤٨] **والجواب** عن هذا الوجه بعد استيفاء الأقسام الثلاثة أن يقال: **لا نسلّم أن الوجه المجهول مطلقاً** أي من جميع الوجوه **فإن المجهول مطلقاً ما لم يتصور ذاته** بكنهه **ولا شيءٍ مما يصدق عليه** من ذاتياته أو عرضياته، **وهذا** الوجه المجهول ليس كذلك بل **قد يصور شيء** مما **يصدق عليه وهو الوجه المعلوم فإن** الوجه **المجهول** فرضاً **هو الذات** والحقيقة التي يطلب تصورها بكنهها **و** الوجه **المعلوم بعض الاعتبارات الثابتة له** الصادقة عليه سواء كان ذاتياً أو عرضياً له.

[١٤٩] **كما يعلم الروح** مثلاً **بأنها شيءٌ به الحياة والحس والحركة وأن لها حقيقة** مخصوصة **هذه** الأمور المذكورة **صفاته فتطلب تلك الحقيقة** المخصوصة **بعينها** لتتصور بكنهها أو بوجهٍ أتمّ مما ذكر وإن لم يبلغ الكنه. **ومنهم من أثبت** في جواب هذه الشبهة **وراء الوجهين** أي الوجه المعلوم والوجه المجهول **أمراً ثالثاً** هو المطلوب **يقومان** أي الوجهان **به**، وهذا القيد أعني قيام الوجهين بالأمر الثالث زائدٌ على كلام هذا المثبت، وفيه حزازةٌ لجواز أن يكون أحد الوجهين جزءاً وإطلاق القيام عليه مستبعدٌ جداً إلا أن يراد به الحمل.

[١٥٠] **ولا حاجة** في دفع هذه الشبهة **إليه** أي إلى إثبات الأمر الثالث لأنها قد اندفعت بما حقّقناه مع أن إثباته مخالفٌ للواقع وذلك لأنّا إذا أردنا تعريف مفهوم لنتصوره فلا بد أن تكون ذات ذلك المفهوم أي نفسه وعينه مجهولاً وغير حاصلٍ لنا ليمكن تحصيله، وهذا معنى قولنا: المجهول هو الذات، أي ذات المطلوب وعينه ولا بد هناك أيضاً من أن يكون أمر ما صدق عليه معلوماً لنا ليصحّ به توجهنا إليه وطلبنا إياه. فهذا هو المراد بقولنا: المعلوم بعض اعتبارات الذات، أي بعض اعتبارات ذات المطلوب الذي هو المجهول. ولا خفاء في أنه ليس هناك أمر ثالث يتعلق به غرضنا حتى يُتصور أن يكون المطلوب أمراً ثالثاً وراء الوجهين.

[١٥١] فإن قلت: قد يطلب مفهوم الإنسان من حيث هو هو، وقد يطلب وجه من وجوهه، وقد يطلب مفهوم الإنسان بوجهٍ من وجوهه. فعلى

takdire göre üç durum ortaya çıkmaktadır: Talep edilen insan mefhumu, insan mefhumunun matlup olmasını sağlayan bilinmeyen yönü, insan mefhumunun talep edilmesini mümkün kılan bilinen yönü". Ben şöyle derim: İnsan mefhumu, talep edildiği yön bakımından bilinmeyen bir mefhum olup matlûbun zâtıdır. O halde bizde yalnızca meçhul matlûbun zâtı ve onun bilinen bazı itibarları vardır.

[152] Bil ki: *Nakdu'l-Muhassal* yazarı [Nâsıruddin Tûsî], İmâmı [Fahreddin Râzî'yi] genel (icmâlî) olarak bilinen şey sorunu hakkında söyledikleriyle ilzam etmek için üçüncü durum görüşünü ortaya atmıştır. Çünkü Râzî demiştir ki: Genel olarak bilinen şey, bir yönden bilinendir, bir yönden bilinmeyendir ve iki yön birbirinden başkadır. Bilinen yönde icmâl yoktur ve bilinmeyen yön ise kesinlikle bilinmemektedir.[17] Fakat bu ikisi, tek bir şeyde birleştiklerinden genel bilginin, ayrıntılı bilgiden başka bir tür olduğu zannedilmiştir." Böylece Râzî, o meselede bir yönden bilinen ve bir yönden bilinmeyen şeyin iki yönden de farklı olduğunu itiraf etmiş olmaktadır. Tûsî ise bu meselede onu şöyle ilzam etmektedir: "Tasavvurî matlûp, iki yönden biri olmayıp, aksine söz konusu iki yöne sahip olan şeydir." Bu üçüncü durumun var olduğunu söyleyen Tûsî'nin, *Nakdü Tenzîlü'l-efkâr*'da "bilinmeyen matlûp, bazı arazlarıyla bilinen mahiyetin hakikatidir" deyip de iki yönle yetinmesi bizim söylediğimizin doğruluğuna tanıklık etmektedir.

[153] *Müteahhirîn düşünürlerinden biri* yani Mevlâ Şerefüddin el-Merâgî *demiştir ki:* Bu şüphe, istidlâl kurallarına vurulduğunda iki parçalı bir ayrık önermeden oluşan mukassem bir kıyas olur. Bu ayrık önerme ise iki yüklemli önermeden oluşmaktadır. Şöyle ki: Tasavvurî matlûp, ya fark edilmiştir ya da fark edilmemiştir; farkına varılan hiçbir şey talep edilemez; farkına varılmayan hiçbir şey de talep edilemez; o halde tasavvurî matlûbun talep edilmesi imkânsızdır. Kuşkusuz bu sonuç, ancak iki yüklemli önerme beraberce doğru olduğunda doğrudur. Fakat *"farkına varılan hiçbir şey talep edilemez ve farkına varılmayan hiçbir şey talep edilemez" sözümüz, doğrulukta birleşmezler. Zira* iki önermeden *her birinin çelişiğinin döndürmesine ait düz döndürme, diğeriyle çelişir.* Çünkü birincisi çelişiğin döndürülmesi yoluyla "talep edilmesi imkânsız olmayan her şey, farkına varılmayandır" sözümüze döndürülür.

هذا التقدير الأخير يثبت أمور ثلاثة؛ مفهوم الإنسان الذي هو المطلوب، ووجهه المجهول الذي باعتباره صار مطلوباً، ووجهه المعلوم الذي به أمكن طلبه. قلتُ: مفهوم الإنسان بحسب ذلك الوجه الذي طلب به مفهوم هو المجهول وهو ذات المطلوب فليس لنا إلا ذات المطلوب المجهول وبعض اعتباراته المعلوم.

[١٥٢] واعلم أن صاحب نقد المحصل أثبت الأمر الثالث إلزاماً للإمام بما ذكره في مسألة المعلوم على الإجمال حيث قال: المعلوم على سبيل الجملة معلومٌ من وجه ومجهولٌ من وجه والوجهان متغايران، والوجه المعلوم لا إجمال فيه، والوجه المجهول غير معلوم البتّة، لكن لما اجتمعا في شيءٍ واحد ظنّ أن العلم الجملي نوعٌ يغاير العلم التفصيلي فإنه قد اعترف عنه هناك بأن الشيء المعلوم من وجه والمجهول من وجه يغاير الوجهين فالزم ههنا بأن المطلوب التصوري ليس أحد الوجهين بل الشيء الذي له ذانك الوجهان. ويشهد لما ذكرناه أن هذا المثبت قال في نقد تنزيل الأفكار: المطلوب المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة ببعض عوارضها فاكتفى بالوجهين.

[١٥٣] **وقال بعض المتأخرين** هو المولى شرف الدين المراغي: إن هذه الشبهة إذا رُدّت إلى قوانين الاستدلال كانت قياساً مُقسّماً من منفصلة ذات جزءين وهو من حمليتين هكذا المطلوب التصوري إما مشعورٌ به وإما غير مشعور به، وكل مشعورٌ به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه فالمطلوب التصوري يمتنع طلبه، ولا شك أن هذا الإنتاج إنما يصح إذا صدقت الحمليتان معاً. لكن **قولنا: كل مشعورٌ به يمتنع طلبه، وكل غير مشعورٍ به يمتنع طلبه لا يجتمعان على الصدق إذ العكس المستوي لعكس نقيض كلٍّ** منهما **ينافي الآخر** فإن الأول ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعورٍ به.

[154] Bu döndürme ise düz döndürme ile “farkına varılmayanların bir kısmının talep edilmesi imkânsız değildir” sözümüze döndürülür. Bu söz ise ikincinin çelişiğinden daha özel olup ona münâfîdir. Aynı şekilde ikinci de çelişiğin döndürülmesi yoluyla “talep edilmesi imkânsız olmayan her şey, farkına varılandır” sözümüze döndürülür. Bu söz de düz döndürme yoluyla “farkına varılanların bir kısmının talep edilmesi imkânsız değildir” sözümüze döndürülür. Bu söz de birincinin çelişiğinden daha özel olup ona münâfîdir. İkisinden her birinin gereği, diğerine münâfî olduğuna göre bunların doğrulukta birleşmeleri düşünülemez.

[155] *Bu eleştiriye bazen tümel olumlunun çelişiğin döndürülmesi yoluyla tümel olumlu olarak döndürülmeyeceği söylenerek cevap verilmiştir.* Çünkü önceki mantıkçıların yaptığı gibi tümel olumlunun çelişiğin döndürülmesi yoluyla tümel olumluya döndürülmesi kesin delille temellendirilmemiştir. *Bazen de her iki önermede de konunun tasavvurla kayıtlandığı söylenerek cevaplanmıştır.* Yani biz istidlâli şöyle kuruyoruz: Tasavvur, ya farkına varılan bir tasavvurdur ya da farkına varılmayan bir tasavvurdur; farkına varılan hiçbir tasavvur talep edilemez ve farkına varılmamış hiçbir tasavvur talep edilemez; o halde hiçbir tasavvur talep edilemez. Bu takdirde ilk yüklemli önerme, çelişiğin döndürülmesi yoluyla “talep edilmesi imkânsız olmayan hiçbir şey, farkına varılan bir tasavvur değildir” sözümüze döndürülür. Bu söz de düz döndürme yoluyla “farkına varılan tasavvur olmayanların bir kısmının talep edilmesi imkânsız değildir” sözümüze döndürülür. Bu ise ikinci yüklemliye münâfî değildir. Çünkü bunun konusu, onun konusundan daha geneldir. Dikkat edilirse farkına varılan bir tasavvur olmayan şeyin hiçbir şekilde tasavvur olmaması ama farkına varılmayan bir tasavvur olması mümkündür. İkinci yüklemlinin durumunu da buna kıyasla. Çünkü onun çelişiğinin döndürmesine ait düz döndürme, “farkına varılmamış tasavvur olmayanların bir kısmının talep edilmesi imkânsız değildir” sözümüzdür ve onun konusu, birinci yüklemlinin konusundan daha geneldir. Dolayısıyla ikisi arasında münâfîlik yoktur.

[156] Tasavvurun kazanılmış olmasının imkânsızlığında İmam Râzî’nin tuttuğu *ikinci* yön şöyle denilmesidir: *Mahiyet* yani tasavvurî mefhum *şayet bilinmişse* ve kesb ve nazarla meydana gelmişse *ya kendisiyle ya parçasıyla ya da dıştan bir şeyle bilinmiştir.* Dıştan derken ister tamamen ister kısmen olsun mahiyetin dışından bir şey kastedilmektedir. *Bu kısımlar ise* tamamıyla *yanlıştır. Birinci kısmın yanlışlığının nedeni şudur: Kendisiyle bilinmiş olması, mahiyetin bilinmeden önce bilinmiş olmasını gerektirmektedir.* Çünkü bir şeyi bildiren

[١٥٤] وهذا العكس ينعكس بالمستوى إلى قولنا: بعض غير المشعور به لا يمتنع طلبه وهذا أخصّ من نقيض الثاني فيُنافيه، وكذا الثاني ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كل ما لا يمتنع طلبه فهو مشعورٌ به، وينعكس هذا العكس بالمستوي إلى قولنا: بعض المشعور به لا يمتنع طلبه وهو أخصّ من نقيض الأول فيُنافيه أيضاً، وإذا كان لازم كلٍّ منهما منافياً للآخر لم يتصور اجتماعهما صدقاً **فأجيبُ بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض تارةً** فإن انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض إلى موجبة كلية كما هو طريقة القدماء مما لم يُقم عليه برهان.

[١٥٥] **و** أجيبُ **بتقييد الموضوع فيهما بالتصور أخرى** أي نحن نستدل هكذا التصور إما تصورٌ مشعورٌ به وإما تصور غير مشعورٍ به، وكل تصورٍ مشعورٍ به يمتنع طلبه وكل تصورٍ غير مشعورٍ به يمتنع طلبه، وحينئذٍ تنعكس الحملية الأولى بعكس النقيض إلى قولنا: كل ما لا يمتنع طلبه فهو ليس تصوراً مشعوراً به، وينعكس هذا العكس بالمستوي إلى قولنا: بعض ما ليس تصوراً مشعوراً به لا يمتنع طلبه وهذا لا ينافي الحملية الثانية لأن موضوعه أعمّ من موضوعها. ألا يرى أن ما ليس تصوراً مشعوراً به جاز أن لا يكون تصوراً أصلاً وأن يكون تصوراً غير مشعورٍ به. وقِس على ذلك حال الحملية الثانية فإن العكس المستوى لعكس نقيضها هو قولنا: بعض ما ليس تصوراً غير مشعورٍ به لا يمتنع طلبه، وموضوعه أعمّ من موضوع الحملية الأولى فلا منافاة بينهما.

[١٥٦] الوجه **الثاني** من متمسّكي الإمام في امتناع كسبية التصور أن يقال: **الماهية** أي المفهوم التصوري **إن عرفت** وحصلت بالكسب والنظر؛ **فإما بنفسها أو بجزئها أو بالخارج** منها سواء كان خارجاً بتمامه، أو ببعضه **والأقسام** بأسرها **باطلة. أما الأول فلأنه يستلزم معرفتها قبل معرفتها** لأن معرفة المعرّف

ve ona ulaştıran şeyin bilgisi, bilinen ve ulaşılan şeyin bilgisini önceler. Oysa bir şeyin kendisini öncelemesi apaçık imkânsızdır.

[157] *İkincisinin yanlışlığının nedeni şudur: Parçaların hepsi, o şeyin kendisidir.* Dolayısıyla mahiyetin, parçalarının hepsiyle tarif edilmesi doğru değildir, çünkü bu, şeyin kendisiyle tarif edilmesi demektir. Mahiyetin parçalarının *bir kısmı ise mahiyeti tarif etse ve mahiyet de ancak parçaların hepsinin bilinmesiyle bilinse bu durumda o* bir kısım, *kendi kendisini tarif etmiş olur -ki bir şeyin kendisini tarif etmesi iptal edilmişti- ve dıştakini* yani mahiyete ait olup kendisi dışındaki bir parçayı *tarif etmiş olur ki bu da birazdan iptal edilecektir.* Bu iki mahzur, ancak söz konusu parçaların bir kısmı mahiyetin künhünü tarif ettiği takdirde beraberce gerekli olurlar. Oysa bu, reddedilmektedir. En uygunu şöyle denilmesidir: Parçaların bir kısmı şayet mahiyeti tarif ederse mahiyetin bir parçasını tarif etmesi gerekir. Mahiyetin o parçası ise ya tarif eden parçanın kendisidir ya da başkasıdır. Şayet tarif edilen parça, tarif eden parçanın kendisi ise o, kendi kendisini tarif etmiş olur. Başkası ise bu durumda bir şey, dışardan bir şeyle tarif edilmiş olur. Çünkü her parça, kendisine mukabil olan parçaların dışındadır.

[158] *Üçüncünün yanlışlığının nedeni şudur: Dıştaki,* mahiyeti kendisi dışındakilerin tamamından ayrıştırabilmesi için *mahiyetin fertlerinin dışında kalan bir şeyi değil de mahiyetin fertlerini kuşattığı zaman* mahiyeti *tarif edebilir. Oysa bunu* yani kapsayıcı özgülüğü *bilmek, mahiyetin tasavvuruna dayalıdır -ki bu, kısırdöngüdür-* Çünkü bu takdirde mahiyetin tasavvuru, dıştakinin mahiyeti tarifine dayanmaktadır. Dıştakinin mahiyeti tarifi ise mahiyetin tasavvuru ile *mahiyet dışındakilerin ayrıntılı olarak tasavvuruna* dayalı olan o özgülüğü [yani dıştakinin mahiyete özgülüğünü] bilmeye *dayalıdır. Oysa bu, imkânsızdır.* Çünkü zihnin sonsuz şeyleri ayrıntılı olarak kuşatması imkânsızdır.

[159] *Müteahhirîn düşünürlerden biri* yani *Nakdü'l-Muhassal* yazarı Tûsî *bunu şöyle cevaplamıştır: Mahiyetin parçalarının tamamı, onun kendisi değildir. Çünkü* mahiyetin parçalarından *her biri* mahiyetten zât bakımından *öncedir. Dolayısıyla parçaların bütünü de böyle* olup mahiyetten öncedirler. Bu nedenle bir şeyin kendisini öncelemesi imkânsız olduğundan parçalar, mahiyetin kendisi olamaz. O halde parçaların tamamıyla mahiyetin tarifi mümkündür.

[160] *Biz* bu cevabın muâraza yoluyla reddinde *şöyle deriz: Mahiyet şayet parçaların tamamından başka bir şey olsaydı ya parçalarla birlikte olurdu ya da mahiyet onlar olmaksızın olurdu.* Yani ya mahiyet parçalarla birlikte meydana gelirdi ve parçalar mahiyetin tamamı olmadığından orada mahiyetin zâtında dikkate alınan başka bir şey olması gerekirdi ya da mahiyet, parçalar olmaksızın ve onlar dikkate alınmaksızın meydana gelirdi. *Birinci durumda*

الموصّل متقدمة على معرفة المعرّف الموصّل إليه وتقدّم الشيء على نفسه محالٌ بديهةً.

[١٥٧] **وأما الثاني فلأن جميع الأجزاء نفسها** فلا يجوز تعريف الماهية بجميع أجزائها لأنه تعريفٌ للشيء بنفسه، **والبعض** من أجزاء الماهية **إن عرّفها وإنها لا تعرف** بالتخفيف من المعرفة **إلا بمعرفة جميع الأجزاء عرّف** ذلك البعض **نفسه وقد أبطل والخارج** أي وعرّف الجزء الخارج هو منه **وسيبطل،** وهذان المحذوران إنما يلزمان معاً إذا كان ذلك البعض مُعرّفاً لكنه الماهية وهو ممنوع؛ فالأولى أن يقال: والبعض إن عرّفها فلا بد أن يعرّف جزءاً منها فذلك الجزء إما نفسه فيكون مُعرّفاً لنفسه، وإما غيره فيلزم التعريف بالخارج لأن كل جزءٍ خارج عمّا يقابله من الأجزاء.

[١٥٨] **وأما الثالث فلأن الخارج لا يعرف** الماهية **إلا إذا كان شاملاً لأفرادها دون شيءٍ مما عداها** ليكون مميزاً لها عن جميع ما سواها، **والعلم بذلك** الاختصاص الشمولي **يتوقف على تصورها وأنه دور** لتوقف تصور الماهية حينئذٍ على تعريف الخارج إياها، وتوقف تعريفه إياها على العلم بذلك الاختصاص المتوقف على تصورها **وتصور ما عداها مُفصّلاً، وأنه محال** لاستحالة إحاطة الذهن بما لا يتناهى تفصيلاً.

[١٥٩] **وأجاب عنه بعض المتأخرين** يعني صاحب نقد المحصل **بأن جميع أجزاء الماهية ليس نفسها؛ إذ كل واحد** من أجزائها **مُقدّم** عليها بالذات، **فكذا الكل** يكون مُقدّماً عليها فلا يكون نفسها لامتناع تقدم الشيء على نفسه فجاز تعريفها بجميع أجزائها.

[١٦٠] **قلنا** في دفع هذا الجواب بطريق المعارضة: **الماهية لو كانت غير جميع الأجزاء فإما معها** أي فإما أن يكون تحصل الماهية مع الأجزاء؛ وإذ ليست تلك الأجزاء تمامها فلا بد هناك من أمرٍ آخر معتبر في ذاتها **فلا تكون** جميع

parçaların tamamı, [mahiyetin parçalarının] *tamamı olmazdı.* Oysa bu, bir çelişkidir. *İkinci durumda ise* mahiyetin parçalar olmaksızın meydana gelmesi imkânsız olduğundan *parçalar olmazdı.* Şöyle denildiğinde daha açık ifade edilir: Eğer parçaların tamamı, mahiyetin kendisi değilse ya parçaların tamamı, mahiyete dahildirler ve bu durumda parçaların hepsi olmaktan çıkarlar ya da mahiyetin dışındadırlar ve bu durumda parça olmazlar.

[161] Söz konusu cevabın munâkaza yoluyla reddinde şöyle deriz: Parçalardan *her birinin* mahiyeti *öncelemesi, parçaların hepsinin* mahiyeti *öncelemesini gerektirmez.* Çünkü toplamın oluşturduğu bütün ile parçaların her biri, hükümlerde farklılaşabilirler. Zira insanların hepsini içine alamayacak olan bu ev, insanların her birini içine alır. Askerlerden her birinin yenemeyeceği düşmanı, onların hepsi yenebilir. Hatta deriz ki: Parçalardan her biri, kendi kendisinin bir parçası olmayan toplamdan bir parçadır. Sonra Îcî, bu münâkazayı şu sözüyle destekledi: *Aksi halde* yani eğer "her bir parçanın bir şeyi öncelemesi, parçaların hepsinin öncelemesini gerektirmez" sözümüz doğru değilse parçaların *hepsi kendisini önceler.* Çünkü parçaların her biri, bizzat mahiyeti öncelemesi gibi onların hepsini önceler. Açıktır ki bunun özet (icmâlî) bir nakz yapılması da mümkündür. Şayet bu cevaplayan, parçaların tamamı ile onların hem maddî hem de sûrî olanlarını içerecek şekilde mutlak olarak tamamını kastettiyse onun cevabının reddi, daha önce söylediğimizdir.

[162] *Şayet* parçaların tamamı ile yalnızca *maddî parçaları kastetmişse* onun kastettiği şey yani yalnızca maddî parçalar, gerçekte *parçaların tamamı olmaz,* aksine parçaların bir kısmı, ikinci kısma girer *ve mahiyetin künhünün bilgisinde yeterlilik sağlanmaz.* Bu nedenle de onlarla yapılan tarif, tam tanım olmaz. Oysa tam tanım hakkında konuşulmaktadır.

[163] *Başkası* yani Kâdî Sirâcüddîn Urmevî *demiştir ki: Parçaların tasavvurlarının tamamıyla parçaların tamamına ait tek bir tasavvur olarak meydana gelir.* Bu açıklama, Urmevî'nin kitaplarının birinde anlattığı kadarıyla şöyle özetlenebilir: Her ne kadar parçaların tamamı, zât bakımından mahiyetin kendisi ise de, mahiyet ve parçaların tamamı, itibar bakımından farklıdırlar. Çünkü hem her bir parçaya ilişkin müstakil bir tasavvur olabilir ve bu durumda orada parçalar sayısınca tasavvurlar olacaktır hem de parçaların tamamına ilişkin tek bir tasavvur olabilir. Bu takdirde ayrıntılı olarak parçalara ilişkin tasavvurların toplamı, genel (icmâlî) olarak parçaların tamamına ilişkin tek tasavvuru tarif edip ona götürür. Bunda ise bir şeyin kendisini öncelemesi söz konusu değildir. Hiç kuşkusuz bu

الأجزاء **جميعاً** هذا خلف، **أو دونها** أي ويكون تحصلها بدون الأجزاء وقطع النظر عنها **فلا تكون أجزاء** لاستحالة تحصل الماهية بدون أجزائها، وإلا ظهر في العبارة أن يقال: لو لم تكن جميع الأجزاء نفس الماهية فإما أن يكون داخلاً فيها فلا يكون جميعاً، أو خارجاً عنها فلا يكون أجزاء.

[١٦١] **و** قلنا: في دفعه بطريق المناقضة **لا يلزم من تقدّم كل** من الأجزاء على الماهية **تقدّم الكل** عليها فإن الكل المجموعي وكل واحد قد يتخالفان في الأحكام؛ فإن كل إنسانٍ تسعه هذه الدار التي لا تسع كلهم، وكل العسكر يهزم العدو الذي لا يهزمه كل واحدٍ منهم، بل نقول: كل واحدٍ من الأجزاء جزءٌ من الكل المجموعي الذي ليس جزءاً لنفسه. ثم أنه أيّد هذه المناقضة بقوله: **وإلا** أي وإن لم يصحّ ما ذكرناه من أنه ليس يلزم من تقدم كل واحدٍ على شيء تقدم الكل عليه **تقدم الكل** أي كل الأجزاء **على نفسه** لأن كل واحدٍ منها متقدمٌ على كلها كتقدمه على الماهية بعينه، ويمكن أن يجعل هذا نقضاً إجمالياً كما لا يخفى؛ فإن أراد هذا المجيب بجميع الأجزاء جميعها مطلقاً بحيث يتناول المادية والصورية معاً فدفع جوابه ما قدّمناه.

[١٦٢] **وإن أراد** به **الأجزاء المادية** فقط **لم يكن** ما أراده أعني الأجزاء المادية وحدها **جميعاً** حقيقةً بل بعضاً داخلاً في القسم الثاني، **ولا كافية في معرفة كنه الماهية** فلا يكون التعريف بها حداً تاماً والكلام فيه.

[١٦٣] **وقال غيره** وهو القاضي الأرموي **بجميع تصورات الأجزاء يحصل تصور واحد لجميع الأجزاء**، ومحصله على ما لخّصه في بعض كتبه أن جميع الأجزاء وإن كانت نفس الماهية بالذات إلا أنهما يتغايران بالاعتبار فإنه قد يتعلق بكل جزء تصور على حدة فيكون هناك تصورات بعدد الأجزاء، وقد يتعلق تصور واحد بجمع الأجزاء فمجموع التصورات المتعلقة بالأجزاء تفصيلاً هو المعرّف الموصل إلى التصور الواحد المتعلق بجميع الأجزاء إجمالاً، وليس في ذلك تقدم شيءٍ على نفسه. ولا شك أن المتبادر من هذه

ifadeden doğrudan anlaşılan şudur: Biz, parçalardan her birini tasavvur edip de zihnimizde onların tasavvurları tertip edilmiş halde bir araya geldiğinde bu durumda bizde o tertip edilmiş toplamdan başka olup parçaların tamamına ilişkin bir tasavvur meydana gelir. İşte bu, mahiyetin tasavvurudur.

[164] Oysa vicdan bu görüşü yanlışlamaktadır. Bu nedenle Îcî şöyle demiştir: *Doğrusu şudur: Parçalar* zihinde *tertip edilmiş* ve birbiriyle kayıtlanmış *olarak hazır edildiği ve böylece* zihinde onların sûretleri hep bir arada *meydana geldiğinde işte onlar* yani zihinde tertip edilerek hazır hale getirilen parçalar *mahiyettir.* Yani bir araya gelmiş sûretler, mahiyetin künhüyle tasavvurudur, hatta ilerde öğreneceğin gibi ta kendisidir. *Yoksa orada* tasavvurlardan oluşan *bir toplam var da* bu toplam zihinde *mahiyetten* yani mahiyetin tasavvurundan *ibaret olan başka bir şeyin meydana gelişini zorunlu kılıyor değildir.* Bunun açıklaması şöyledir: Her bir parçanın sûreti, bir aynadır ve bu aynayla doğrudan doğruya o parçanın kendisi müşâhede edilir. İki sûret bir araya geldiği ve bir diğeriyle kayıtlandığında bu ikisi birlikte tek bir ayna olurlar ve bu aynayla doğrudan doğruya iki parçanın toplamı müşâhede edilir ve dolaylı olarak da iki parçadan her biri müşâhede edilir. İşte bu, mahiyetin künhüyle tasavvuru olup iki parçanın tasavvurundan kazanım yoluyla meydana gelir ve söz konusu iki parçayla zât bakımından bir ve itibar bakımından farklıdır. Mahiyetin parçalarının tamamına nispetle durumu da böyledir.

[165] *O halde* mahiyeti *tarif eden şey, bir takım şeylerin toplamı olup bu şeylerin her biri* mahiyetten *öncedir* ve her birinin mahiyetin tarifine katkısı vardır. Bunlardan oluşan ve zihinde meydana gelen toplam ise talep edilen mahiyetin kazanım yoluyla tasavvurudur. Bu tasavvur, o şeylerin hepsi ve tertibidir. Şu söz ne kadar da güzeldir: "Toplamın tasavvurları tanımdır // tasavvurların toplamı, tanımlanandır."[18] *Bu* toplam ve onun zihinde mahiyeti tarifi *tıpkı dış dünyadaki parçalar ve bunların* dış dünyada *mahiyeti kâim kılması gibidir. Çünkü mahiyet, parçaların tamamıyla kâim olur. Yani* dış parçalardan *her bir parça, mahiyetin kâim kılınmasına katılır ve* bir araya gelen parçaların tamamı *hepsi ise mahiyetin ta kendisidir yoksa mahiyet o* parçaların hepsinin *üzerine kurulan bir şey değildir.* Nasıl ki dış dünyada bir araya gelmiş parçalar, mahiyetin aynısı ise ve bunların dış dünyada bir araya gelişi, mahiyetin bir parçası olmayıp onun dışında

العبارة هو أنّا إذا تصورنا كل واحدٍ من الأجزاء حتى اجتمعت في ذهننا تصوراتها معاً مرتبة يحصل لنا حينئذٍ تصورٌ آخر مغاير لذلك المجموع المرتّب متعلقٌ بجميع الأجزاء هو تصور الماهية.

[١٦٤] والوجدان يكذّبه؛ فلذلك قال: **والحق أن الأجزاء إذا استُحضرت** في الذهن **مرتبة** مقيداً بعضها ببعض **حتى حصلت** صورها فيه مجتمعة **فهي** فتلك الأجزاء المستحضرة المرتبة **الماهية؛** يعني أن تلك الصور المجتمعة تصور الماهية بالكنه بل عينها كما ستعرفه **لا أن ثمّة مجموعاً** من التصورات **يوجب** ذلك المجموع **حصول شيءٍ آخر** في الذهن **هو الماهية** أي تصورها. وتوضيحه أن صورة كل جزء مرآة يشاهد بها ذلك الجزء قصداً فإذا اجتمعت صورتان وتقيّدت إحداهما بالأخرى صارتا معاً مرآةً واحدة يشاهد بها مجموع الجزءين قصداً ويشاهد بها كل واحدٍ منهما ضمناً، وهذا هو تصور الماهية بالكنه الحاصل بالاكتساب من تصوري الجزءين ومتحد معهما بالذات ومغاير لهما بالاعتبار على قياس حال الماهية بالنسبة إلى جميع أجزائها.

[١٦٥] **فالمعرّف** للماهية **مجموع أمور كل واحدٍ منها متقدّم** على الماهية وله مدخلٌ في تعريفها، وأما المجموع المركّب منها الحاصل في الذهن فهو تصور الماهية المطلوب بالاكتساب هو جميع تلك الأمور وترتيبها وما أحسن ما قيل *حد أست تصورات مجموع // مجموع تصورات محدود* **وهذا** المجموع وتعريفه للماهية في الذهن **كالأجزاء الخارجية وتقويمها للماهية** في الخارج **فإنها متقوّمة بجميع الأجزاء؛ بمعنى أنه ما من جزءٍ** من الأجزاء الخارجة **إلا وله مدخلٌ في التقويم والكل** أي جميع الأجزاء مجتمعاً **هو الماهية** بعينها **لا أنها تترتب عليه** أي على جميع الأجزاء، فكما أن جميع الأجزاء الخارجية المجتمعة عين الماهية واجتماعها فيه ليس جزءاً منها بل خارج عنها لازم لها، كذلك جميع الأجزاء في الذهن عين الماهية واجتماعها فيه أمرٌ خارجٌ

ve gereği ise aynı şekilde zihindeki parçaların hepsi de mahiyetin aynısıdır ve onların zihinde bir araya gelmesi mahiyetin dışında olup onun gereğidir. Nasıl ki dıştaki parçalardan her biri, mahiyeti kâim kılıyor ve dışta onu önceliyorsa aynı şekilde zihnî parçalardan her biri de mahiyeti kâim kılmakta ve zihinde onu öncelemektedir.

[166] Kâdî Urmevî'nin cevabı bu anlama da muhtemel olduğundan Îcî bu eleştiriyi ona kesin olarak yöneltmedi bilakis "doğrusu şudur" sözüyle doğru olmayanı da ima ettiğine işaret etti. *İmâm Râzî'nin bu* ikinci *mugâlatayı biraz değiştirerek dış dünyada bileşikliğin bir kısım şeylerden nefyi hakkında sürdürdüğünü göreceksin.* Râzî mesela varlıktan bileşikliğin nefyi hakkında şöyle der: Eğer onun parçaları varlıklar (vücûdât) ise parça, mahiyetin tamlığı hakkında bütününe eşit olur. Eğer varlıklar değilse bu durumda parçalar bir araya geldiğinde ilave bir durum oluşmamışsa varlık, varlık olmayandan ibarettir; ilave bir durum oluşmuşsa o ilave durum, varlığın ta kendisidir ve o şeyler de bu varlığın iliştiği şeylerdir, onun parçaları değildir. Sen farkındasın ki, bu delil tamam olsa bile gerek dış dünyada gerek zihinde bileşikliğin mutlak olarak varlıktan nefyine delâlet eder. En uygunu bileşikliğin, dış dünyada olmakla kayıtlanmamasıdır. Fakat Îcî, ["dış dünyada bileşiklik" demek suretiyle] bileşikliği dış dünyada olmakla kayıtlayarak şunu ima etmiştir: Bu mugâlata safsatadır, zira mutlak olarak dıştaki bileşikliğin nefyini gerektirmektedir, oysa apaçık bilgilerimiz, bir kısım şeylerin hariçte bileşik olduğuna tanıklık etmektedir.

[167] *Bu böyledir* yani bu, söylediğimiz gibidir. *Yahut mahiyetin tarifinin, parçaların bir kısmıyla olacağını tercih edersin.* O bir kısım parça, tasavvuru zorunlu olması nedeniyle *tarife muhtaç olmayabilir veya* eğer tasavvuru nazarî ise *başkasıyla tarif edilmiş olabilir.* Her iki takdirde de parçanın mahiyeti tarifinden mahiyetin kendisini tarif etmesi gerekmez. "Mahiyeti tarif eden şeyin, mahiyetin tüm parçalarını tarif etmesi gerekir" sözü kesinlikle yanlıştır. Şöyle denilemez: "Mahiyeti tarif eden şeyin onun parçalarından birini tarif etmesi gerekir. Bu şey ise ya mahiyetin kendisidir ya da başkasıdır. Bu durumda da daha önce geçtiği gibi iki mahzurdan biri gerekli olur." Çünkü biz şöyle diyoruz: Mahiyetin tarif eden şey, mahiyetin bilgisini onu kendisi dışındakilerden ayrıştıracak bir yönden vermesi gerekir. Bundan da mahiyetin parçalarının herhangi birinin bilgisinin meydana gelmesi gerekmez. Dikkat edilirse sûrî [formel] parça, mahiyetin dış dünyada meydana gelmesinin illetidir ama mahiyetin parçalarından birinin dış dünyada meydana gelmesinin illeti değildir. Sizin söylediğinizi benimseyen kimse, mahiyetin kendisinden başka olup onun dışında bulunan bir şeyle tarif edilmesini tercih etmiştir. Eğer

عنها لازمٌ لها، وكما أن كل واحدٍ من الأجزاء الخارجية مُقوّمٌ للماهية متقدّمٌ عليها في الخارج كذلك كل واحدٍ من الأجزاء الذهنية مُقوّمٌ لها مُتقدّمٌ عليها في الذهن.

[١٦٦] ولما كان جواب القاضي محتملاً لهذا المعنى أيضاً لم يرد عليه جزماً بل أشار بقوله: والحق إلى أشعاره بما ليس حقاً، **وستراه** أي الإمام الرازي **يطرد هذه المغلطة** الثانية **في نفي التركيب الخارجي عن بعض الأشياء بتغييرٍ ما** فيقول في نفي التركيب عن الوجود مثلاً: إن كانت أجزاؤه وجودات ساوى الجزء كله في تمام الماهية، وإن كانت غير وجودات فإن لم يحصل عند اجتماعها أمر زائد كان الوجود محض ما ليس بوجود، وإن حصل فذلك الزائد هو الوجود وتلك الأمور معروضاته لا أجزاؤه، وأنت خبيرٌ بأن هذا لو تمّ لدلّ على انتفاء التركيب عن الوجود مطلقاً سواء كان تركيباً خارجياً أو ذهنياً فالأولى أن لا يقيد التركيب بالخارجي إلا أنه قيّده به إشعاراً بأن هذه المغلطة سفسطة لاستلزامها انتفاء التركيب الخارجي مطلقاً مع شهادة البديهة بتركّب بعض الأشياء في الخارج.

[١٦٧] **هذا** أي هذا كما ذكرناه **أو تختار أنه** أي تعريف الماهية **ببعض الأجزاء، وقد يكون** ذلك البعض **غنياً عن التعريف** بأن يكون تصوره ضرورياً، **أو** يكون **مُعرّفاً بغيره** إن كان تصوره نظرياً وعلى التقديرين لا يلزم من تعريفه للماهية تعريفة لنفسه فما ذكر من أن مُعرّف الماهية يجب أن يُعرّف جميع أجزائها باطلٌ قطعاً.لا يقال: لا بد أن يُعرّف شيئاً من أجزائها وذلك إما نفسه أو غيره فيلزم أحد المحذورين كما مرّ؛ لأنّا نقول: مُعرّف الماهية يجب أن يحصل معرفتها بوجه ما يميزها عمّا عداها، وليس يلزم من ذلك تحصيل معرفة شيءٍ من أجزائها. ألا يرى أن الجزء الصوري علةٌ لحصول الماهية في الخارج وليس علةً لحصول شيءٍ من أجزائها فيه، ومن التزم ما ذكرتموه اختار تعريفه بغيره الذي هو خارجٌ عنه. فإن قلت: إذا كان ذلك البعض

"mahiyeti tarif eden o parça, sizin söylediğiniz gibi başkasıyla tarif ediliyorsa sorun tamamıyla parçanın başkasıyla tarifine döner" dersen ben "cevap da tamamıyla ona döner" derim.

[168] *Ya da mahiyetin tarifinin,* mahiyetin *dışında bir şeyle olduğunu* tercih edersin *ve* mahiyetin tarifinde [mahiyetin dışındaki şeyin mahiyete] *özgü olması gerekir.* Çünkü mahiyetin dışında olan şey, mahiyetin gereği ve ona özgü ise ve bununla birlikte zihin o gereğin tasavvurundan mahiyetin tasavvuruna intikal edebilecek durumdaysa bu takdirde mahiyetin dışında olan o şey, mahiyeti tarif etmeye elverişlidir ve bunda herhangi bir mahzur söz konusu değildir. *Yoksa onu bilmek gerekmez.* Çünkü bu, söz konusu özgülük ve alakaya dayalı o intikalde şart değildir. Oysa sözünü ettiğiniz imkânsızlığın kaynağı budur.

[169] Mahiyet dışındaki şeyin mahiyeti tarifinde onun mahiyete özgü oluşunu bilmek gerektiği *kabul edilse bile özgülüğü bilmek, mahiyetin bir şekilde tasavvur edilmesine dayalıdır.* Yoksa mahiyetin kendisi dışındaki şeyin tarifiyle meydana gelen tasavvuruna dayalı değildir. *Dolayısıyla kısırdöngü yoktur. Ayrıca özgülüğü bilmek, mahiyet dışındakilerin kuşatıcı* yani mücmel *bir bakışla tasavvuruna* dayalıdır *yoksa* mahiyet dışındakilerin *ayrıntılı olarak* tasavvuruna dayalı *değildir.* Mahiyet dışındakilerin kuşatıcı bir bakışla *bu* tasavvuru ise *cismin* ancak kuşatıcı bakışla icmâlî olarak bilebileceğimiz sayısız ve sınırsız *başka mekânlara değil de* belirli *bir mekâna özgülüğünü* bilmemiz *gibi mümkündür.*

[170] *Şayet şöyle denirse:* Her biri de *mahiyete giren şeyler* -tam ve eksik tanımı beraberce içermesi için "her biri de" şeklinde açıkladık, zira şüphe her ikisi için de geçerlidir; nitekim şüphenin cevabı, her ikisini de kuşatmaktadır- *veya mahiyetin dışındaki şeyler şayet zorunlu olarak meydana geliyor ve mahiyeti bilmeyi gerektiriyorsa bu durumda mahiyet* onlarla birlikte *bilinmektedir. Dolayısıyla* mahiyet *onlarla tarif edilemez.* Çünkü meydana gelmiş bir şeyin meydana getirilmesi imkânsızdır. *Şayet böyle değilse onlarla mahiyetin tarif edilmesi imkânsızdır.* İmkansızlığın açıklaması şöyledir: Söz konusu şeyler hiçbir şekilde meydana gelmemesi durumunda onlarla tarif yapılması kesinlikle tasavvur edilemez. Onların meydana gelişi zorunlu değil de kesbî ise bu takdirde onlar başka bir tarif ediciye ihtiyaç duyarlar ve söz, o başka tarif ediciye geçer. Bu durumda ya teselsül olur ki bu imkânsızdır ya da meydana gelişi zorunlu olan bir şeyde durur. Söz konusu şeylerin meydana gelişinin mahiyeti bilmeyi gerektirmemesi şıkkına gelince bu durumda onlarla tarif yapmanın imkânsızlığı açıktır.

المُعرّف للماهية مُعرّفاً بغيره كما ذكرتم عاد الإشكال بحذافيره إلى تعريفه به. قلتُ: ويعود إليه أيضاً الجواب برمته.

[١٦٨] أو تختار أنه أي تعريف الماهية بالخارج عنها ويجب في تعريفه إياها الاختصاص فإن الخارج إذا كان لازماً لها مختصّاً بها وكان مع ذلك بحيث ينتقل الذهن من تصوره إلى تصورها صلح أن يكون مُعرّفاً لها بلا لزوم محذور لا العلم به فإنه ليس شرطاً في ذلك الانتقال المرتب على الاختصاص والعلاقة وهو المنشأ لما ذكرتموه من المحال.

[١٦٩] وإن سلم وجوب العلم بالاختصاص في تعريف الخارج فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجهٍ ما لا على تصورها الحاصل بتعريف الخارج إياها فلا دور، و يتوقف على تصور ما عداها باعتبارٍ شاملٍ له أي مجملاً لا على تصور ما عداها مفصّلاً، وأنه أي تصور ما عداها باعتبارٍ شامل ممكن كاختصاص أي كعلمنا باختصاص الجسم بحيز معيّن دون ما عداه من الأحياز التي لا تنحصر، ولا يحيط بها علمنا إلا إجمالاً باعتبارٍ شامل لها.

[١٧٠] فإن قيل: الأمور الداخلة أي الأمور التي كل واحدٍ منها داخلٌ في الماهية، وإنما فسرناها بذلك ليتناول الحد التام والناقص معاً لأن الشبهة عامة فيهما كما أن جوابها المذكور بتناولهما أيضاً، أو الخارجة إن كانت حاصلة ضرورةً ومستلزمة للعلم بالماهية فالماهية معلومة معها فلا تُعرّف الماهية بها لامتناع تحصيل الحاصل وإلا امتنع التعريف بها، أما إذا لم تكن حاصلة فلا يُتصوّر التعريف بها قطعاً، وأما إذا لم يكن حصولها ضرورياً بل كسبياً فلاحتياجها حينئذٍ إلى مُعرّف آخر وينقل الكلام إليه؛ فإما أن يتسلسل وهو محال، أو ينتهي إلى ما حصوله ضروري، وأما إذا لم تكن مستلزمةً للعلم بالماهية فامتناع التعريف بها ظاهر.

[171] *Biz* bu şüphenin cevabında *şöyle deriz:* Mahiyeti bilmeyi *gerektiren, onların beraberce ve tertip edilmiş halde hazır oluşudur ve o* toplanma ve tertiple birlikte hazır olma, *kesble olur.* Cevabın ayrıntısı şöyledir: Mahiyete giren veya onun dışına kalan şeyler, ya zorunlu olarak meydana gelir ya da sonunda zorunluluğa varan bir kesble meydana gelir. Fakat bunlar, dağınık ve başka şeylerle karışıktır. Parçalar tamamıyla toplandığı ve tertip edildiğinde bir toplam meydana gelir. İşte bu toplam, mahiyetin künhüyle tasavvurudur. Bu toplam, ancak kesble meydana gelmiştir. Kesb ise o parçaların toplanması ve düzenlenmesidir. Aynı şekilde mahiyetin parçalarından değişik bir kısmı toplandığı ve birbiriyle tertibe sokulduğunda bir toplam meydana gelir. İşte bu toplam, bundan öncekinden daha mükemmel bir şekilde mahiyetin tasavvurudur. Mahiyetin dışında kalan değişik şeyleri de buna kıyasla.

[172] Eğer "bu cevap, basît [yalın] anlamlarla tarifte geçerli değildir" dersen ben derim ki, bunu [basît anlamlarla tarifi] mümkün gören kişi şöyle diyebilir: Meydana gelmiş basît anlamlar, kimi zaman doğrudan doğruya düşünülmez. Bunlar hazır edilip de doğrudan doğruya düşünüldüklerinde ise mahiyetin bilgisini verirler. Ancak bu, son derece nadirdir.

[173] Bu meseledeki *üçüncü* görüş: *Yaratıcı'nın, sıfatlarının ve peygamberliğe ilişkin hususların ispatı gibi* sorumluluğun ispatının ve bilinmesinin dayandığı şeylerden olup mükellef için *inanılması gerekli olanlar, zorunludur.* Bunun Câhız ve takipçilerinin görüşü olduğu söylenmiştir. *Allah'ı bilmenin* (mârifetullah) *icmâ ile ya* Eş'arîlerin düşündüğü gibi *şer'an ya da* Mu'tezile'nin düşündüğü gibi *aklen vâcip oluşu, bu görüşün yanlışlığını göstermektedir.* Eğer söz konusu şeyler zorunlu olsaydı bunlara güç yetirilmezdi. *Oysa güç yetirilemeyen şeylerden hiçbiri böyle* zorunlu *değildir.* Şayet mârifet zorunlu olsaydı vâcip olmazdı ki bu bir çelişkidir.

[174] Bu görüş *şöyle delillendirilmiştir: O* sözü edilen gerekli şey, zorunlu olarak *meydana gelmemişse* bilakis nazarî olarak meydana gelmiş olup nazara dayalıysa, dinî inançların ve teklifî hükümlerin onunla sübût bulması için *kul, onu* nazarıyla *elde ederek mükellef olur. Oysa onun* elde edilmesiyle oluşan mükelleflik, *gafil kimsenin teklifi demektir. Çünkü* Yaratıcı'nın, sıfatlarının ve peygamberliğe dair hususların ispatı gibi sözü edilen *bu şeyleri bilmeyen kimse, teklifi kesinlikle bilemez;* ne bu şeyleri ne de başka şeyleri bilir. Teklifi kesinlikle bilemeyince de gafil demektir ve gafilin teklifi, icmâ ile câiz değildir.

[١٧١] **قلنا** في الجواب عن هذه الشبهة: **المستلزم** للعلم بالماهية **حضورها معاً مرتبة وأنه** أي ذلك الحضور مع الاجتماع والترتيب **بالكسب** وتفصيله أن الأمور الداخلة أو الخارجة حاصلةٌ إما ضرورةً، وإما اكتساباً منتهياً إلى الضرورة لكنها متفرقةٌ مخلوطة بأمورٍ أُخر فإذا جُمعت الأجزاء بأسرها ورُتّبت حصل مجموعٌ هو تصور الماهية بكنهها، وهذا المجموع إنما حصل بالكسب الذي هو جمع تلك الأجزاء وترتيبها، وكذا إذا جُمع بعضٌ متعددٌ من أجزائها ورُتّب بعضه مع بعض فإنه يحصل مجموعٌ هو تصور الماهية بوجهٍ أكمل مما كان قبل ذلك، وقِس على هذه الأمور الخارجة المتعددة.

[١٧٢] فإن قلت: هذا الجواب لا يتأتّى في التعريف بالمعاني البسيطة. قلتُ: من جوّز ذلك فله أن يقول: إن المعاني البسيطة الحاصلة قد لا تكون ملحوظةً قصداً؛ فإذا استُحضرت ولوحظت قصداً أفادت العلم بالماهية وإن كان ذلك نادراً جداً.

[١٧٣] المذهب **الثالث** في هذه المسألة **أن ما اعتقاده لازم** للمكلّف مما يتوقف عليه إثبات التكليف والعلم به **نحو إثبات الصانع وصفاته والنبوات ضروري**. قيل: هذا مذهب الجاحظ ومن تابعه، **ويبطله أن معرفة الله تعالى واجبةٌ إجماعاً إما شرعاً** كما ذهب إليه الأشاعرة، **أو عقلاً** كما ذهب إليه المعتزلة، فلو كانت ضرورية لكانت غير مقدورٍ عليها **ولا شيء من غير المقدور كذلك** أي بواجب، فلو كانت المعرفة ضرورية لم تكن واجبة هذا خلف.

[١٧٤] **احتج** لهذا المذهب **بأنه** أي بأن ذلك اللازم المذكور **لو لم يكن حاصلاً** بالضرورة بل كان نظرياً يتوقف حصوله على النظر **كان العبد مكلّفاً بتحصيله** بنظره ليثبت به الشرائع والأحكام التكليفية، **وأنه** أي التكليف بتحصيله **تكليف الغافل لأن من لا يعلم هذه الأمور** المذكورة من نحو إثبات الصانع وصفاته والنبوات **لا يعلم التكليف قطعاً** لا بهذه الأمور ولا بغيرها، وإذا لم يعلم التكليف أصلاً كان غافلاً، وتكليف الغافل لا يجوز إجماعاً.

[175] *Bunun cevabı şudur:* Teklifi icmâ ile câiz olmayan *gafil,* çocuk ve deli gibi *hitabı* hiçbir şekilde *anlamayan kimsedir veya* kendisine bir peygamberin daveti kesinlikle ulaşmamış kimse gibi hitabı anlayan ama *kendisine "sen mükellefsin" denilmemiş kimsedir.* Çünkü bu iki kimse, uyarılmayla oluşan teklif tasavvurundan habersizdirler. Bu nedenle birincisine ittifakla teklif yoktur ve ikincisine de bize göre teklif yoktur. *Yoksa* hitabı anlayacak durumdayken mükellef olduğu hitabı kendisine ulaştığı halde *mükellef olduğunu bilmeyen kimse değildir.* Çünkü bu kimse, teklifi tasdik etmekten gafildir, teklifi tasavvur etmekten gafil değildir. Bu ise onun mükellef tutulmasını engellemez. *Aksi halde kafirler mükellef olmazlar.* Çünkü teklifi tasdik etmemektedirler. *Çünkü* -Bu ifade anlam bakımından öncekine atıftır. Sanki şöyle denilmektedir: Teklifi tasdik etmek, teklifin gerçekleşmesinde şart değildir, çünkü kafirler mükelleftirler ve çünkü *teklifin gerçekleştiği bilgisi, onun gerçekleşmesine dayalıdır.* Zira bir şeyin gerçekleştiğine ilişkin bilgi, onun kendinde gerçekleşmesinin gölgesidir. *Eğer teklifin gerçekleşmesi, onu bilmeye* ve tasdik etmeye *dayalı olsaydı kısırdöngü ortaya çıkardı.*

[176] Bu meseledeki *dördüncü* görüş: İster tasavvur ister tasdik olsun inanılması gerekli olan ve olmayan *bütün bilgiler nazarîdir. Bu,* Cebriyenin reisi Cehm b. Safvân et-Tirmizî'nin takipçileri olan *bir kısım Cehmiyyenin görüşüdür. Bunu* vicdanın bir kısım bilgilerin zorunlu olduğuna tanıklık etmesi ve bütün bilgilerin nazarî olması durumunda kısırdöngü ve teselsül gerekeceği şeklinde *daha önce geçen açıklamalar iptal etmektedir. Onlar* bu görüşlerini *şöyle delillendirmişlerdir: Zorunlu bilgi, nefsin kendisinden yoksun kalması imkânsız olan bilgidir. Nefs ise yaratılışın başında* gerek tasavvurî gerek tasdîkî *bütün bilgilerden yoksundur. Sonra* nefsin bilgileri duyumsama, tecrübe, tevatür vb. gibi *uygun şartlara göre derece derece meydana gelir.* Dolayısıyla hiçbir bilgi zorunlu değildir ve nazarîden kastedilen de budur.

[177] *Cevap şudur: Nefs,* nazarînin mukabili olan *zorunludan yoksun kalabilir. Bu yoksun kalmanın nedeni,* Mu'tezile ve filozoflar gibi *zorunluyu* yönelme, duyumsama vb. *bir şarta veya* nefsin o zorunlu bilgiyi kabul etmesini sağlayan *bir istidada bağlayanlara göre o* zorunlu bilginin dayandığı

[١٧٥] والجواب أن الغافل الذي لا يجوز تكليفه إجماعاً من لا يفهم الخطاب أصلاً كالصبي والمجنون أو يفهم ذلك، ولكن لم يقل له: إنك مكلّف كالذي لم تبلغه دعوة نبيٍّ قطعاً فإن هذين غافلان عن تصور التكليف بالتنبيه عليه فلا تكليف على الأول اتفاقاً ولا على الثاني عندنا لا من لا يعلم أنه مكلّف مع أنه خوطب بكونه مكلّفاً حال ما كان فاهماً فإنه غافلٌ عن التصديق بالتكليف لا عن تصوره، وذلك لا يمنع من تكليفه وإلا لم يكن الكفار مكلّفين إذ ليسوا مصدقين بالتكليف، ولأن عطف على ما تقدم بحسب المعنى كأنه قيل: ليس التصديق بالتكليف شرطاً في تحققه لكون الكفار مكلّفين ولأن العلم بوقوع التكليف موقوفٌ على وقوعه فإن العلم بوقوع شيءٍ ظلَّ لوقوعه في نفسه؛ فلو توقف وقوعه على العلم والتصديق به لزم الدور.

[١٧٦] المذهب الرابع في هذه المسألة أن الكل نظري سواء كان تصوراً أو تصديقاً مما يلزم اعتقاده أو لا يلزم، وهو مذهب بعض الجهمية التابعين لجهم بن صفوان الترمذي رئيس الجبرية، ويبطله ما مرّ من شهادة الوجدان بكون البعض ضرورياً ومن لزوم الدور أو التسلسل على تقدير كون الكل نظرياً، واحتجوا على مذهبهم بأن الضروري يمتنع خلو النفس عنه وما من علمٍ تصوري أو تصديقي إلا والنفس خاليةٌ عنه في مبدأ الفطرة، ثم يحصل لها علومها بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط كالإحساس والتجربة والتواتر وغيرها فيكون الكل غير ضروري وهو المراد بالنظري.

[١٧٧] والجواب أن الضروري المقابل للنظري قد تخلو عنه النفس إما عند من يوقفه كالمعتزلة والفلاسفة على شرط كالتوجه والإحساس وغيرهما، أو استعداد به تقبل النفس ذلك العلم الضروري فلفقده أي فقد ذلك الموقوف

şart ve istidadın *yitimidir. Bize* yani bütün şeylerin doğrudan doğruya Allah'ın ihtiyârına dayandığını düşünenlere *göre ise bunun nedeni şudur: Allah* kulda *bir müddet onu yaratmayabilir, sonra* kulun o bilgiye ilişkin *bir kudreti veya* âdet yoluyla o bilginin üzerine kurulacağı *bir nazarı olmaksızın kulda onu yaratabilir.* Bu durumda o bilgi, zorunlu olup kulun kudreti dâhilinde olmayacaktır. Çünkü kulun kudreti ne doğrudan doğruya ne de bir aracıyla o bilgiye taalluk etmiştir.

عليه من الشرط والاستعداد، **وأما عندنا** يعني القائلين باستناد الأشياء كلها إلى اختياره تعالى ابتداءً **فإذ قد لا يخلقه الله تعالى** في العبد **حيناً ثم يخلقه فيه بلا قدرة** من العبد متعلقة بذلك العلم، **أو نظر** منه يترتب عليه ذلك العلم عادةً فيكون ضرورياً غير مقدور؛ إذ لم تتعلق به قدرة العبد ابتداءً ولا بواسطة.

Dördüncü Mersad: Zorunlu Bilgilerin İspatı

Yani Sübûtu ve Tahakkuku ve Bunları İnkâr Edenlerin Reddi Hakkında

[178] Bunu yapmamız gerekir *çünkü en son dayanak bunlardır.* Zira gerek dini inançlar gerekse de başka şeylere ilişkin kesbî bilgiler zorunlu bilgilere varıp dayanır. Zorunlu bilgiler, ilk ilkelerdir. Eğer onlar olmasaydı kesinlikle hiçbir bilgi elde edemezdik.

[179] *Zorunlu bilgiler üç kısma ayrılır. Birincisi vicdânîlerdir.* Vicdânîler nefislerimizle ya da iç organlarımızla bulduğumuz bilgilerdir. Bunlara örnek, kendi varlığımızı, korkumuzu, öfkemizi, hazzımızı, acımızı, açlığımızı ve tokluğumuzu bilmemizdir. *Vicdânîlerin ilimlerde faydası azdır, çünkü bunlar, ortak değildir.* Yani bunların ortaklığı kesin olarak bilinmemektedir. *Bu nedenle başkasına karşı delil olamaz.* Çünkü başkası bizim bulduğumuz şeyi kendi içinde bulamayabilir. *İkincisi, duyusallardır.* Îcî duyusallar ile duyunun katkısının olduğu bilgileri kastetmiştir. Bu nedenle bu kısım, tecrübîleri, mütevâtirleri ve vehmin duyulurlardaki hükümlerini, sezgiselleri ve müşâhedâtı içermektedir. *Üçüncüsü ise bedîhîlerdir.* Kastedilen, evvelîler ve kıyası fıtrî önermelerden evvelî hükmünde olanlardır. Bu iki kısım yani duyusallar ve bedîhîler, ilimlerde dayanaktır ve başkasına karşı delil olurlar. Bedîhîler başkasına karşı mutlak olarak delil olurlar. Duyusallar ise sebeplerinde yani bunları gerektiren tecrübe, tevâtür, sezgi veya müşâhedenin gerektirdiği şeyde ortaklık sâbit olduğunda başkasına karşı delil olurlar.

[180] *İnsanlar, duyusallar ve bedîhîlerde* bunların ikisinin de kabulü, ikisinin de reddi ve ikisinden yalnızca birinin kabulü şeklindeki aklî *ihtimallere göre dört gruba ayrılmıştır. Birinci grup, her ikisini de kabul edenlerdir. Bunlar çoğunluğu oluştururlar,* sarsılmaz hakikat üzeredirler ve dini inançlara ve diğer kesin matlûplara giden doğru yoldadırlar. *İkinci grup* bedîhîleri değil de *yalnızca duyusalları eleştirenlerdir. Bu* eleştiri *Platon, Aristoteles, Batlamyus ve Galen'e nispet edilir.* Bu nispeti, İmâm Fahreddin Râzî dile getirmiştir. Söz konusu filozofların bu eleştiriyi yapmaları son derece uzak bir ihtimal olduğundan müellif Îcî, bu eleştirinin onlara nispeti doğru kabul edildiği takdirde nasıl yorumlanacağına şu sözüyle işaret etti: *Belki onlar* "duyusallar kesin değildir" sözleriyle *şunu kastetmişlerdir: Aklın* duyusalları *kesinlemesi yalnızca duyuyla değildir, bilakis*

المرصد الرابع في إثبات العلوم الضرورية

أي بيان ثبوتها وتحققها والرد على منكريها

[١٧٨] ولا بد لنا من ذلك **إذ إليها المنتهى** فإن العلوم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها تنتهي إليها وهي المبادئ الأولى ولولاها لم نتحصل على علم أصلاً.

[١٧٩] **وأنها تنقسم إلى الوجدانيات،** وهي التي نجدها إما بنفوسنا أو بآلاتنا الباطنة كعلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا ولذتنا وألمنا وجوعنا وشبعنا **وأنها قليلة النفع في العلوم لأنها غير مشتركة** أي غير معلومة الاشتراك يقيناً **فلا تقوم حجة على الغير** فإن ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه، **وإلى الحسيات** أراد بها ما للحس مدخل فيها فيتناول التجربيات والمتواترات وأحكام الوهم في المحسوسات والحدسيات والمشاهدات **والبديهيات** أي الأوليات وما في حكمها من القضايا الفطرية القياس؛ فهذان القسمان أعني الحسيات والبديهيات هما العمدة في العلوم وهما يقومان حجة على الغير، أما البديهيات فعلى الإطلاق، وأما الحسيات فإذا ثبت الاشتراك في أسبابها أعني فيما يقتضيها من تجربةٍ أو تواترٍ أو حدسٍ أو مشاهدةٍ.

[١٨٠] **والناس فيهما فرقٌ أربع حسب الاحتمالات** العقلية باعتبار قبولهما معاً وردّهما معاً، وقبول إحداهما دون الأخرى؛ **الفرقة الأولى المعترفون بهما وهم الأكثرون** الظاهرون على الحق القويم والصراط المستقيم إلى العقائد الدينية وسائر المطالب اليقينية. **الفرقة الثانية القادحون في الحسيات فقط** أي دون البديهيات **وهذا** القدح **يُنسب إلى أفلاطون وأرسطو وبطليموس وجالينوس.** صرّح بهذه النسبة الإمام الرازي ولما كان هذا القدح منهم مستبعداً جداً أشار المصنف إلى تأويله على تقدير صحة النسبة إليهم بقوله: **ولعلهم أرادوا** بقولهم: إن الحسيات غير يقينة، **أن جزم العقل** بالحسيات **ليس بمجرد الحس بل**

akıl, duyumsamanın yanı sıra *duyuya eklenerek aklı* kesinlediği duyusalları *kesinlemeye mecbur eden* yani aklı bu kesinlemeye sığındıran *şeylerle birliktedir. Biz* duyumsamaya eklenen ve kesinlemeyi zorunlu kılan *o şeylerin ne olduğunu ve* bizde *ne zaman ve nasıl meydana geldiğini bilmiyoruz.* Dolayısıyla duyusallar, sadece duyunun onlara taalluku ile kesin olmaz.

[181] Bu görüş ise hiç kuşkusuz doğrudur. *Aksi halde* yani duyusalların eleştirisiyle bizim zikrettiğimiz yorumu kastetmemişlerse *onların ilimleri bunlara* yani duyusallara *dayanmaktadır.* Bu durumda duyusalların gerçek eleştirisi, onların övündükleri ilimlerinin eleştirisi olmaktadır. Böyle bir şeyi ise en kıt kavrayışı olan kimsenin bile yapacağı tasavvur edilemezken nasıl olur da o zeki ve büyük düşünürlerin yaptığı tasavvur edilebilir. Biz onların ilimlerinin duyusallara dayandığını söyledik çünkü Platon'a nispet edilen metafizik duyunun yardımıyla bilinen duyulurların halleriyle istidlâle dayalıdır; Aristoteles'e nispet edilen Doğa ilminin esaslarının çoğu -gök ve âlem, oluş ve bozuluş, yüce eserler, madenlerin bitkilerin ve hayvanların hükümleri ilmi gibi- duyudan alınmıştır; Batlamyus'a nispet edilen astronomi ilmi duyumsamaya ve duyulurların hükümlerine dayalıdır; Galen'e nispet edilen pratik tıp ilmi, duyulurlardan alınmıştır. Bu böyledir. Ayrıca onlar, evvelî [ilksel] bilgilerin çocuklarda ancak tikelleri duyumsamayla akıllarında meydana gelen istidat sayesinde oluştuğunu belirtmişlerdir. Dolayısıyla duyusalların eleştirisi sonuçta bedîhîlerin eleştirisine varır.

[182] *Duyusalları inkar edenler demişlerdir ki: Eğer duyunun hükmü dikkate alınırsa ya tümel* önermelerde *ya da* gerçek *tikeller* hakkındaki hükümlerde *dikkate alınır. Her iki şık da yanlıştır. Birinci* yani duyunun tümellerdeki hükmünün yanlışlığı *açıktır.* Çünkü duyu ancak bu ateşi ve o ateşi idrak eder, şu anda varolan ateşlerin tamamını idrak etmez. Duyunun ateşlerin tamamını idrak ettiği farz edilse bile onun geçmiş ve gelecekteki ateş fertlerine kesinlikle taalluku yoktur ve dolayısıyla bütün ateş fertleri hakkında geçerli olan tümel bir hüküm vermez.

لا بد له **مع** الإحساس من **أمورٍ تنضم إليه** أي إلى الحس **فتضطره** أي تلجىء تلك الأمور العقل **إلى الجزم** بما جزم به من الحسيات **لا نعلم ما هي** أي ما تلك الأمور المنضمة إلى الإحساس الموجبة للجزم **ومتى حصلت** لنا **وكيف حصلت** فلا تكون الحسيات بمجرد تعلق الإحساس بها يقينية.

[١٨١] وهذا حقٌّ لا شبهة فيه **وإلا** أي وإن لم يريدوا بالقدح في الحسيات ما ذكرناه من التأويل **فإليها** أي إلى الحسيات **تنتهي علومهم** فيكون القدح الحقيقي فيها قدحاً في علومهم التي يفتخرون بها وذلك لا يُتصور ممن له أدنى مسكة فكيف من هؤلاء الأذكياء الأجلاّء. وإنما قلنا بانتهاء علومهم إليها لأن العلم الإلهي المنسوب إلى أفلاطون مبنيٌّ على الاستدلال بأحوال المحسوسات المعلومة بمعاونة الحس، وأكثر أصول العلم الطبيعي المنسوب إلى أرسطو كالعلم بالسماء والعالم وبالكون والفساد وبالآثار العلوية وبأحكام المعادن والنبات والحيوان مأخوذةٌ من الحس وعلم الأرصاد والهيئة المنسوب إلى بطليموس مبنيٌّ على الإحساس وأحكام المحسوسات، وعلم التجارب الطبية المنسوب إلى جالينوس مأخوذٌ من المحسوسات. هذا وقد صرّحوا بأن الأوليات إنما تحصل للصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الإحساس بالجزئيات فالقدح في الحسّيات يُؤول إلى القدح في البديهيات.

[١٨٢] **قالوا: لو اعتبر حكم الحس فأما في الكليات** أي في القضايا الكلية **أو في الجزئيات** أي في الأحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية **وكلاهما باطل. أما الأول** وهو بطلان اعتبار حكمه في الكليات **فظاهر** لأن الحس لا يدرك إلا هذه النار، وتلك النار لا جميع النيران الموجودة في الحال، ولو فرض إدراكه إياها بأسرها فليس له تعلقٌ قطعاً بأفرادها الماضية والمستقبلة فلا يعطي حكماً كلّياً على جميع أفرادها.

[183] *Özellikle de muhakkikler, "ateş sıcaktır" sözümüzdeki hükmün yalnızca* üç zamandan birinde *dış dünyada varolan bütün ateşler hakkında olmadığı, bilakis hem bunlar hem de* dış dünyada varlığı *düşünülebilecek fertlerin* tamamı *hakkında olduğu kanaatindedirler. Kuşkusuz duyunun bunlara* yani varsayılan fertlere *kesinlikle taalluku yoktur.* Nasıl olur da duyu, onları içeren bir hüküm verebilir. Sonuç olarak duyu, gerek gerçek gerekse hâricî bir tümel hükmü kesinlikle vermez.[19] Bu nedenle duyunun tümeller hakkında hükmünün dikkate alınması kesinlikle tasavvur edilemez.

[184] *İkincinin* yani duyunun tikellerdeki hükmünün dikkate alınmasının yanlışlığının *nedeni ise şudur: Duyunun tikeller hakkındaki hükmü çoğunlukla yanıltır.* Durum böyle olunca duyunun herhangi bir tikel hakkındaki hükmü, yanlış olabilir ve bu nedenle makbul ve muteber olamaz. "Çoğunlukla yanıltır" dememizin *birkaç sebebi vardır. Birincisi: Biz, büyüğü küçük görürüz. Buna örnek, karanlıkta uzaktaki ateştir.* Bu, ateş çok uzak olmadığında böyledir. Bunun sebebi şudur: Ateşin etrafındaki hava ateşin ışığıyla aydınlanır. Göze ait olup ateşin etrafındakine paralel ışınlar ise karanlığa tam olarak nüfuz edemez. Bu nedenle görende ateşin büyüklüğü, ateşle aydınlanan ve ateşin ışığına benzeyen havadan ayrışmaz. Böylece gören, ateş ve havayı beraberce bir bütün olarak idrak eder ve bu ikisini ateş zanneder. Ateş yakın olduğunda ışınlar nüfuz eder ve ateş, onunla komşuluğu sayesinde aydınlanan havadan ayrışır. Böylece gören, ateşi gerçekteki küçüklüğü nasılsa öylece idrak eder. Ateş çok uzak olduğunda ise ilerde durumunu öğreneceğin uzaktan görülenler gibi olur.

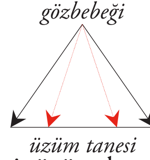
[185] *Bir diğer örnek, suda armut gibi görünen üzümdür.* Bunun sebebi şudur: Şeylerin görülmesi, en doğruya en yakın görüşe göre, ışınların, başı göz bebeğinde ve tabanı görülen şeyin yüzeyinde olan yuvarlak bir koni biçiminde çıkmasıyla gerçekleşmektedir. Görülen şeyin küçüklük ve büyüklük bakımından miktarı, koninin başının açısının küçüklüğü ve büyüklüğüne göre değişmektedir. Sonra koninin ışınsal yüzeyindeki ışınsal çizgiler, gören ile görülen arasında aracılık yapan şeffafın katılık ve inceliği birbirine benzer olduğunda, görülen şeyin iki tarafına düz bir şekilde yönelerek ona nüfuz etmektedir. Bu nedenle mesela göreni izleyen şeyin hava gibi ince olması ve görüleni izleyen şeyin de örneğimizdeki su gibi katı olmasıyla onda bir farklılık farz edilirse söz konusu çizgiler bükülmekte ve o katıya ulaştıklarında koninin okuna doğru eğilmekte,

[١٨٣] **سيما وقد ذهب المحققون إلى أن الحكم في قولنا: النار حارّة، ليس على كل نارٍ موجودةٍ في الخارج** في أحد الأزمنة الثلاثة **فقط، بل عليها وعلى** جميع **الأفراد المتوهمة** الوجود في الخارج **أيضاً، ولا شك أنه لا تعلق للحس بها** أي بالأفراد المتوهمة **البتّة** فكيف يعطي حكماً متناولاً إياها. والحاصل أن الحس لا يعطي حكماً كلياً أصلاً لا حقيقياً ولا خارجياً فلا يتصور اعتبار حكمه في الكليات قطعاً.

[١٨٤] **وأما الثاني** وهو بطلان اعتبار حكمه في الجزئيات **فلأن حكم الحس في الجزئيات يغلط كثيراً** وإذا كان كذلك فحكمه في أي جزئيّ كان في كل معرض الغلط فلا يكون مقبولاً معتبراً. وإنما قلنا: يغلط كثيراً **لوجوه؛ الوجه الأول أنّا نرى الصغير كبيراً كالنار البعيدة في الظلمة** هذا إذا لم تكن بعيدةً جداً، والسبب فيه أن ما حولها من الهواء يستضيء بضوئها، والشعاع البصري المحاذي لما حولها لا ينفذ في الظلمة نفوذاً تاماً فلا يتميز عند الرائي جرم النار عن الهواء المضيء بها المشابه بضوئه إياها فيدركهما معاً جملةً واحدة ويحسبها ناراً، وإذا كانت قريبةً نفذ الشعاع وامتازت النار عن الهواء المضيء بمجاورتها فأدركها على ما هي عليه من الصغر، وإذا كانت بعيدةً جداً كانت كالمرئيات البعيدة التي ستعرف حالها.

[١٨٥] **وكالعنبة في الماء تُرى كالإجاصة،** وسببه أن رؤية الأشياء على القول الأظهر إنما هي بخروج الشعاع على هيئة مخروطٍ مستدير رأسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئي، ويتفاوت مقدار المرئي صغراً وكبراً بحسب صغر زاوية رأس المخروط وكبرها، ثم إن الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط الشعاعي تنفذ إلى المرئي على الاستقامة إلى طرفيه إذا كان الشفاف المتوسط بين الرائي والمرئي متشابه الغلظ والرقة فإن فرض فيه تفاوت بأن يكون مثلاً ما يلي الرائي رقيقاً كالهواء وما يلي المرئي غليظاً كالماء في مثالنا هذا فإن تلك الخطوط تنعطف وتميل إلى سهم المخروط

sonra görülenin iki tarafına ulaşmaktadır. Dolayısıyla görülen aynı şey olmakla birlikte burada koninin başının açısı, birinci durumdakinden daha büyük olmaktadır. Bu nedenle ikinci durumda şey, aşağıdaki şekilde görüldüğü üzere, birincidekinden daha büyük görülmektedir.

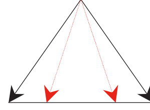


[Şekilde görülen] iki kırmızı çizgi, üzüm havadayken üzümün iki tarafına ulaşan çizgilerdir. İki siyah çizgi ise üzüm sudayken üzümün iki tarafına ulaşan çizgilerdir. İlk iki çizgi arasındaki açı, sonraki iki çizgi arasındaki açıdan daha küçüktür. Bu nedenle üzüm suda havada olduğundan daha büyük görünmektedir.

[186] *Göze yaklaştırılmış yüzük, büyük bir halka olarak görülmektedir.* Bunun nedeni, gözbebeğindeki açının büyüklüğüdür. Çünkü tek bir miktar, kenarları düz iki açının kirişi yapıldığında kenarları daha kısa olan açı, kenarları daha uzun olan açıdan daha büyük olur.

[187] *Bunun aksi de olmaktadır.* Yani biz, büyüğü küçük görürüz. *Buna örnek, uzak şeylerdir.* Bunun sebebi, o açının görülenin uzaklığına göre küçüklüğüdür. Görülen ne kadar uzak olursa açı o kadar dar olmaktadır. Daralma süreci devam etmekte ve adeta bir kısmı diğerine örtüşmüşçesine ışınsal çizgiler birbirine yaklaşmakta ve böylece görülen şey sanki bir noktaymışçasına görülmekte ve bundan sonra da onun izi silinmekte ve kesinlikle görülmemektedir. *Ve biz bir şeyi çok şey görürüz. Buna örnek, iki gözümüzden birini kapatarak baktığımızda Ay'dır.* Çünkü gözdeki ışık, gözlere ulaşmadan önce birleşen sonra uzaklaşan ve her biri iki gözden birine bağlanan içi boş iki sinir içinde beyinden uzanırlar. Dolayısıyla bu iki sinir, düz olduklarında ışınsal çizgiler görülen şey üzerine tek bir paralellikte düşerler ve bu paralellik iki sinirin karşılaştığı yerdir. Bu durumda nesne tek bir şey olarak görünür. Ancak söz konusu iki sinir saptığında veya ikisinden biri saptığında o çizgiler görülen şeye iki paralellikte uzanır. Bundan dolayı nesne iki şey olarak görünür. *Veya doğuşu* ve ufka yakın oluşu *esnasında suya baktığımızda Ay'dır. Çünkü* her iki durumda da *biz Ay'ı iki Ay olarak görürüz.* Birinci durumda iki Ay olarak görünmesinin nedeni, daha önce açıklanan şeydir. İkinci durumun nedeni şudur: Gözdeki ışın, havaya nüfuz ederek gökteki Ay'a ulaşır ve suyun yüzeyinden de Ay'a yansır. Bu durumda Ay birincisinde nüfuz eden ışınlarla gökte görünür ve diğerinde yansıyan ışınlarla suda görünür.

عند وصولها إلى ذلك الغليظ، ثم تصل إلى طرفي المرئي فتكون زاوية رأس المخروط ههنا أكبر منها في الصورة الأولى مع كون المرئي شيئاً واحداً فيُرى في الصورة الثانية أكبر منه في الأولى كما يظهر من هذا الشكل



فالخطان الأحمران هما الواصلان إلى طرفي العنبة إذا كانت في الهواء والأسودان هما الواصلان إلى طرفيها إذا كانت في الماء والزاوية التي بين الأولين أصغر من التي بين الأخيرين فلذلك ترى في الماء أكبر منها في الهواء.

[١٨٦] **والخاتم المقرّب من العين يُرى كالحلقة الكبيرة** وذلك لكبر الزاوية التي عند الحدقة فإن المقدار الواحد إذا جُعل وتراً لزاويتين مستقيمتي الأضلاع فالزاوية التي ضلعها أقصر كانت أكبر من الزاوية التي ضلعها أطول.

[١٨٧] **وبالعكس** أي ونرى الكبير صغيراً **كالأشياء البعيدة،** وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئي فكلما كان أبعد كانت الزاوية أضيق إلى أن تتقارب الخطوط الشعاعية جداً كأن بعضها منطبق على بعض فيُرى ذلك المرئي كأنه نقطة وبعد ذلك ينمحي أثره فلا يُرى أصلاً، **و** نرى **الواحد كثيراً كالقمر إذا نظرنا إليه مع غمز إحدى العينين** وذلك لأن النور البصري يمتد من الدماغ في عصبتين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما إلى العينين ثم تتباعدان وتتصل كل واحدةٍ منها بواحدةٍ من العينين؛ فالعصبتان إذا كانتا مستقيمتين وقعت الخطوط الشعاعية على المرئي من محاذاةٍ واحدة هي ملتقاهما فيُرى واحداً، فإذا انحرفتا أو انحرفت إحداهما امتدت تلك الخطوط إلى المرئي من محاذاتين فيُرى لذلك اثنين، **أو** نظرنا **إلى الماء عند طلوعه** وكونه قريباً من الأفق **فإنّا نراه** على التقديرين **قمرين؛** أما على التقدير الأول فلما مرّ، وأما على الثاني فلأن الشعاع البصري ينفذ في الهواء إلى قمر السماء وينعكس من سطح الماء إليه أيضاً فيُرى مرةً في السماء بالشعاع النافذ ومرةً في الماء بالشعاع المنعكس.

[188] *Şaşı bakan* yani zorlamayla şaşılık taklidi yapan *kimse de böyledir. O da bir şeyi iki şey olarak görür.* Bunun nedeni sözü edilen iki sinirde veya ikisinden birinde sapmanın gerçekleşmesidir. Fakat yaratılıştan şaşı olan kişi nadiren bir şeyi iki şey olarak görür. Zira o, doğruyu bulmaya alışmıştır.

[189] *Bunun tersi de olur* ve çok şey bir şey olarak görünür. *Mesela değirmen taşının merkezinden çevresine doğru* konumca *birbirine yakın ve farklı renkte* pek çok *çizgi uzandığında şayet taş* gerçekten hızlı bir şekilde *dönerse* o çok sayıda renk *onlardan* bileşip *mezcolmuş tek bir renk olarak görünür.* Bundaki sebep şudur: Dış duyunun idrak ettiği şey, önce ortak duyuya sonra hayale ulaşır. Mesela göz bir rengi idrak edip de ondan hızla başka bir renge geçtiğinde ikinci rengin idrak edilmesi ve onun eserinin ortak duyuya ulaşması esnasında birinci rengin eseri ortak duyuda kalır. Böylece iki eser orada karışır ve nefis, eserleri karıştığı için bunları karışmış olarak görür ve birini diğerinden ayırt edemez. Yine gözdeki ışınlar son derece kısa bir zamanda o renklerin tamamı üzerine düştüğünde nefis onları birbirinden ayıramaz. Bundan dolayı onları karışmış olarak görür.

[190] *Biz* yok olan şeyi *var olarak görürüz. Mesela serap böyledir.* Denilmiştir ki, bu, şeyin benzeriyle karışması kabilindendir. Çünkü serap, mutlak olarak yok değildir, aksine o, çölleşmiş yerden tıpkı sudan yansıması gibi yansıyan göz ışınlarının yuvarlanması sebebiyle göze görünen ve bu nedenle su sanılan bir şeydir. *Yine el çabukluğu ve göz boyamacılığı yapan kimsenin gösterdiği* dışta kesinlikle varlığı olmayan *şeyler böyledir.* Bunun sebebi, ancak o işleri bilen kimsenin fark edebileceği bir şekilde bir şeyden onun benzerine geçişin çabukluğu veya bir şeyin yerine süratle onun bedelinin konulması nedeniyle nefsin şey ile onun benzerini ayrıştıramamasıdır.

[191] *Damlanın düşmesi nedeniyle oluşan çizgi de böyledir.* Çünkü damla hızla düştüğünde orada kesinlikle var olmayan bir doğru çizgi görünür. *Meşalenin hızla döndürülmesi nedeniyle oluşan daire de böyledir.* Çünkü meşale çok hızlı döndürüldüğünde orada ateşten bir daire görünür ve hiç kuşkusuz bu dairenin varlığı yoktur. Bu iki durumun sebebi şudur: Göz, damla veya meşaleyi bir yerde idrak ettiği ve onu ortak duyuya götürdüğünde,

[١٨٨] **وكالأحوال** أي الذي يقصد الحول تكلفاً **فإنه يرى الواحد اثنين** بسبب وقوع الانحراف في العصبتين أو في إحداهما، وأما الأحول الفطري فقلما يرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب.

[١٨٩] **وبالعكس** أي ويرى الكثير واحداً **كالرحى إذا أخرج من مركزها إلى محيطها خطوط** كثيرة **متقاربة** في الوضع **بألوان مختلفة فإنها إذا دارت** سريعةً جداً **رؤيت** تلك الألوان الكثيرة **كاللون الواحد الممتزج** المؤلّف **منها،** والسبب في ذلك أن ما أدركه الحس الظاهر يتأدّى أولاً إلى الحس المشترك ثم إلى الخيال فإذا أدرك البصر مثلاً لوناً وانتقل منه بسرعة إلى لونٍ آخر كان أثر اللون الأول باقياً في الحس المشترك عند إدراك اللون الثاني ووصول أثره إليه فيمتزج الأثران هناك فتراهما النفس لامتزاج أثريهما ممتزجين ولا تقدر على تمييز أحدهما عن الآخر، وأيضاً لما وقع الشعاع البصري على تلك الألوان بأسرها في زمانٍ قليلٍ جداً لم تتمكن النفس من تمييز بعضها عن بعض فلذلك رأتها ممتزجة.

[١٩٠] **و** نرى **المعدوم موجوداً كالسراب** قيل: هذا من اشتباه الشيء بمثله فإن السراب ليس معدوماً مطلقاً بل هو شيءٌ يتراءى للبصر بسبب تدحرج الشعاع البصري المنعكس عن أرضٍ سبخة كما ينعكس من الماء فيحسب لذلك ماء، **وما يُريه صاحب خفة اليد والشعبذة** مما لا وجود له في الخارج أصلاً وسببه عدم تمييز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه إما بسبب سرعة الحركة من الشيء إلى شبهه، وإما بسبب إقامة البدل مقام المُبدل منه بسرعةٍ على وجهٍ لا يقف عليه إلا من يعرف تلك الأعمال.

[١٩١] **وكالخط لنزول القطرة** فإن القطرة إذا نزلت سريعاً يُرى هناك خطٌّ مستقيمٌ ولا وجود له قطعاً. **والدائرة لإدارة الشعلة بسرعة** فإنها إذا أديرت بسرعةٍ شديدة تُرى هناك دائرة من النار ولا وجود لها بلا شبهة، والسبب في هذين أن البصر إذا أدرك القطرة أو الشعلة في موضع وأدّاها إلى الحس

sonra ortak duyudaki eseri silinmeden önce onu başka bir yerde idrak ettiğinde, ortak duyuda onun ikinci yerdeki sûreti, birinci yerdeki suretiyle bitişir ve böylece göz, onu sanki doğrusal veya döngüsel olarak uzanan bir şeymiş gibi görür. Yine ışınlar değişik yerlerde çok kısa bir zamanda onlara bitiştiğinde, bu durum, ışınların o yerlerde onlara tek bir defada bitişmesi gibi olmuş ve bu sebeple onların doğrusal veya döngüsel bir çizgi oluşturduğu görülmüştür.

[192] *Yine hareketliyi sakin olarak* görürüz *ve bunun aksini* yani sakini hareketli olarak görürüz. *Buna örnek, sakin görünen gölgedir.* Gölgenin hareketsiz görünmesinin nedeni şudur: Göz, şeyi bir yerde bir şeye paralel olarak gördükten sonra başka bir yerde başka bir şeye paralel olarak görürse nefis, şeyin hareket ettiği hükmünü verir. Ancak mesafe çok kısa olduğunda nefis, iki yeri ve iki paraleli ayrıştıramaz ve sükûna hükmeder. *Oysa o şey* kesinlikle *hareketlidir.* Çünkü Güneş, yükselme veya inme şeklinde daima hareketlidir. Dolayısıyla gölgenin de eksilme veya artma şeklinde hareket etmesi gerekir.

[193] Eğer "gölge, araz olan ışığın mertebelerinden bir mertebedir, dolayısıyla hareketli olamaz" denirse şöyle deriz: Kastedilen şudur: Gölge tek bir durumda görünmekte ve arttığı ve eksildiği duyumsanmamaktadır, oysa kesinlikle artma ve eksilmeden birinden yoksun kalamaz. Hareket eden *gemideki yolcu, gemiyi sakin ve* sakin *kıyıyı hareketli görmektedir.* Çünkü yolcunun gemiye nispetle konumu değişmediğinden o, kendisinin ve geminin sakin olduğunu sanmıştır. Oysa onun kıyının parçalarına paralelliği değiştiği ve kendisinin ve geminin sakin olduğunu tahayyül ettiği için kıyının hareketli olduğunu sanmıştır.

[194] *Yine bir yöne doğru hareket eden kimsenin o yönün tersine hareket ettiğini* görürüz. *Mesela bulut, Ay'a doğru gittiğinde* biz *Ay'ın buluta doğru gittiğini* görürüz. Çünkü Ay, feleğin hareketiyle daima doğudan batıya doğru hareket etmektedir. Bizim ile Ay arasında Ay'a doğru gitmeyen bir bulut bulunduğunda ve ona baktığımızda bizden çıkan göz ışınları o bulutun parçalarından bir parçaya nüfuz eder. Bulutun doğudan batıya doğru hareket ettiğini varsaydığımızda da bu hareket, bulutun bize yakınlığı nedeniyle Ay'ın hareketinden daha çabuk görülmektedir, çünkü Ay bize daha uzaktır. Bu durumda ışınların nüfuz ettiği parça, Ay'dan uzaklaşmakta ve ışınlar, hareket ederek Ay'a paralel hale gelen başka bir parçaya nüfuz etmektedir. Böylece bu iki parça arasına

المشترك ثم أدركها في موضعٍ آخر قبل أن يزول أثرها عن الحس المشترك اتصلت هناك صورتها في الموضع الثاني بصورتها في الموضع الأول فتُرى كما مرّ ممتداً إما على الاستقامة أو الاستدارة، وأيضاً لما اتصل الشعاع بها في مواضع متعددة في زمانٍ قليلٍ جداً كان ذلك بمنزلة اتصال الشعاع بها في تلك المواضع دفعةً واحدة فيُرى لذلك خطاً مستقيماً أو دائرة.

[١٩٢] **و** نرى **المتحرك ساكناً وبالعكس** أي ونرى الساكن متحركاً **كالظل يُرى ساكناً**، وسببه أن البصر إذا أدرك الشيء في موضع محاذياً لشيء بعدما أدركه في موضعٍ آخر محاذياً لذلك الشيء حكمت النفس بالحركة فإذا كانت المسافة في غاية القلة لم تميّز النفس بين الموضعين والمحاذاتين وحكمت بالسكون **وهو متحرك** أبداً لأن الشمس متحركة دائماً إما ارتفاعاً أو انحطاطاً فلا بد أن يتحرك الظل انتقاصاً أو ازدياداً.

[١٩٣] فإن قيل: الظل مرتبةٌ من مراتب النور الذي هو عرض فلا يكون متحركاً. قلنا: المقصود أنه يُرى على حالةٍ واحدة ولا يُحسّ بازدياده وانتقاصه مع أنه لا يخلو عن أحدهما قطعاً، **وكراكب السفينة** المتحركة **يراها ساكنة و** يرى **الشط** الساكن **متحركاً** وذلك لأنه لما لم يتبدل وضع الراكب بالنسبة إلى السفينة حسب نفسه والسفينة ساكنتين، ولما تبدل محاذاته لأجزاء الشط مع تخيله السكون في نفسه وفي السفينة حسب الشط متحركاً.

[١٩٤] **و** نرى **المتحرك إلى جهة متحركاً إلى خلافها؛ كالقمر** نراه **سائراً إلى الغيم حين يسير الغيم إليه** فإن القمر يتحرك بحركة الفلك من المشرق إلى المغرب أبداً؛ فإذا كان بيننا وبينه غيم غير ساترٍ إياه ونظرنا إليه نفذ شعاع البصر منا في جزء من أجزاء ذلك الغيم؛ فإذا فرضنا حركة الغيم من المشرق إلى المغرب أيضاً كانت هذه الحركة لقرب الغيم منا أسرع في الرؤية من حركة القمر لبعده عنا فيصير ذلك الجزء الذي كان قد نفذ الشعاع فيه غريباً من القمر ونفذ الشعاع في جزءٍ آخر قد حاذاه بالحركة فيقع بين الجزءين

buluttan bir kısım girmekte ve Ay'ın doğuya doğru hareketiyle mesafe konumundaki o kısmı kat ettiği tahayyül edilmektedir.

[195] *Bir yöne hareket ettiğimizde* orada ince bir bulut bulunduğunda *Ay'ın da o yöne doğru hareket ettiğini görürüz.* Bunun sebebi şudur: Bizimle Ay arasındaki konum, bulutun parçalarına nispetle değişmekte ve hareket ettiğimiz yönde bizimle Ay arasına birbiri ardına bulut parçaları girmektedir. Bu nedenle Ay *ters yönde hareket etse bile* Ay'ın o yöne hareket ettiği ve o bulutun bir kısmını kat ettiği tahayyül edilmektedir. Nitekim doğuya doğru hareket ettiğimizde Ay, batıya doğru hareket etmektedir.

[196] *Yine kıyıda* dik *duran ağacı* suda *ters çevrilmiş olarak* görürüz. Bunun nedeni şudur: Suyun yüzeyinden ağaca yansıyan ışınsal çizgiler, Farsça'da "cönk" denilen tambur aletinin telleri biçiminde ağaca yansır. Ağaç suyun diğer tarafında bulunduğunda ışınlar görene daha yakın bir yerden ağacın tepesine yansırken ağacın tepesinin altındaki yerlere görenden daha uzak bir yerden yansır. Aynı şekilde ağaç, gören tarafında bulunduğunda yansıma, söylenenin tersine gerçekleşir. Dikkat edersen sen, suyun yüzeyini kendi tarafından gizlediğinde ilk durumda ağacın tepesi ve ikinci durumda ağacın kökü senden gizlenir. Dolayısıyla ağacın tepesine yansıyan ışınsal çizgi, tepenin altındaki kısma yansıyan çizgilerin tamamından daha uzun olmakta ve ona daha yakın olan, sırayla ona daha uzak olandan daha uzun olmaktadır. Öyle ki bu çizgilerin en kısası, ağacın köküne yansıyan çizgidir. Sonra nefis, yansımayı idrak etmemektedir, çünkü o, görülenleri ışınların doğrusal olarak nüfuzuyla görmeye alışkındır. Bu nedenle yansıyan ışının suya nüfuz ettiğini sanmaktadır. Oysa orada nüfuz yoktur, çünkü su, ağacın boyu ölçüsünde derin olmayabilir. Bundan dolayı nefis, ağacın başına yansıyan ışınlar daha uzun olduğundan ağacın başının suya daha çok girdiğini sanmaktadır. Durum sırayla diğer parçalar için de böyledir ve bunları sanki suyun yüzeyinin altında tersine dönmüş gibi görürsün.

قطعة من الغيم فيتخيل أن القمر بحركته إلى المشرق قطع تلك القطعة التي هي بمنزلة المسافة.

[١٩٥] **وإذا تحركنا إلى جهة رأيناه** أي القمر **متحركاً إليها** إن كان هناك غيم رقيق، وسببه أن الوضع بيننا وبين القمر يتغير بالنسبة إلى أجزاء الغيم، ويقع بيننا وبينه أجزاء منه على التعاقب في جهة حركتنا فيتخيل أن القمر تحرك إلى تلك الجهة وقطع قطعة من ذلك الغيم، **وإن تحرك** القمر **إلى خلافها** كما إذا كانت حركتنا نحو المشرق فإن القمر متحركٌ نحو المغرب.

[١٩٦] **و** نرى **الشجر** المستقيم **على الشط منتكساً** في الماء وذلك لأن الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء إلى الشجر إنما تنعكس إليه على هيئة أوتار الآلة الحدباء المسماة في الفارسية «بجنك»؛ فإذا كان الشجر على الطرف الآخر من الماء انعكس الشعاع إلى رأس الشجر من موضعٍ أقرب من الرائي وإلى ما تحت رأسه من موضعٍ أبعد منه وهكذا، وإذا كان الشجر على طرف الرائي كان الأمر في الانعكاس على عكس ما ذكر. ألا ترى أنك إذا سترت سطح الماء من جانبك ستر عنك رأس الشجر في الصورة الأولى، وقاعدتها في الصورة الثانية فيكون الخط الشعاعي المنعكس إلى رأس الشجر أطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة إلى ما دونه، ويكون ما هو أقرب منه أطول مما هو أبعد منه على الترتيب حتى يكون أقصرها هو المنعكس إلى قاعدة الشجر. ثم إن النفس لا تدرك الانعكاس لتعوّدها في رؤية المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة فتسحب الشعاع المنعكس نافذاً في الماء ولا نفوذ هناك؛ إذ ربما لا يكون الماء عميقاً بقدر طول الشجر فتحسب لذلك أن رأس الشجر أكثر نزولاً في الماء لكون الشعاع المنعكس إليه أطول، وكذا الحال في باقي الأجزاء على الترتيب فتراه كأنه منتكسٌ تحت سطح الماء.

[197] *Ve aynanın biçimindeki farklılara göre yüzü, uzun, geniş ve eğri olarak* görürüz. Ayna dairesel bir sütun kalıbının yarısı gibi farz edildiğinde şayet aynaya onun uzunluğu, yüzün uzunluğuna paralel olacak şekilde bakılırsa yüz kendi uzunluğu ölçüsünce uzun ve [fakat gerçekte olduğundan daha] az geniş görünür. Çünkü söz konusu takdirde yüzün uzunluğuna yansıyan ışınlar, kendi uzunluğuna eşit olan doğru bir çizgiden yansır. Bu nedenle yüzün uzunluğu gerçekte olduğu gibi görünür. Yüzün enine yansıyan ışınlar ise yüzün enine eşit eğri bir çizgiden yansır ve bu eğrinin oluşturduğu açı, doğru olması durumunda oluşturduğu açıdan daha küçüktür. Dolayısıyla yüzün genişliği, gerçekte olduğunda daha az görünür. Şayet aynaya, onun uzunluğu yüzün genişliğine paralel olacak şekilde bakılırsa durum tersine döner. Bu durumda yüz, öğrendiğin gerekçeden dolayı, kendi genişliği ölçüsünce geniş ve [fakat gerçekte olduğundan daha] az uzun görünür. Şayet aynaya onun uzunluğu, yüzün paraleline çapraz olacak şekilde bakılırsa yüz çarpık ve iki tarafından biri diğerinden daha uzun olarak görünür. Çünkü bu takdirde yansıma bir kısmı doğru, bir kısmı eğri olan bir çizgiden olmaktadır. Hatta deriz ki: Ayna içbükey olduğunda yüzün ortası çukur görünürken ayna dışbükey olduğunda tümsek görünür. Özetle aynaların şekillerindeki farklılıklar yüzün farklı şekillerde görülmesine neden olur.

[198] *İkinci* yön -ki bu, tikellerin birbirine karışması sebebiyle duyunun, onların hükümlerinde yanıldığını göstermektedir- *şudur: Duyu, benzerleri ayrıştıramaz. Bazen benzerler peş peşe geldiğinde sürekliliği* yani şeyin sürekli mevcut olduğunu *kesinler. Buna örnek, Ehl-i Sünnetin renkler hakkındaki* şu *sözüdür:* Renkler iki zamanda bâkî kalamaz, aksine Allah onları her durumda yeniden yaratır; oysa göz, tek bir rengin sürekli varlığına hükmeder. *Ve Nazzâm'ın cisimler hakkındaki* şu *sözüdür:* Cisimler de bâkî değildir, aksine her an yeniden var olmaktadır; oysa duyu, bunun aksine hükmetmektedir. Peş peşe duyuya gelen benzer yumurtalarda ve kaynak suyunda da durum böyledir. *Bu nedenle* duyunun yanılma *ihtimali hepsinde* yani tikellerin bütün hükümlerinde *bulunmaktadır.* Benzerlerin peş peşe gelmesi nedeniyle duyunun yanılmasının sebebi şudur: Duyu her ne kadar benzerlerin her birine

[١٩٧] و نرى الوجه طويلاً وعريضاً ومعوجاً بحسب اختلاف شكل المرآة إذا فرض المرآة كنصف قالب أسطوانةٍ مستديرة فإن نظر إليها بحيث يكون طولها محاذياً لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلاً بقدر طوله قليل العرض وذلك لأن الأشعة المنعكسة حينئذٍ إلى طول الوجه إنما تنعكس من خطٍّ مستقيمٍ مساوٍ لطول الوجه فيرى طوله بحاله، والمنعكسة إلى عرضه إنما تنعكس من خطٍّ مُنحنٍ مساوٍ لعرض الوجه، والزاوية التي يوترها هذا المنحنى أصغر من التي كان يوترها على تقدير كونه مستقيماً فيرى عرض الوجه أقلّ مما هو عليه، وإن نظر إليها بحيث يكون طولها محاذياً لعرض الوجه انعكس الأمر فيرى الوجه عريضاً بقدرٍ عرضه قليل الطول لما عرفته، وإن نظر إليها بحيث يكون طولها مورباً في محاذاة الوجه يرى الوجه معوجاً وأحد طرفيه أطول من الآخر لأن الانعكاس حينئذٍ من خط بعضه مستقيم وبعضه مُنحنٍ، بل نقول: إذا كانت المرآة مقعرة يرى وسط الوجه غائراً، وإذا كانت محدّبة يرى ناتئاً؛ وبالجملة الاختلافات المتنوعة في أشكال المرايا تستتبع اختلاف الوجه في الرؤية.

[١٩٨] الوجه الثاني وهو الدال على غلط الحس في أحكام الجزئيات بسبب التباس بعضها ببعض أن الحس لا يميّز بين الأمثال فربما جزم بالاستمرار أي بكون شيء موجوداً مستمراً عند تواردها أي توارد الأمثال كما تقوله أهل السنّة في الألوان من أنها لا تبقى آنين بل يُحدثها الله تعالى حالاً فحالاً مع أن البصر يحكم بوجود لونٍ واحدٍ مستمر، و كما يقوله النظام في الأجسام من أنها أيضاً غير باقية بل متجددة آناً فآناً مع أن الحس يحكم بخلافه، وكذلك الحال في البيضات المتماثلة إذا وردت على الحس متعاقبة وفي ماء الفوّارة فقام الاحتمال أي احتمال غلط الحس في الكل أي في جميع أحكام الجزئيات هذا، والسبب في غلطه عند توارد الأمثال أن الحس وإن تعلق بكل واحدٍ منها من

özel olarak taalluk etse de hayal, bunların her birinin diğerlerinden ayrışmasını sağlayan şeyi muhafaza etmemektedir. Dolayısıyla gören kişi, orada süregiden tek bir şey olduğunu tahayyül etmektedir.

[199] *Üçüncü* yön -ki bu, duyunun uyku veya hastalık gibi bir durumdan dolayı söz konusu hükümlerde yanıldığını göstermektedir- *şudur: Uyuyan, uykusunda* iken *tıpkı uyanıkken gördüğü şeyi kesinlemesi gibi kesinlediği şeyi görür.* Sonra uyandığında bu kesinlemenin yanlış olduğunu fark eder. *Zâtülcenb hastası da böyledir.* Bu kimse dış dünyada var olmayan sûretleri tasavvur eder, görür, onların var olduğunu kesinler ve onlardan korkarak bağırır.

[200] *O halde bu iki durumdan başka şeylerde de bu* iki duruma ilişkin söylenen yanılgının *benzeri olabilir.* Çünkü insanın üçüncü bir halinin bulunması ve bu halde uyanıkken gördüklerinin de yanlış olduğunun açığa çıkması ve kendisine ilişen bir durumdan dolayı dış dünyada mevcut olmayan şeyleri dışta mevcut olarak görmesi mümkündür. Söz konusu iki durumdaki yanılgının sebebi şudur: Nefis, dinlenmek için uyumak veya hastalığı def etmekle uğraşmak sebebiyle mütehayyile gücünü kontrol edemez. Böylece mütehayyile gücü, [nefsin diğer] güçlerine baskın çıkarak tıpkı uyanık ve sağlıklıyken duyumsamayla dıştan alınan sûretlerin ortak duyuya resm olması gibi hayalî sûretler oluşturup ortak duyuya resm eder. Nefis de bu sûretleri idrak eder, görür ve böylesi sûretlerin dıştan gelmesine alıştığı için bunların kendisine dıştan gelen sûretler olduğuna inanır.

[201] *Bunun* yani uyuyanın ve zâtülcenplinin yanılgısının *uyanık ve sağlıklıyken* kesinlikle *bulunmayan bir sebepten kaynaklandığı* ve dolayısıyla bu ikisinde yanılgının asla gerçekleşmediği *söylenemez. Çünkü biz diyoruz ki, belirli bir sebebin olmamasının hiçbir anlamı yoktur.* Zira uyanık ve sağlıklıyken uyku ve hastalık durumundaki sebepten başka sebep bulunması mümkündür. *Aksine* yanılgıyı gerektiren *sebeplerin,* hiçbirinin dışarıda kalması tasavvur edilemeyecek şekilde aklî bir sınırlamayla *belirlenmesi; bu sebeplerin* tamamının *bulunmadığının ve sebepler bulunmadığında sonucun da bulunmamasının zorunlu olduğunun açıklanması gerekir.* Duyunun hükümlerinden yanılgının olumsuzlanması için bulunması gereken *bu üç şarttan her biri, yerine getirilse bile bu, ancak inceden inceye düşünmekle olur.* Çünkü bunlardan her biri, kuşku ve şüphelerin girdiği şeylerdir. Aksine yanılgının sebeplerinin tam olarak belirlenmesi ve bunların hiçbirinin bulunmadığının açıklanmasına kesinlikle yol yoktur.

حيث خصوصيته لكن الخيال لم يستثبت ما به يمتاز كل منها عن غيره فتخيّل الرائي أن هناك أمراً واحداً مستمراً.

[١٩٩] الوجه **الثالث** وهو الدالّ على غلط الحس في تلك الأحكام بسبب عروض عارضٍ من نومٍ أو مرض. **النائم يرى في نومه ما يجزم به** في النوم **جزمه بما يراه في يقظته** ثم يتبيّن له في اليقظة أن ذلك الجزم كان باطلاً، **وكذا المبرسم** أي صاحب البرسام قد يتصور صوراً لا وجود لها في الخارج ويشاهدها ويجزم بوجودها ويصيح خوفاً منها.

[٢٠٠] **فجاز في غيرهما مثله** أي مثل ما ذكر فيهما من الغلط؛ إذ يجوز أن يكون للإنسان حالة ثالثة يظهر له فيها بطلان ما رآه في اليقظة وأن يكون له أمر عارض لأجله يرى ما ليس بموجود في الخارج موجوداً فيه. والسبب في غلطهما أن النفس بسبب النوم للاستراحة أو للاشتغال بدفع المرض تغفل عن ضبط القوة المتخيلة فتسلط على القوى فتركّب صوراً خيالية ترسمها في الحس المشترك على نحو ارتسام الصور فيه من الخارج بالإحساس حال اليقظة والصحة فتدركها النفس وتشاهدها وتعتقد أنها وردت عليها من الخارج لاعتيادها بذلك.

[٢٠١] **لا يقال: ذلك** أي غلط النائم والمبرسم **بسببٍ لا يوجد** ذلك السبب **في حال اليقظة والصحة** قطعاً فلا يقع فيهما الغلط أصلاً، **لأنّا نقول: انتفاء السبب المعيّن لا يفيد** لجواز أن يكون للغلط سبب آخر في اليقظة والصحة مغاير لما كان سبباً له في النوم والمرض **بل لا بد من حصر الأسباب** المقتضية للغلط حصراً عقلياً لا يتصور له سببٌ خارجٌ عنه. **وبيان انتفائها** بأسرها **و** بيان **وجوب انتفاء المسبب عند انتفائها، وكل واحدٍ** من هذه **الثلاثة** التي لا بد منها في نفي الغلط عن أحكام الحس **مما لو ثبت فبالنظر الدقيق** إذ كل واحدٍ منها مما تتطرّق إليه الشكوك والشبه بل حصر أسباب الغلط وبيان انتفائها بكلّيتها مما لا سبيل إليه أصلاً.

[202] Sözü edilen *bu* üç şarttan her birinin inceden inceye düşünmeyle sübûtu *ise* bunların sübûtuna dayalı olan şeylerin *bedîhî* yani zorunlu *olduğunu* iddia ettiğiniz duyusal hükümlerin doğruluğunu *nefyetmektedir.* Yine duyusal hükmü kesinlemek, sözü edilen incelikli delilleri bilmeye dayandığından tek başına duyunun hükmü kabul edilmemektedir. "Belirli sebebin bulunmaması hiçbir fayda vermez, aksine sözü edilen üç şeyin bulunması gerekir…." şeklindeki *bu sözümüzü işiten sonra da* zikredilen örneklerde belirli *yanılgı sebeplerini* ve bunların başka durumlarda bulunmadığını *açıklamakla uğraşan kimse şaşırtıcıdır.*

[203] *Bundan* yani işaret ettiğimiz şaşırtıcılıktan *daha şaşırtıcı olanı, duyunun hüküm veren olduğunun reddedilmesidir.* Duyunun hüküm veren olması şu düşünceye dayanarak reddedilmektedir: Hüküm, duyunun ve başkasının idrak ettiklerinin, bileşen şeye zâtı nedeniyle doğruluk ya da yanlışlığın ilişeceği şekilde, bileştirilmesidir (telif). Bu bileşim ise ancak akılla yapılır ve duyu, hüküm ifade eden bir bileşim yapma özelliğine sahip değildir, aksine duyu yalnızca duyumsama özelliğine sahiptir. Hükümlerin hiçbiri kendinde duyulur değildir. Evet duyulura aklî bir hüküm bitiştiğinde bu hüküm, duyunun o duyuluru idraki aracılığıyla akıldan çıktığı için ona duyusal hüküm denir. Dolayısıyla duyu, hüküm veren değildir *aksine duyu vasıtasıyla* hüküm veren *akıldır.* Bunun daha da şaşırtıcı olmasının nedeni, sonunda lafzî bir tartışmaya varmasıdır. Çünkü duyunun hükmünden kastımız, duyu vasıtasıyla aklın hükmüdür. Bu sebeple söz konusu menin, kesinlikle hiçbir faydası yoktur.

[204] Biz şöyle deriz: Bedîhîleri kabul eden hasım, duyulurlardaki hükmün, akla ait olduğunu kabul ederse veya biz bunu ona ispat edersek bu durumda onun zikrettiği şüpheler, aklın duyu yardımıyla kendisinden çıkan hükümlerde yanıldığını gösterir. Bu ise aklın kendi başına verdiği hükümlerde de yanılabileceği ihtimalini doğurmaktadır. Çünkü sanık şahitlik yapamaz. Eğer o şüpheler doğru ise bedîhîlere de güven ortadan kalkar. Bu durumda o şüpheler de bununla nakzedilir. Bu, duyunun hüküm veren olmadığı üzerine kurulu çok önemli bir sonuçtur. Şayet hasım "bedîhîlik, onun kendiliğinden kesinlediği şeyde yanılgı ihtimalini nefyetmektedir" diyerek nakzı cevaplarsa biz şöyle deriz: Aynı şekilde bedîhîlik, bir kısım duyulurlarda yanılgı ihtimalini nefyetmektedir ve dolayısıyla burada da güven kaybolmamaktadır.

[٢٠٢] **وأنه** أي ثبوت كل واحدٍ من الثلاثة بالنظر الدقيق **ينفي البداهة** أي الضرورة عمّا يتوقف على ثبوتها أعني صحة الأحكام الحسية التي ادّعيتم أنها ضرورية وأيضاً لما توقف الجزم بالحكم الحسي على العلم بتلك الأدلة الدقيقة لم يكن مجرد حكم الحس مقبولاً، **والعجب ممن سمع هذا** الذي ذكرناه من أن انتفاء السبب المعيّن لا يفيد بل لا بد من الأمور الثلاثة إلى آخر ما قرّرناه، **ثم اشتغل** في الأمثلة المذكورة **ببيان أسباب الغلط** المعيّنة وانتفائها في غيرها.

[٢٠٣] **وأعجب منه** أي من العجب الذي أشرنا إليه **منع كون الحس حاكماً** بناءً على أن الحكم تأليفٌ بين مدركات بالحس أو بغيره على وجهٍ يعرض للمؤلف لذاته إما الصدق أو الكذب وذلك إنما هو للعقل، وليس من شأن الحس التأليف الحكمي بل من شأنه الإحساس فقط فليس شيء من الأحكام محسوساً في ذاته. نعم إذا قارن المحسوس حكم عقلي يقال له: حكم حسي، لصدوره عن العقل بواسطة إدراك الحس لذلك المحسوس فليس الحس حاكماً **بل العقل** حاكم **بواسطة الحس،** وإنما كان أعجب لأنه يؤول إلى نزاع لفظي إذ مقصودنا بحكم الحس حكم العقل بواسطته فهذا المنع مما لا يجدي نفعاً أصلاً.

[٢٠٤] ونحن نقول: إذا سلّم الخصم المعترف بالبديهيات أن الحكم في المحسوسات إنما هو للعقل، أو أثبتنا ذلك عليه كانت الشبه التي ذكرناها دالّةً على غلط العقل في الأحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس وذلك مما يورث احتمال تطرّق الغلط في الأحكام التي يستقل العقل بها إذ لا شهادة لمتهم؛ فلو تمّت تلك الشبه لارتفع الوثوق عن البديهيات أيضاً فتصير تلك الشبه منقوضة بها، وهذه فائدةٌ جليلةٌ مبنيّةٌ على أن الحس ليس حاكماً. فإن أجاب عن النقض بأن البداهة تنفي احتمال الغلط فيما جزمت بها بنفسها. قلنا: فكذلك البداهة تنفي احتمال الغلط في بعض المحسوسات فلا يرتفع الوثوق ههنا أيضاً.

[205] Zikredilen yanılgılardaki sebeplerin açıklanmasına gelince bunun maksadı, bu yanılgılardaki durumun hakikatini bilmek veya nefsi karışıklığa sürükleyebilecek sorunu gidermek ve nefsin diğer duyulurlardaki itminanını artırmaktır; yoksa duyusal hükümlerin delille ispatlanması değildir. Nitekim *Muhassal* eleştirmeni [Nâsırüddîn Tûsî] bunu şu sözüyle dile getirmiştir: “Biz, duyulurlara güveni delille ispatlıyor değiliz, aksine sarih aklın bunu gerektirdiğini söylüyoruz.” Sonra şöyle demiştir: “Hasmın ‘Tek bir sebebin bulunmaması, hükmün bulunmamasını gerektirmez’ sözüne gelince biz deriz ki: Evet, şayet duyulurların dış dünyada bulunduğu hükmünün doğruluğunu delille ispatlasaydık, durum onun söylediği gibi olurdu. Ama biz, bu hükmün doğruluğunu aklın herhangi bir delile başvurmadan yaptığı tanıklıkla ispatladık. Dolayısıyla biz, bu sorunları çözmek durumunda değiliz. Zira sağlıklı insanların gördüğü şeylerde doğruluğun bulunmaması ihtimali, sebeplerde teemmül etmek, sebeplerin tamamını tespit ederek hiçbirinin bulunmadığını ortaya koymak, sebepler olmadığında sonucun meydana gelmesinin imkânsızlığını açıklamak vb. inceden inceye veya derinlemesine düşünmeyle sâbit olan şeylerle değil, aklın bedahetiyle def edilmektedir.” O halde ortaya çıktı ki, bu eleştirmen ve tâbileri, herhangi bir kınamaya muhatap değildir.

[206] *Dördüncü* yön -ki bu, duyunun duyulur olduğunu zannettiğimiz ama gerçekte duyulur olmayan tikellerdeki yanılgısını gösterir- *şudur: Biz, karın son derece beyaz olduğunu görüyoruz, oysa kar,* kesinlikle *beyaz değildir. Çünkü biz derinlemesine düşündüğümüzde karın* renksiz *şeffaf parçalardan* -ki bunlar, küçük su parçalarıdır- *oluştuğunu biliriz. Onların* “karı beyaz görmemizin *sebebi,* aydınlık cisimlerden taşan ışınlarla aydınlanan *havanın* çok küçük olan *şeffaf parçalara girmesi ve ışıkların bu küçük yüzeylerden* birbirine *yansımasıdır”* -Çünkü yansıyan ışık, beyaz renk olarak görünür. Dikkat edersen Güneş, suya doğduğu ve ışınları sudan duvara yansıdığında duvar beyazmış gibi görünür. İşte küçük parçalar arasında yansıma çok arttığında onların yüzeylerindeki ışığın son derece beyaz olduğu tahayyül edilir.- *sözleri, birinci kısımdandır* yani yanılgı sebeplerini açıklama kabilindedir. Oysa Îcî’nin ifade ettiği üzere bunda bir fayda olmadığını öğrendin.

[٢٠٥] وأما بيان الأسباب في الأغلاط المذكورة فالمقصود منه الاطلاع على حقيقة الحال في هذه المغالط أو إزالة ما عسى يشوّش النفس من الدغدغة وزيادة اطمئنانها في سائر المحسوسات لا إثبات الأحكام الحسية بدليل كما صرّح به ناقد المحصل حيث قال: ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل، بل نقول: العقل الصريح يقتضيه، ثم قال: وأما قوله: انتفاء السبب الواحد، لا يوجب انتفاء الحكم. قلنا: نعم لو أثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الأمر على ما ذكره، لكنا لم نثبت ذلك إلا بشهادة العقل من غير رجوعه إلى دليل فليس علينا أن نجيب عن هذه الإشكالات فإن احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الأصحاء مندفعٌ عند بداهة العقل من غير تأمّلٍ في الأسباب وحصرها وانتفائها، وبيان امتناع حصول المسبب عند انتفاء الأسباب وغير ذلك مما ثبت بالنظر الدقيق أو الجليل فظهر أنه لا تشنيع على ذلك الناقد ومن تابعه.

[٢٠٦] الوجه الرابع وهو الدالّ على غلط الحس في الجزئيات التي نظنها محسوسة وليست بمحسوسة حقيقة. أنّا نرى الثلج في غاية البياض مع أنه ليس بأبيض أصلاً؛ فإنّا إذا تأملناه علمنا أنه مركّبٌ من أجزاء شفافة لا لون لها وهي الأجزاء المائية الرشية، وقولهم: سببه أي سبب أنّا نراه أبيض مداخلة الهواء المضيء بالأشعة الفائضة من الأجرام النيرة للأجزاء الشفافة المتصغرة جداً، وتعاكس الأضواء من سطوحها الصغار بعضها إلى بعض فإن الضوء المنعكس يُرى كلون البياض. ألا ترى أن الشمس إذا أشرقت على الماء وانعكس شعاعها منه إلى الجدار يُرى الجدار كأنه أبيض فإذا كثر الانعكاس بين الأجزاء الرشية جداً تخيل ما على سطوحها من الضوء بياضاً في الغاية من النمط الأول أي من قبيل بيان أسباب الغلط، وقد عرفت أنه لا فائدة فيه على ما قرّره.

[207] Duyunun yanılgısını göstermekte *kardan daha da açığı* pürüzsüz bir şekilde *ince camdır.* Çünkü bu cam, beyaz görünmektedir, oysa orada beyazlık yoktur. Bu daha açıktır, çünkü *bu cam için bir mizaç meydana gelmiş de* bu mizaç onlara göre kendisiyle şartlanan *beyazlığı meydana getirmiş değildir. Çünkü onun parçaları katıdır, kurudur,* sûret ve niteliklerde ortaktır *ve* yapışma bulunmaması ve sûret ve nitelikte bir olmaları nedeniyle *aralarında etkileşim yoktur.* Öyleyse onlara göre etkileşim mizacın şartı olduğu halde nasıl olur da camda mizacın meydana gelmesi düşünülebilir. Kara gelince onda su ve hava parçaları vardır. Dolayısıyla bu parçalar arasında etkileşim vehmedilebilir.

[208] Duyunun yanılgısını göstermekte *bu ikisinden daha da açık olan şey, ısınan şeffaf camın kırılma yeridir.* Kuşkusuz o, beyaz olarak görünmektedir ama orada kesinlikle beyazlık yoktur. *Çünkü orada yalnızca cam ve* o kırıkta *depolanmış hava vardır. Bu ikisinden hiçbiri de renkli değildir.* Bunun, önceki iki şeyden daha açık olmasının nedeni, orada etkileşimi vehmedilen küçük parçaların bulunmamasıdır.

[209] Bu fırkanın şüphelerinin *cevabı şudur:* Duyunun hükmünün tümellerde ve tikellerde dikkate alınmayacağını gösteren zikrettiğiniz *şüphelerin gereği, aklın* tümel veya tikel bir hükmü *tek başına onunla* yani sadece duyu ve duyumsamakla *kesinlememesidir.* Tümelde kesinlememesinin nedeni, duyunun fertlerin tamamına taalluk etmemesidir; tikelde kesinlememesinin nedeni ise duyunun tikelde yanılabilmesidir. *Oysa* biz de *bunu söylüyoruz.*

[210] Kuşkusuz aklın kesinlemesi, gerek tümellerde gerekse de tikellerde yalnızca duyuların duyumsamasıyla gerçekleşmemektedir, aksine bunun yanı sıra daha önce geçtiği üzere kesinlemeyi gerektiren başka şeyler de bulunmalıdır. Bazı durumlarda o şeyler bulunmadığı takdirde akıl kesinleme yapamaz ve orada hata ihtimali devam eder. *Yoksa ne aklın* söz konusu durumlarda, duyumsamanın yanı sıra o şeylerin meydana gelmesi sayesinde duyulurlar hakkında *kesinlediği* tümel ve tikel hükümleri *kesinlemesi güvenilmezdir* -Burada aklın bedâheti "Güneş, aydınlatıcıdır ve ateş sıcaktır" sözümüzde olduğu gibi hükmün doğruluğuna ve yanılgı içermediğine tanıklık ettiği halde nasıl olur da aklın kesinlemesine güvenilmez- *ne de onun kesinlemesi muhtemeldir.* Bu ifade, "Yoksa güvenilmez değildir" kısmına atfen merfûdur. Buna göre anlam, "yoksa onun kesinlemesine güvenmeme ve kesinlemesinin

[٢٠٧] **وأظهر منه** أي من الثلج في الدلالة على غلط الحس **الزجاج المدقوق** دقّاً ناعماً فإنه يُرى أبيض ولا بياض هناك؛ **و** إنما كان أظهر لأنه **لم يحدث له مزاج يحدث** ذلك المزاج **البياض** المشروط به عندهم **فإن أجزاءه صلبة يابسة** ومتفقة في الصور والكيفيات **لا تفاعل بينها** لعدم الالتصاق واتفاق الصورة والكيفية فكيف يتصور حدوث المزاج فيه مع كونه مشروطاً عندهم بالتفاعل، وأما الثلج ففيه أجزاء مائية وهوائية فجاز أن يتوهم فيما بينهما تفاعل.

[٢٠٨] **وأظهر منهما** في الدلالة على غلط الحس **موضع الشق من الزجاج الثخين الشفاف** فإنه يُرى أبيض ولا بياض هناك قطعاً؛ **إذ ليس ثمة إلا الزجاج والهواء المحتقن** في ذلك الشق **وشيء منهما غير ملون** أي ليس شيء منهما بملون، وإنما كان أظهر منهما ليس هناك أجزاء متصغرة يُتوهم تفاعلها.

[٢٠٩] **والجواب** عن شبه هذه الفرقة **أن مقتضاه** أي مقتضى ما ذكرتم من الشبه الدالّة على أن حكم الحس لا يُعتبر في الكليات ولا في الجزئيات **أن لا يجزم العقل** بحكمٍ كليّ أو جزئي **بمجرده** أي بمجرد الحس والإحساس به. أما في الكلي فلعدم تعلق الحس بجميع الأفراد، وأما في الجزئي فلأنه قد يغلط فيه، **و** نحن **نقول به**.

[٢١٠] فإن جزم العقل ليس يحصل في الكليات ولا في الجزئيات بمجرد الإحساس بالحواس بل لا بد مع ذلك من أمور أُخر توجب الجزم كما مرّ فإذا لم توجد تلك الأمور في بعض الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الخطأ هناك قائماً، **لا أن لا يوثق بجزمه** أي بجزم العقل **بما جزم به** من الأحكام الكلية أو الجزئية على المحسوسات بحصول تلك الأمور مع الإحساس في هذه الصور، وكيف لا يوثق بجزمه ههنا مع أن بديهته شاهدة بصحته وانتفاء الغلط عنه كما في قولنا: الشمس مضيئة والنار حارّة، **وكونه محتملاً** هو مرفوعٌ عطفاً على أن لا يوثق أي لا عدم الوثوق بجزمه وكون جزمه

hataya muhtemel oluşu söz konusu değildir" şeklindedir. "Kesinlemesi" kısmına atfen mecrûr olduğu tevehhümü kesinlikle yanlıştır. Çünkü buna göre anlam, "yoksa kesinlemenin, bazı duyulurlarda kesinlemeyi gerektiren şeylerin duyuya eklenmesiyle meydana gelmesinden dolayı muhtemel oluşu güvenilmez değildir" şeklindedir. Oysa kesinlemenin o ihtimale güvenmenin olması veya olmamasına muhtemel oluşunu bu yerde zikretmenin hiçbir anlamı yoktur.

[211] *Üçüncü grup, yalnızca bedîhî bilgileri eleştirenlerdir* yani duyusalları eleştirmeyenlerdir, çünkü onlar, duyusalları kabul etmektedir. *Bunlar şöyle demiştir: Bedîhîler, duyusallardan daha zayıftır, çünkü onlar, duyusalların fer'idir.* Bunun nedeni şudur: İnsan, yaratılışın başlangıcında bütün idraklerden yoksundur. O, duyuları tikellerde kullandığında tikeller arasındaki ortaklık ve farklılıkların farkına varır ve onlardan tümel sûretler soyutlayarak bir kısmıyla diğeri hakkında olumlu ve olumsuz olarak hüküm verir. Bu hükmü, ya bedîhîlerde olduğu gibi aklının bedâhetiyle ya da diğer zorunlularda ve nazarîlerde olduğu gibi başka bir şeyin yardımıyla verir.

[212] Eğer insan duyulurları duyumsamasaydı hiçbir tasavvur ve tasdike sahip olamazdı. *Bundan dolayı* şöyle denilmiştir: *Kim bir duyudan yoksun kalırsa* ya doğrudan doğruya ya da bir aracıyla o duyuya ilişkin *bir bilgiden de yoksun kalır. Buna örnek, kör ve iktidarsızdır.* Kör, renklerin hakikatlerini bilmez ve bunların tikellerini duyumsamadığı için onların mahiyet bakımından farklılığına hükmedemez. İktidarsız ise cima hazzının hakikatini bilmez ve onun diğer hazlardan farklılığına hükmedemez.

[213] Buna şöyle itiraz edilmiştir: Aklî bir hükmün meydana gelmesinde duyumsamanın şart oluşu, duyumsamanın akletmeden daha güçlü olmasını gerektirmez. Çünkü istidat, yetkinlik için şarttır ama yetkinlikten daha güçlü değildir. *Dolayısıyla* bir fer' olan bedîhîleri eleştirmemizden, bedîhîlerin aslı olan *duyusalları eleştirmemiz gerekmez.* Bedîhîlerin duyusallara dayalı ve duyusalların bedîhîlerin şartı oluşundan bedîhîlerin, kıyas için sonuçta olduğu gibi, duyusalların uzantısı ve gereği olduğunu kastetmemiştir ki, duyusalların gereğini eleştirmekten onları da eleştirmek veya duyusalların doğruluğundan onların gereğinin de doğruluğu gereksin.

[214] *Onların bu hususta* yani bedîhîlerin eleştirisi hakkında *şüpheleri vardır. Birincisi: Bedîhîlerin en açığı* ve kesinleme bakımından en güçlüsü, *"şey ya vardır ya da yoktur"* sözümüzdür. Yani olumlama ve olumsuzlama arasında

محتملاً للغلط وتوهم كونه مجروراً معطوفاً على بجزمه أي لا أن لا يوثق بكون الجزم محتملاً للحصول في بعض المحسوسات بأن تنضم فيه إلى الحس أمور توجب الجزم باطلٌ قطعاً؛ إذ لا فائدة في هذا الموضع لذكر كون الجزم محتملاً للوجود ولا لعدم الوثوق بذلك الاحتمال.

[٢١١] **الفرقة الثالثة القادحون في البديهيات فقط** أي لا في الحسيات فإنهم معترفون بها. **قالوا: هي أضعف من الحسيات لأنها فرعها** وذلك لأن الإنسان في مبدأ الفطرة خالٍ عن الإدراكات كلها، فإذا استعمل الحواس في الجزئيات تنبّه لمشاركاتٍ بينها ومباينات، وانتزع منها صوراً كليةً يحكم على بعضها ببعض إيجاباً أو سلباً إما ببديهة عقله كما في البديهيات، أو بمعاونة شيءٍ آخر كما في سائر الضروريات والنظريات.

[٢١٢] فلولا إحساسه بالمحسوسات لم يكن له شيء من التصورات والتصديقات. **ولذلك** قيل: **من فَقَدَ حسّاً فَقَدَ علماً** متعلقاً بذلك الحس ابتداءً، أو بواسطة **كالأكمه** فإنه لا يعرف حقائق الألوان ولا يحكم باختلافها في الماهية لعدم إحساسه بجزئياتها، **والعنين** فإنه لا يعرف حقيقة لذة الجماع ولا يحكم بمخالفتها لسائر اللذات.

[٢١٣] واعترض بأنه ليس يلزم من كون الإحساس شرطاً في حصول حكمٍ عقلي أن يكون الإحساس أقوى من التعقل فإن الاستعداد شرطٌ في حصول الكمال وليس بأقوى منه **فلا يلزمنا** من قدحنا في البديهيات التي هي فرع **القدح في الحسيات** التي هي أصل لها، ولم يرد بكون البديهيات موقوفة على الحسيات مشروطة بها أنها متفرعة عليها لازمة لها كالنتيجة للقياس حتى يلزم من القدح في لازمها القدح فيها، أو من حقيّتها حقيّة لازمها.

[٢١٤] **ولهم في ذلك** أعني القدح في البديهيات **شبه؛ الأولى أجلى البديهيات** وأقواها في الجزم. قولنا: **الشيء إما أن يكون أو لا يكون** أعني الترديد بين النفي

"bu ikisi bir araya gelemez ve beraberce kalkamaz" şeklindeki terdîd. *Oysa bu hüküm, kesin değildir. Birinciye* yani onun bedîhîlerin en açığı ve en güçlüsü oluşuna *gelince bedîhîleri kabul edenler,* olumsuzlama ve olumlama arasındaki *bu* terdîdi *ve buna dayanan başka üç hükmü bedîhîlere örnek verirler.*

[215] Birinciye dayanan o üç hükümden *birincisi,* şu sözümüzdür: *bütün parçadan büyüktür, aksi halde* bütün parçadan büyük olmazsa *diğer parça hem* bütünde *dikkate alınır* -çünkü o, bütünün bir parçasıdır- *hem de* bütünde *dikkate alınmaz* -çünkü birinci parçayla yetinme gerçekleşmektedir-. Zira varsayılan, bütünün parçadan daha büyük olmadığıdır ve bu durumda olumlama ve olumsuzlama bir araya gelmektedir.

[216] O üç hükümden *ikincisi* şu sözümüzdür: Sözgelimi nicelikte *bir şeye eşit şeyler,* nicelikte *birbirlerine eşittirler. Aksi halde* nicelikte eşit olmadıkları takdirde *onların* nicelikteki *hakikati hem* o şeye eşit olduklarından *birdir hem de* farklı oldukları ve o şeyde eşit olmadıkları için *bir değildir.* Bu durumda da olumsuzlama ve olumlama bir araya gelmektedir. Denilmiştir ki: Bu iki öncüle göre bitişik ve ayrık nicelik bahislerinin çoğu ve yine bitişik nicelik bahsini inceleme kapsamına girdiğinden birçok zaman ve cisim bahsi çıkmaktadır.

[217] O üç hükümden *üçüncüsü* şu sözümüzdür: *Bir cisim, aynı anda iki mekânda bulunamaz. Aksi halde* dediğimiz gibi olmaz da iki mekânda bulunursa o tek cisim, *aynı durumdaki* yani bir anda iki mekânda bulunan *iki cisimden ayrışmaz. Bu durumda da diğer cisimin* varlığı *hem dikkate alınmakta hem de dikkate alınmamaktadır.* Çünkü onun varlığı yokluğundan ayrışmadığından onun hakkında "o vardır" ve "o yoktur" hükümleri aynı anda doğru olmaktadır. Denilmiştir ki, en uygunu şöyle söylenmesidir: "Eğer bir cisim, aynı anda iki mekânda bulunsaydı bir, iki olurdu ve dolayısıyla iki benzerden (misl) birinin varlığı ve yokluğu bir olurdu."

[218] "Her ne kadar aklına sizin zikrettiğiniz o incelikli deliller gelmese de her akıl sahibi kimse, bu üç önermenin gerçekliğini bedîhî olarak bilir. Nasıl olur! Eğer bu önermeler sizin zikrettiğiniz delillere dayansaydı bedîhî değil, nazarî olurdu" denilebileceğinden Îcî şu sözüyle cevaba işaret etmiştir:

والإثبات بأنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان **وأنه غير يقيني. أما الأول** وهو كونه أجلى البديهيات وأقواها **فلأن المعترفين بها** أي بالبديهيات **يمثلون لها بهذا** الترديد بين النفي والإثبات، **وثلاثة أخرى تتوقف** تلك الثلاثة **عليه.**

[٢١٥] **الأول** من تلك الثلاثة المتوقفة عليه قولنا: **الكل أعظم من الجزء، وإلا** أي وإن لم يكن أعظم منه **فالجزء الآخر معتبر** في الكل لأنه جزء الكل، **وليس بمعتبر** فيه لحصول الاكتفاء بالجزء الأول؛ إذ المفروض أن الكل ليس أزيد منه فيجتمع النفي.

[٢١٦] والإثبات **الثاني** من تلك الثلاثة قولنا: **الأشياء المساوية** في الكمية مثلاً **لشيءٍ واحد متساوية** في الكمية، **وإلا** أي وإن لم تكن متساوية في الكمية **فحقيقتها** في الكمية **واحدة** لمساواتها لذلك الشيء، **وليست واحدة** لاختلافها وعدم تساويها فيها فيجتمع أيضاً النفي والإثبات. قيل: وعلى هاتين المقدمتين يخرج أكثر مباحث الكم المتصل والمنفصل، وكثير من مباحث الزمان والجسم أيضاً لكونه في الحقيقة راجعاً إلى البحث عن الكم المتصل.

[٢١٧] **الثالث** من تلك الثلاث قولنا: **الجسم الواحد لا يكون في آنٍ واحد في مكانين، وإلا** أي وإن لم يكن كما ذكرنا بل كان في مكانين **لم يتميّز** ذلك الجسم الواحد **عن جسمين كذلك** أي كائنين في آنٍ واحد في مكانين **فالجسم الآخر معتبر** وجوده **وليس بمعتبر؛** إذ لم يتميز وجوده عن عدمه فيصدق عليه أنه موجودٌ ومعدومٌ معاً. وقيل: الأولى أن يقال: لو كان جسم واحد في آنٍ واحد في مكانين لكان الواحد اثنين فيكون وجود أحد المثلين وعدمه واحداً.

[٢١٨] ولما أمكن أن يقال: إن كل عاقل يعلم بالبديهة حقيّة هذه القضايا الثلاث وإن لم يخطر بباله تلك الحجج الدقيقة التي أوردتموها، كيف ولو توقفت عليها لكانت نظرية غير بديهية أشار إلى الجواب بقوله:

Her ne kadar bazı insanlar, söz konusu önermeleri dile getirirken *özlü bir şekilde ifade etmekten aciz olsa da* zikrettiğimiz *bu istidlâller* akıllı kimseler tarafından *düşünülmektedir.*

[219] Nitekim onların şu sözleri bizim takrir ettiğimiz şeye işaret etmektedir: "Eğer bütün parçadan büyük olmazsa diğer parçanın hiçbir eseri olmaz" ve "Tek bir şey, birbirinden farklı şeylere eşit olursa bizzat kendisinden farklı olur". Gerçi bu sözlerin ibaresi, bizim söz konusu önermeleri özlü bir şekilde dile getirdiğimiz gibi özlü değildir, fakat dikkate alınması gereken ibare değil, anlamdır. Bu önermelerin o delillere dayanması, nazarî olmalarını gerektirmez. Çünkü söz konusu delillerin, yeni bir kazanım ve fikir kullanımına girişmeksizin düşünülmesi mümkündür. Geriye bir şey kalmaktadır: Bu istidlâller, o delillerden hiç kuşkusuz daha kapalıdır. Oysa delilin, iddiadan daha açık olması gerekir. Demişlerdir ki, bedîhîlerin en açığının bizim zikrettiğimiz önerme olduğu ve bundan dolayı filozofların bu önermeyi ilklerin ilki olarak adlandırdığı açığa çıkmıştır.

[220] *İkincisi* yani söz konusu önermenin kesin olmaması *ise birkaç* yani dört *nedenden dolayıdır. Birincisi:* "Şey, ya vardır ya da yoktur" sözümüzden ibaret olan *bu* tasdik, *ma'dûmun tasavvuruna* -ki bu tasavvur, "ya da yoktur" sözümüzün mefhumudur- *dayalıdır.* Çünkü tasdik, zorunlu olarak, taraflarının ve taraflarında dikkate alınan şeylerin tasavvuruna dayalıdır. *Ma'dûm ise* asla *tasavvur edilmez* aksine ma'dûmun tasavvuru, kesinlikle imkânsızdır ve dolayısıyla onun tasavvuruna dayalı tasdik de imkânsızdır. O halde bu tasdikin kesin oluşu bir yana oluşması bile söz konusu olamaz.

[221] Ma'dûmun tasavvurunun imkânsız olduğunu söyledik, *çünkü tasavvur edilen her şey, ayrışmıştır.* Zira şeyin idraki, bilginin hakikatini açıklarken geçtiği üzere, onun idrak eden nezdinde kendisi dışındakilerden ayrışmasını gerektirir veya o ayrışmanın ta kendisidir. Kendisi dışındakilerden *ayrışmış olan her şey ise* kendinde *sâbittir.* Çünkü ayrışmış, ayrışmanın ve olumlu bir mefhum olan taayyünün kendisi için sübût bulduğu şey demektir ve bu şeyin başkası için sübûtu kendinde sübûtunun bir uzantısıdır. *Bu durumda ma'dûm* kendinde *sâbit olmaktadır* ve dolayısıyla ma'dûm, ma'dûm olmamakta, aksine sâbit ve mevcut olmaktadır. *Bu ise bir çelişkidir* yani imkânsız ve geçersizdir.

وهذه الاستدلالات التي ذكرناها **ملحوظةٌ** للعقلاء **وإن عجز البعض عن تلخيصها** في التعبير عنها.

[٢١٩] ألا ترى إلى قولهم: لو لم يكن الكل أعظم من الجزء لم يكن للجزء الآخر أثر البتّة، ولو كان الشيء الواحد مساوياً لمختلفين لكان مخالفاً لنفسه؛ فإنه إشارةٌ إلى ما قرّرناه وإن لم تكن عبارته ملخصة كما لخصناها لكن العبرة بالمعنى لا بالعبارة، وليس يلزم من توقفها على هذه الحجج كونها نظرية لجواز كون الحجج ملحوظة بلا تجشم كسبٍ جديد وتعمّل فكرٍ. بقي ههنا شيء وهو أن هذه الاستدلالات أخفى من تلك القضايا بلا شبهة، والحجة يجب أن تكون أبين من الدعوى. قالوا: فقد لاح أن أجلى البديهيات ما ذكرناه ولذلك سمّاه الحكماء بأول الأوائل،

[٢٢٠] **وأما الثاني** أعني كونه غير يقيني **فلوجوهٍ** أربعة؛ **الأول أنه** أي هذا التصديق الذي هو قولنا: الشيء إما أن يكون أو لا يكون، **يتوقف على تصور المعدوم** الذي هو مفهوم قولنا: لا يكون ضرورة توقف التصديق على تصور أطرافه وما يعتبر فيها، **وأنه لا يتصور** أصلاً بل تصوره ممتنعٌ قطعاً فيمتنع التصديق الموقوف على تصوره أيضاً فلا يكون حاصلاً فضلاً عن أن يكون يقينياً.

[٢٢١] وإنما قلنا: إن تصوره ممتنع **إذ كل متصور متميز** فإن إدراك الشيء ملزومٌ لامتيازه عن غيره عند المدرك أو هو نفس ذلك الامتياز كما سلف في تحقيق العلم، **وكل متميز** عن غيره **ثابت** في نفسه لأن المتميز هو الذي ثبت له التميّز، والتعيّن الذي هو مفهومٌ ثبوتي، وثبوته للشيء فرع ثبوت ذلك الشيء في نفسه **فيكون المعدوم ثابتاً** في نفسه فلا يكون معدوماً بل ثابتاً موجوداً **هذا خلف** أي محالٌ باطل.

[222] *Şöyle denilemez:* “Maʿdûmun tasavvuru, onun dışta değil zihinde ayrışmasını gerektirir. Zihinde ayrışması ise yalnızca orada sübûtunu gerektirir ve *maʿdûm, zihinde sâbittir.* Bunda da hiçbir çelişki yoktur, çünkü dışta maʿdûm olan şey, zihinde sâbit ve mevcuttur. *Yine* eğer maʿdûm tasavvur ediliyorsa sorun yoktur ama tasavvur edilmiyorsa *onun hakkında* sizin söylediğiniz gibi *‘tasavvur edilmediği’ şeklinde verilen hüküm onun tasavvur edilmesini gerektirir.* Çünkü o, asla tasavvur edilmiyorsa onun hakkında bu hükmün verilmesi kesinlikle imkânsızdır”.

[223] *Çünkü biz* birincinin cevabında *şöyle diyoruz: Söz, mutlak olarak maʿdûm* yani hem dıştaki hem de zihindeki maʿdûm *hakkındadır.* Zira “şey, ya vardır ya yoktur” sözümüz, dıştaki ve zihindeki varlığı içeren mutlak varlık ile onun mukabili arasında bir terdîddir. *Mutlak olarak maʿdûmun* ister dışta isterse de zihinde *herhangi bir tarzda sübûtunun olması imkânsızdır.* Çünkü herhangi bir şekilde sâbit olan, mutlak olarak maʿdûm olamaz. İkincinin cevabında şöyle diyoruz: *Diğeri,* mutlak maʿdûmun tasavvur edilmediğini gösteren delile yönelik *bir muârazadır, yoksa* o delile yönelik *bir hill değildir. Kuşkusuz o* yani söylediklerimize karşı söyledikleriniziń muârazası, *katî* delillerin *çelişmesidir,* çünkü her iki delil de katîdir. *Oysa* bedîhî öncüllerden oluşan katî delillerin çelişmesi, ilerde geleceği gibi *bizim* bedîhîleri *eleştiren delillerimizden biridir.* Bazen şöyle cevaplanır: Çelişki ancak buna verilen cevapta zikredeceğimiz menden hareketle delil getiren hasmın delili kabul edildiğinde gerçekleşir.

[224] Söz konusu dört yönden *ikincisi şudur: O* “şey, ya vardır ya yoktur” sözümüz, *maʿdûmun mevcuttan ayrışmasını gerektirir.* Çünkü o, başkasından ayrışmasaydı ikisinin ayrıldığına hükmedilemezdi. *Eğer* maʿdûm *ayrışmış olsaydı, onun bir hakikati* ve mahiyeti *olur*, o, bununla mevcuttan ayrışır *ve akıl o* hakikati *olumsuzlar* ve kaldırırdı. Çünkü akıl işaret edeceği bir hakikati olan her şeyi kaldırabilir; aksi halde o şeyin mukabili olamaz. Eğer akıl, yokluğun hakikatini olumsuzlamasaydı bu hakikatin mukabili yani varlık olmazdı. İşte bu, Îcî’nin şu sözünün anlamıdır: *Aksi halde* yani akıl onu olumsuzlayamadığı takdirde *varlık nefy olurdu.* Akıl onu olumsuzlayabildiğinden *ve onun olumsuzlanması da*

[٢٢٢] **لا يقال**: تصور المعدوم يقتضي تميزه في الذهن لا في الخارج وتميزه فيه لا يقتضي إلا ثبوته هناك، و **أنه** أي المعدوم **ثابتٌ في الذهن** فلا خلف في ذلك؛ إذ المعدوم في الخارج يكون ثابتاً موجوداً في الذهن، **وأيضاً** إن كان المعدوم متصوراً فذاك وإن لم يكن متصوراً **فالحكم عليه بأنه غير متصور** كما ذكرتم **يستدعي تصوره**؛ إذ لو لم يكن متصوراً أصلاً لامتنع عليه هذا الحكم قطعاً.

[٢٢٣] **لأنّا نقول** في جواب الأول: **الكلام في المعدوم مطلقاً** أي المعدوم في الخارج والذهن معاً. فإن قولنا: الشيء إما أن يكون أو لا يكون، ترديدٌ بين الوجود المطلق المتناول للوجود الخارجي والذهني وبين ما يقابله، **ويمتنع أن يكون له** أي للمعدوم مطلقاً **ثبوت بوجهٍ من الوجوه** سواء كان في الخارج أو في الذهن لأن الثابت بوجهٍ ما لا يكون معدوماً مطلقاً. ونقول في جواب الثاني: **الآخر معارضة** أي للحجة الدالّة على أن المعدوم المطلق غير متصور **لأجل** تلك الحجة، **وأنها** أي معارضة ما ذكرتم لما ذكرنا **تحقق تعارض** الحجج **القواطع** لأنهما قطعيتان، **وهو** أي تعارض الحجج القواطع المركّبة من المقدمات البديهية **إحدى حججنا القوادح** في البديهيات كما سيأتي. وقد يجاب بأن تحقق التعارض إنما يلزم إذ سلم دليل الخصم المستدل عن المنع الذي سنذكره في الجواب عنه.

[٢٢٤] الوجه **الثاني** من تلك الوجوه الأربعة **أنه** أي قولنا: الشيء إما أن يكون أو لا يكون **يقتضي تميز المعدوم عن الموجود** إذ لولا تميّزه عنه لما أمكن الحكم بالانفصال بينهما، **ولو كان** المعدوم **متميزاً لكان له حقيقة** وماهية بها يمتاز عن الموجود، **و** كان **للعقل سلبها** أي سلب تلك الحقيقة ورفعها فإن كل ما له حقيقة يشير العقل إليها يمكنه رفعها وإلا لم يكن لذلك الشيء مقابل؛ فلو لم يكن للعقل رفع حقيقة العدم لم يكن لها مقابل هو الوجود، وهذا معنى قوله: **وإلا** أي لم يكن للعقل سلبها **انتفى الوجود**، وإذا كان للعقل **وسلبها**

yokluğun hakikatine göreli (muzâf) olduğu için *özel yokluk olduğundan o,* mutlak *yokluğun hem bir bölümüdür* -ki bu, özel yokluktur- *hem de bölüşenidir* çünkü onun mukabili olan şey onu kaldırmıştır. *Bu ise bir çelişkidir.* Çünkü şeyin bölümü, ondan daha özeldir, oysa şeyin bölüşeni, ondan farklıdır. Dolayısıyla bu ikisinin tek bir şey hakkında doğru olması imkânsızdır.

[225] Söz konusu dört yönden *üçüncü* yön: Bizim "Şey ya vardır ya yoktur" sözümüzde sübût ve yokluk arasında terdîd vardır. Biz deriz ki: Bu sözümüzde *terdîd edilen şudur: Şeyin sübûtu ve yokluğu ya kendindedir* ve bu takdirde *"karalık ya mevcuttur ya da* mevcut *değildir" sözümüz gibi* olur *ya da başkası içindir* ve bu takdirde *"cisim, ya karadır ya da değildir" sözümüz gibi* olur. Burada bu iki anlamdan başka bir anlam tasavvur edilemez. *Oysa her iki anlam da yanlıştır. Birincinin* -ki bu, "karalık, ya mevcuttur ya da değildir" sözümüz gibi terdîdin, şeyin kendinde varlığı ve yokluğu arasında oluşunun yanlış olmasıdır- *nedeni şudur: Çünkü iki tarafından hiçbiri düşünülmemektedir* yani ikisinden herhangi birinden doğru bir anlam tasavvur edilmemektedir.

[226] *Sübût tarafının* -ki bu, "karalık, mevcuttur" sözümüzdür- *düşünülmemesinin nedeni şudur: Şeyin varlığı ya kendisidir ve bu durumda onun kendisine yüklenmesi herhangi bir anlam ifade etmez* aksine bu takdirde "karalık, mevcuttur" sözümüz, herhangi bir anlamdan yoksun olacaktır. *Buna örnek, "karalık, karalıktır ve mevcut, mevcuttur" sözümüzdür.* Fakat farklılık açıktır. O halde şeyin varlığının, kendisi olması yanlıştır. Şöyle denilebilir: Biz, farklılığın olmadığını söylüyoruz. Bu durumda eğer farklılığın bedîhî olduğunu iddia edersen kendi matlûbunu nakzetmiş olursun. *Ya da şeyin varlığı, kendisinden başkadır.* Bu da iki yönden bâtıldır.

[227] Îcî, bu iki yönden ilkine şu sözüyle işaret etmiştir: *O* şey, mesela karalık, varlıktan başka olduğu takdirde *kendinde ma'dûmdur. Aksi halde* yani o takdire göre kendinde ma'dûm olmadığı bilakis mevcut olduğu takdirde *söz* o varlığa *döner.* Bu durumda da şöyle denir: O, ya şeyin kendisidir -ki, bu zikredilen gerekçeden dolayı yanlıştır- ya da başkasıdır. O halde şey, kendinde ma'dûmdur. Çünkü mevcut olsaydı, söz, üçüncü varlığa dönerdi. Dolayısıyla ya iddia sâbit olacaktır ya da varlıklar sonsuza dek gidecektir. Teselsül ise bâtıldır. O halde iddia sâbit olmuştur.

عدمٌ خاص لكونه مضافاً إلى حقيقة العدم فقسمٌ من العدم المطلق وهو هذا لعدم الخاص قسيم له لأنه رفعه الذي يقابله هذا خلف لأن قسم الشيء أخصّ منه، وقسيمه مُباينٌ له فيستحيل صدقهما على شيءٍ واحد.

[٢٢٥] الوجه الثالث من تلك الأربعة أن قولنا: الشيء إما أن يكون أو لا يكون، فيه ترديدٌ بين الثبوت والعدم فنقول: المردّد فيه في قولنا هذا ثبوت الشيء وعدمه؛ إما في نفسه فيكون كقولنا: السواد إما موجود أو لا أي ليس بموجود، وإما لغيره فيكون كقولنا: الجسم إما أسود أو لا، ولا يتصور ههنا معنى سوى هذين المعنيين وكلاهما باطل؛ فالأول وهو أن يكون الترديد بين وجود الشيء وعدمه في نفسه كما في قولنا: السواد إما موجود أو لا، باطل لأنه لا يعقل شيء من طرفيه أي لا يتصور من شيء منهما معنى صحيح.

[٢٢٦] أما الثبوت وهو قولنا: السواد موجود فلأن وجود الشيء إما نفسه فلا يفيد حمله عليه، بل يكون حينئذٍ قولنا: السواد موجودٌ عارياً عن الفائدة كقولك: السواد سواد، والموجود موجود، لكن التفاوت ظاهر فبطل كون وجود الشيء نفسه. وقد يقال: نحن نلتزم عدم التفاوت، فإن ادّعيت حكم البديهة بالتفاوت فقد ناقضت مطلوبك، وأما غيره وهذا أيضاً باطلٌ لوجهين.

[٢٢٧] أشار إلى أولهما بقوله: فهو أي ذلك الشيء كالسواد مثلاً في نفسه معدوم على تقدير مغايرة الوجود إياه، وإلا أي وإن لم يكن معدوماً في نفسه على ذلك التقدير بل كان موجوداً عاد الكلام إلى ذلك الوجود فيقال: هو إما أن يكون نفس الشيء، وهو باطلٌ لما مرّ أو غيره فالشيء معدومٌ في نفسه؛ إذ لو كان موجوداً عاد الكلام إلى الوجود الثالث؛ فإما أن يُثبت المدّعي أو تتسلسل الوجودات إلى غير النهاية والتسلسل باطل فتعيّن المدعى.

[228] Yine eğer şey o takdire göre kendinde ma‘dûm olmasaydı o şey *iki kez var olurdu* ve iki varlıkla mevcut olurdu. *Bu ise çelişkidir.* Öyleyse şeyin kendinde ma‘dûm olduğu ortaya çıkmaktadır. *Varlık, mevcuttur, aksi halde* yani varlık mevcut olmazsa, ma‘dûm olması durumunda *iki çelişik bir araya gelecektir veya* ne mevcut ne de ma‘dûm olması durumunda mevcut ile ma‘dûm arasında *vasıta olacaktır. Bu iki* çelişiğin bir araya gelmesi ve vasıtanın var olmasında *ise matlûp bulunmaktadır.* Bu matlûp da "karalık, ya mevcuttur ya da ma‘dûmdur" sözümüzün yanlışlığıdır. Çünkü birinci durumda bu ayrık şartlı önermede tarafların bir arada gerçekleşmesinin meni iptal olmakta, ikinci durumda ise önermede iki tarafın da aynı anda kalkmasının meni iptal olmaktadır. Karalığın kendinde ma‘dûm oluşu ve varlığın mevcut oluşu şeklinde zikredilenlerden, varlıktan ibaret olan *mevcudun,* sözgelimi "karalık mevcuttur" sözümüz doğru olduğu takdirde karalıktan ibaret olan *ma‘dûmla kâim olması gerekmektedir. Bu durumda da onun benzerinin, hareket ve renklerde de mümkün olması gerekir.* Şöyle denilmek suretiyle: Bunlar, duyunun tanıklığıyla mevcut olan ve ma‘dûmlarla kâim olan şeylerdir. *Böylece de maksat gerçekleşmektedir* ki, bu, bedîhîlik hükmünün yanlışlığıdır. Çünkü bedîhîlik, söz konusu hareket ve renklerin ancak mevcut şeylerle kâim olabileceğine hükmetmektedir.

[229] Îcî ikincisine de şu sözüyle işaret etti: *Yine* başkalık kabul edildiğinde varlığın karalığa yüklenmesi, *iki şeyin* yani karalık ve varlığın *bir şey olduğuna hükmetmektir. Oysa bu, yanlıştır. Şöyle denilemez:* "'Karalık, mevcuttur' sözümüzden kastedilen anlam, karalığın varlığın ta kendisi olduğu değildir ki zikrettiğiniz sonuç gerekli olsun, aksine *kastedilen, karalığın, varlıkla nitelendiğidir.* Bunda ise herhangi bir sorun yoktur." *Çünkü biz, sözü,* varlıkla *nitelenmeye taşırız.* Kuşkusuz varlıkla nitelenme mefhumu, ya karalığın kendisidir ve bu durumda yükleme herhangi bir anlam ifade etmez. Biz bunu iptal etmiştik. Ya da varlıkla nitelenme mefhumu, karalıktan başkadır. Bu durumda "karalık, varlıkla nitelenmektedir" sözümüz, iki şeyin bir şey olduğuna hükmetmedir. Ancak bununla "karalık, varlıkla nitelenmekle nitelenmektedir" anlamı kastedilebilir. Bu takdirde de taksim ikinci nitelenmeye döner *ve teselsül ortaya çıkar.* Teselsül ise geçersizdir. O halde nitelenme aradan çıkarılması ve iki şeyin bir olduğuna hükmedilmesi gerekir.

[230] *Eğer "Teselsül, zihnî şeylerde imkânsız değildir,* çünkü burhân, teselsülün harîcî şeylerde geçersiz olduğunu ortaya koymuştur. Oysa nitelenme, itibârî

[٢٢٨] **و** أيضاً لو لم يكن الشيء معدوماً في نفسه على ذلك التقدير **لوجد** ذلك الشيء **مرتين** وكان موجوداً بوجودين **هذا خلف** فإذن ثبت أن الشيء معدومٌ في نفسه، **والوجود موجود وإلا** أي إن لم يكن الوجود موجوداً **اجتمع النقيضان** على تقدير كونه معدوماً، **أو وُجد الواسطة** بين الموجود والمعدوم إذ لم يكن موجوداً ولا معدوماً، **وفيهما** أي في اجتماع النقيضين ووجود الواسطة **المطلوب** وهو بطلان قولنا: السواد إما موجود أو معدوم؛ إذ على الأول يبطل منع الجمع في هذه المنفصلة، وعلى الثاني يبطل منع الخلو فيها **فيلزم** مما ذكر من كون السواد معدوماً في نفسه، وكون الوجود موجوداً **قيام الموجود** الذي هو الوجود **بالمعدوم** الذي هو السواد مثلاً على تقدير صحة قولنا: السواد موجود؛ **فيلزم جواز مثله في الحركات والألوان** بأن يقال: هذه أمورٌ موجودةٌ بشهادة الحس وقائمةٌ بالمعدومات **ويحصل المراد** وهو بطلان حكم البداهة لأنها تحكم بأن هذه الحركات والألوان لا يجوز قيامها إلا بأمور موجودة.

[٢٢٩] وأشار إلى ثانيهما بقوله: **وأيضاً فإنه** أي حمل الوجود على السواد على تقدير المغايرة، **حكم بوحدة الاثنين** وهما السواد والوجود **وأنه باطل**. **لا يقال:** ليس المراد بقولنا: السواد موجود هو أن السواد عين الوجود حتى يلزم ما ذكرتم بل **المراد أن السواد موصوفٌ بالوجود،** ولا إشكال فيه **لأنّا ننقل الكلام إلى الموصوفية** بالوجود فإن مفهوم الموصوفية بالوجود إما نفس السواد فلا يفيد الحمل وقد أبطلناه، وإما غيره فيكون قولنا: السواد موصوفٌ بالوجود حكماً بوحدة الاثنين إلا أن يراد به أن السواد موصوفٌ بموصوفية الوجود، وحينئذٍ يعود التقسيم إلى الموصوفية الثانية **ويلزم التسلسل** وهو باطل فوجب رفع الموصوفية عن البين ويلزم الحكم بوحدة الاثنين.

[٢٣٠] **فإن قيل: لا يمتنع التسلسل في الأمور الذهنية** لأن البرهان إنما قام على بطلانه في الأمور الخارجية والموصوفية من المفهومات الاعتبارية

zihnî mefhumlardandır" *denirse biz şöyle deriz: Nitelenme, nitelenen ile nitelik arasında bir nispettir ve bu nedenle o ikisiyle kâimdir, ikisinden başkasıyla değil -ki bu başkası, zihindir-.* Çünkü nispetin müntesiplerden başkasıyla kâim olması imkânsızdır. Nispet, zihinle kâim olmadığına göre zihnî bir durum değil, haricî bir durumdur. Şöyle denilebilir: Nispetin zihnî olmasının anlamı, onun dışta mevcut olmaması, aksine zihinde mevcut olup müntesiplerle kâim olmasıdır. *Bununla birlikte zihnin* "karalık, dışta varlıkla nitelenir" *hükmü ya dışa mutâbıktır* ki bu takdirde orada hâricî bir nitelenme olacaktır *ve* zikrettiğimiz *ilzam tekrar geçerli olur ya da* dışa mutâbık *değildir ve bu takdirde* yanlış bir hüküm olduğu için *dikkate alınmaz.* Buna şöyle cevap verilebilir: Zihnin hükmünün doğru olabilmesi için dışa değil nefs-i emre mutâbık olması gerekir, çünkü dış, nefs-i emrden daha özeldir. Yine "bu şey, dışta şununla nitelenmektedir" hükmü doğru olduğunda bundan nitelenmenin dışta var olması gerekmez. Zira dış hakkındaki "nitelenmenin kendisine zarf olması" sözümüz ile "nitelenmenin varlığına zarf olması" sözümüz arasında açık bir fark vardır.

[231] *Nefyin* -ki bu, "karalık, mevcut değildir" sözümüzdür- *sebebi ise şudur: Onun varlığı ya kendisidir ya da kendisinden başkadır. Kendisi olması halinde varlığın ondan nefyedilmesi çelişkidir.* Diğer deyişle bu takdirde varlığın karalıktan olumsuzlanması bir çelişkidir. Çünkü bu, şeyin kendisinden olumsuzlanmasıdır. *Varlığın başkası olması ise* iki nedenden ötürü yanlıştır. Birincisi Îcî'nin şu sözüdür: *Bu durumda varlığın ondan nefyi, onun tasavvuruna dayanır.* Yani varlığın karalıktan olumsuzlanması, hakkında bu olumsuzlama hükmü verilen karalığın tasavvuruna dayalıdır. *Bu* karalık tasavvuru *ise onun* sözü edilen dört yönden birincisinde öğrendiğin sebepten dolayı *ayrışmasını ve sübûtunu gerektirir.* Bu durumda varlığın karalık için husulü, varlığın karalıktan nefyinde şart olmaktadır ki bu, imkânsızdır. *Oysa* karalığın sübûtu *zihinde değildir* ki "bu sübût, hâricî sübûtun ondan nefyi için şarttır ve bunda bir mahzur yoktur" denilsin.

[232] *Bunun gerekçesi daha önce geçmişti.* Şöyle ki: Söz, hâricî ve zihnî sübûttan daha genel olan sübûtun mukabili mutlak nefiy hakkındadır. Eğer karalık zihinde sâbit olsaydı, sübûtun ondan mutlak olarak nefyedilmesi mümkün olmazdı. Bunun cevabı şudur: Karalığın zihinde sübûtu, mutlak sübûtun ondan nefyolması için değil, mutlak sübûtun ondan nefyine hükmedilmesi için şarttır. Oysa biz, zihinde sâbit olan karalığın mutlak olarak ma'dûm olduğuna hükmetmedik, aksine bu hükmü zihinde sâbit olan karalık ile genel olarak mevcut olan karalık arasında terdîd ettik. O halde kesinlikle mahzur yoktur. "Tasavvurunda", "ayrışmasında" ve "sübûtunda" kelimelerindeki zamirlerin, varlığın

الذهنية **قلنا: الموصوفية نسبة بين الموصوف والصفة فتقوم بهما لا بغيرهما وهو الذهن** لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين، وإذا لم تقم بالذهن لم تكن أمراً ذهنياً بل خارجياً، وقد يقال: معنى كونها ذهنية أنها ليست موجوداً خارجياً بل توجد في الذهن قائمةً بالمنتسبين. **مع أن حكم الذهن** بأن السواد موصوفٌ بالوجود في الخارج؛ **إما مطابقٌ للخارج** فيكون هناك موصوفية خارجية **ويعود الإلزام** الذي ذكرناه، **أو لا** يكون مطابقاً له **فلا عبرة به** لكونه حكماً باطلاً. وقد يجاب بأن حكم الذهن يجب أن يكون مطابقاً لنفس الأمر حتى يكون صادقاً لا للخارج فإنه أخصّ منها، وأيضاً إذا صدق أن هذا موصوفٌ بكذا في الخارج لم يلزم وجود الموصوفية في الخارج للفرق الظاهر بين أن يكون قولنا: في الخارج ظرفاً لنفس الموصوفية، وبين أن يكون ظرفاً لوجودها.

[٢٣١] **وأما النفي** وهو قولنا: السواد ليس بموجود **فلأن وجوده إما نفسه فنفيه عنه** أي سلب الوجود عن السواد حينئذٍ **تناقض** لأنه سلب الشيء عن نفسه **أو غيره** وهو باطلٌ لوجهين؛ الأول قوله: **فيتوقف نفيه عنه على تصوره** أي يتوقف نفي الوجود عن السواد على تصور السواد المحكوم عليه بذلك النفي، **وهو** أي تصور السواد **يستدعي تميّزه وثبوته** لما عرفت في الوجه الأول من الوجوه الأربعة فيكون حصول الوجود للسواد شرطاً في نفي الوجود عنه وهو محال، **وليس** ثبوت السواد **في الذهن** حتى يقال: هذا الثبوت شرطٌ لنفي الثبوت الخارجي عنه، ولا محذور فيه.

[٢٣٢] **لما مرّ** من أن الكلام في النفي المطلق المقابل للثبوت الذي هو أعمّ من الخارجي والذهني؛ فلو كان السواد ثابتاً في الذهن لم يصح نفي الثبوت عنه مطلقاً. وجوابه أن ثبوت السواد في الذهن شرطٌ للحكم بانتفاء الثبوت المطلق عنه لا لانتفائه عنه، ولم نحكم على السواد الثابت في الذهن أنه معدومٌ مطلقاً بل رددناه بينه وبين الموجود في الجملة فلا محذور أصلاً. وقد يتوهم أن الضمائر في تصوره وتميّزه وثبوته راجعة إلى نفي الوجود عن

karalıktan nefyine raci olduğu vehmedilebilir. Bu nefyin tasavvuru ise ma'dûmun tasavvurudur ve bu takdirde onun ayrışması ve sübûtu gerekir. Oysa bu vehmin yanlışlığı açığa çıkmıştır. Bizim zikrettiğimiz anlam, [Fahreddin Râzî'ye ait] *Muhassal*'da zikredilmektedir.

[233] Söz konusu iki yönden ikincisi Îcî'nin şu sözüdür: *Yine* varlığın karalıktan nefyi ve karalığın mahiyetinden olumsuzlanması, *mahiyetin varlıktan yoksun olmasını gerektirir ki biz bunu* "ma'dûm şey değildir" meselesinde *iptal edeceğiz.* Çünkü orada mahiyetin varlıktan ayrı kalmasının imkânsız olduğu ve dolayısıyla mahiyetin yokluğuna hükmetmenin imkânsızlığı delillendirilecektir. Bu bazen şöyle cevaplanır: Mahiyetin varlıktan yoksun kalmaması, onun varlık ile yokluk arasında terdîdine aykırı değildir. [Fahreddin Râzî] *Muhassal*'da şöyle demiştir: "Ortaya çıkmaktadır ki, 'karalık vardır' ve 'karalık yoktur' sözümüzün belirgin bir anlamı yoktur. Dolayısıyla bu ikisi arasında terdîdin de belirgin bir anlamı yoktur. O halde bu tasdikin bedîhî olması bir yana bunu tasdik etmek bile imkânsızdır".

[234] *İkincisi* -ki bu, "bir şey ya vardır ya yoktur" sözümüzdeki terdîdin "cisim ya karadır ya da değildir" sözümüzde olduğu gibi şeyin başkası için sübûtu ile ondan olumsuzlaması arasında oluşudur- *yanlıştır. Çünkü bu sözdeki olumlu parça,* anlamı doğru olacak bir şekilde *düşünülememektedir. Zira bu, iki şeyin bir şey olduğuna hükmetmedir.* Bu ise doğruluğu kesinlikle tasavvur edilemeyecek şeylerdendir. Çünkü şu anda bahsettiğimiz şeyde olduğu gibi yüklem konudan başka olduğunda anlam, konu yüklemle nitelenmektedir şeklinde olmalıdır.

[235] Bu durumda yüklem ile konu arasında nitelenme olduğu düşünülmektedir. Oysa nitelenmenin doğru olacak şekilde düşünülmesi mümkün değildir. *Çünkü nitelenme, ademî değildir, zira o, nitelenmemenin çelişiğidir.* "Zira o" ifadesindeki zamirin eril oluşunun nedeni, haberin dikkate alınmasıdır.[20] *Oysa o* nitelenmeme *ma'dûm hakkında doğru olduğundan ademîdir.* Çünkü ma'dûmlar, renkler ve hareketlerle nitelenmez. *Kuşkusuz nitelenme, sübûtîdir, aksi halde iki çelişik* yani nitelenme ve nitelenmeme *aynı anda ortadan kalkar,* çünkü hiçbirinin de sübûtu yoktur. *Nitelenme, vücûdî değildir, aksi halde* nitelenme vücûdî olması durumunda *ya o* nitelenen ve nitelik *ikilisinin ta kendisidir ve dolayısıyla bunlar olmaksızın düşünülemez.* Bu açıkça yanlıştır. Nitelenme, nitelenen ve niteliğin bir parçası olduğunda da durum aynıdır. *Ya da nitelenme, o ikisinden başkadır.* Îcî bununla nitelenen ve niteliğin dışında olup onlarla kâim olanı kastetmektedir. Bu takdirde de *o ikisi,* kendileriyle kâim olan *o nitelenmeyle niteleneceklerdir.*

السواد، وتصور هذا النفي هو تصور المعدوم فيلزم تميزه وثبوته، وقد تبيّن بطلانه وما ذكرناه هو المذكور في المحصل.

[٢٣٣] والوجه الثاني من ذينك الوجهين قوله: **وأيضاً فإنه** أي نفي الوجود عن السواد وسلبه عن ماهيته **يقتضي خلو الماهية عن الوجود، وسنبطله** في مسألة أن المعدوم ليس بشيء إذ يستدل هناك على امتناع خلو الماهية عن الوجود فيستحيل الحكم عليها بالعدم. وقد يجاب بأن عدم خلوها عن الوجود لا ينافي الترديد بينه وبين العدم. قال في المحصل: فقد ظهر أنه ليس لقولنا: السواد موجود والسواد معدوم معنىً محصل فلا يكون أيضاً للترديد بينهما مفهومٌ محصل فامتنع التصديق به فضلاً عن أن يكون ذلك التصديق بديهياً.

[٢٣٤] **والثاني** وهو أن يكون الترديد في قولنا: الشيء إما أن يكون أو لا يكون بين ثبوت الشيء لغيره وسلبه عنه كما في قولنا: الجسم إما أسود أو لا، **باطلٌ** أيضاً **لأن الجزء الثبوتي منه لا يعقل** على وجهٍ يكون معناه صحيحاً **لأنه حكم بوحدة الاثنين** وذلك مما لا يتصور صحته قطعاً، ولأن المحمول إذا كان مغايراً للموضوع كما فيما نحن بصدده وجب أن يكون المعنى أن الموضوع موصوفٌ بالمحمول.

[٢٣٥] فقد اعتبر بينهما موصوفية، ولا يمكن اعتبارها على وجهٍ يصح **لأن الموصوفية ليست عدمية لأنه نقيض اللاموصوفية** وتذكير الضمير للنظر إلى الخبر، **وهي** أي اللاموصوفية **عدمية لصدقها على المعدوم** فإن المعدومات لا تتصف بالألوان والحركات **فالموصوفية ثبوتية وإلا ارتفع النقيضان** أعني الموصوفية واللاموصوفية؛ إذ لا ثبوت لشيءٍ منهما **ولا وجودية، وإلا** أي وإن كانت الموصوفية وجودية **فإما نفسهما** أي نفس الموصوف والصفة **فلا يعقلان دونها** وهو ظاهر البطلان، وكذا الحال إذا كانت الموصوفية جزءاً لهما **أو غيرهما** يعني به ما كان خارجاً عنهما قائماً بهما **فلهما** حينئذٍ **موصوفية بها** أي بتلك الموصوفية القائمة بهما.

[236] Bu durumda sözü, ikinci nitelenmeye taşırız. Çünkü o da vücûdî olup iki tarafıyla kâim olmaktadır ve dolayısıyla orada üçüncü bir nitelenme vardır. *Böylece* nitelenmeler sonsuza dek *teselsül eder.* Bu ise bâtıldır. Nitelenme ademî ve vücûdî olmadığına göre onun konu ile yüklem arasında doğru bir şekilde düşünülmesi mümkün değildir. O takdirde "şey ya vardır ya yoktur" sözümüzdeki olumlu parçanın doğru bir anlamı olmayacaktır ve dolayısıyla kesinlikle yanlıştır. *Öyleyse* bu sözün *doğru* kısmı, *daima olumsuzlamadır. Oysa siz bunu* yani doğruluğun olumsuz parçada olduğunu *kabul etmiyorsunuz.*

[237] Bedîhîlerin en açığının kesin olmadığını gösteren dört yönden *dördüncü* yön *şöyle* denilmesi*dir:* Hal adı verilen *vasıta, ilerde* ikinci mevkıfte *gelecek gerekçeden dolayı o ikisi* yani mevcut ile ma'dûm arasında *sâbittir. Sözleriyle delil getirilebilecek derecede çok sayıda bir grup düşünür hali kabul etmiştir.* Düşünürlerin çoğunluğu ise hali reddederek bedâhetin, mevcut ve ma'dûmla sınırlanmaya tanıklık ettiğini iddia etmiştir. *O halde bu iki gruptan biri, bedîhî ile bedîhî olmayanı karıştırmıştır.* Çünkü mevcut ve ma'dûmla sınırlanma, şayet bedîhî ise birinci grup bedîhîyi başkasıyla karıştırmıştır. Aksi halde çoğunluk, bedîhî olmayanı bedîhiyle karıştırmıştır. *Öyleyse* bu önermede karışıklık çıkması mümkün olduğundan *ona güvenilmez* hatta karıştırılması mümkün olduğundan hiçbir bedîhîye güvenilmez. Sözü edilen dört yönle sâbit oldu ki, "şey, ya vardır ya da yoktur" sözümüz kesin değildir. Dolayısıyla onun dışındakiler de kesin olamaz ki amacımız da budur.

[238] Birazdan dördüncü yönün cevabını öğreneceksin. Bundan dolayı Îcî onu terk etti ve üç yönün cevabına işaret ederek şöyle dedi: *Cevap şudur: Tasavvur edilen şey, ma'dûmun mefhumudur.* Çünkü ma'dûm orada yüklem olmakta ve onunla mefhumu kastedilmektedir. *Ma'dûmun mefhumu ise* takyîdî mürekkep şeklindeki *yokluğun kendisine sâbit olduğu zât* sözümüzün[21] mefhumudur. *Yoksa* ma'dûmun mefhumu, *orada bir zât vardır da nefsü'l-emirde bu zâta yokluk sâbit olmuştur demek değildir.* Aksi halde ma'dûmun mefhumu, nefsü'l-emirde yoklukla nitelenen bir zâtın orada gerçekleşmesini gerektirir ki bu, yanlıştır. *Ma'dûmun mefhumu,* tasavvur edildiği ve kendisi ile mevcut arasında ayrılık gözeterek hakkında hüküm verildiği için *ayrışmıştır ve* ayrıştığı için de *sâbittir.*

[٢٣٦] فننقل الكلام إلى الموصوفية الثانية فإنها تكون أيضاً وجودية قائمة بطرفيها فهناك موصوفية ثالثة **فتتسلسل** الموصوفيات إلى ما لا يتناهى وهو باطل، وإذا لم تكن الموصوفية عدمية ولا وجودية فلا يمكن اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتباراً صحيحاً فلا يكون حينئذٍ للجزء الثبوتي من قولنا: الشيء إما أن يكون أو لا يكون، معنى صحيح فهو باطلٌ قطعاً **فإذن الحق** منه هو **السلب أبداً وأنتم لا تقولون به** أي بتعيّن الحقيّة في الجزء السلبي.

[٢٣٧] الوجه **الرابع** من الوجوه الأربعة الدالّة على أن أجلى البديهيات ليس بيقيني أن يقال: **الواسطة** المسماة بالحال **ثابتة بينهما** أي بين الموجود والمعدوم **لما سيأتي** بيانه في الموقف الثاني، **وإذ أثبتها قومٌ بلغوا في الكثرة إلى حدٍّ تقوم الحجة بقولهم،** ونفاها الأكثرون وادّعوا أن البديهة شاهدة بالانحصار في الموجود والمعدوم؛ **فأحد الفريقين اشتبه عليه البديهي وغيره** فإن الانحصار فيهما إن كان بديهياً فقد اشتبه على الفرقة الأولى البديهي بغيره وإلا فقد اشتبه على الأكثرين ما ليس بديهياً بالبديهي، وحيث جاز الاشتباه فيه **فلا ثقة به** بل ولا ثقة بشيءٍ من البديهيات لجواز كونه من المشتبهات. فثبت بهذه الوجوه الأربعة أن قولنا: الشيء إما أن يكون أو لا يكون، ليس بيقيني فلا يكون غيره أيضاً يقينيّاً وهو المطلوب.

[٢٣٨] وستعرف جواب الوجه الرابع عن قريب فلذلك تركه وأشار إلى أجوبة الوجوه الثلاثة فقال: **والجواب أن المتصور مفهوم المعدوم** وذلك لأن المعدوم وقع هناك محمولاً فيراد به مفهومه، **وهو** أي مفهوم المعدوم مفهوم قولنا: **ذات ما ثبت له العدم؛** على أنه تركيبٌ تقييدي **لا** أي ليس مفهوم المعدوم **أن ثمة ذاتاً ثبت له العدم في نفس الأمر** وإلا اقتضى مفهوم المعدوم تحقق ذات في نفس الأمر متصفة بالعدم فيها وأنه باطل، **وهو** أي مفهوم المعدوم هو **المتميز** لكونه متصوراً ولكونه محكوماً عليه بالانفصال بينه وبين الموجود **و** هو **الثابت** لكونه متميزاً.

[239] Îcî'nin bu söyledikleri, ilk iki yönün cevabıdır. Bu cevabın açıklaması şöyledir: Eğer birinci yönde "Bedîhîlerin en açığı, ma'dûmun tasavvuruna dayanır" sözünüzle bedîhîlerin en açığının, ma'dûmun zâtının tasavvuruna dayandığını kastediyorsanız bu men edilir; yok eğer bu sözle onun, ma'dûmun mefhumunun tasavvuruna dayandığını kastediyorsanız bu kabul edilir. Bu takdirde ma'dûmun mefhumunun zihinde ayrışmış ve sâbit olması gerekir ve bunda da herhangi bir imkânsızlık yoktur. İmkansız olan, mutlak ma'dûm mefhumunun doğru olarak yüklendiği şeyin herhangi bir şekilde sâbit olmasıdır.

[240] Eğer ikinci yönde "Bedîhîlerin en açığı, ma'dûmun mevcuttan ayrışmasını gerektirir" sözünüzle mutlak ma'dûmun zâtının bir şekilde sâbit olması gerekecek tarzda ayrışmasını gerektirdiğini kastediyorsanız bunu men ederiz; yok eğer bununla -ifadenizden açığa çıktığı üzere- bedîhîlerin en açığının, mutlak ma'dûmun mefhumunun ayrışmasını gerektirdiğini kastediyorsanız bunu kabul ederiz. Bu durumda mutlak ma'dûmun mefhumunun bir hakikati vardır ve akıl bu hakikati olumsuzlayabilir. Dolayısıyla orada özel bir yokluk vardır ve bu yokluk, mutlak ma'dûm mefhumuna ilişmiştir.

[241] Ancak bunda bir şeyin bölümünün onun bölüşeni (kasîm) olma durumu söz konusu değildir. Böyle bir durum ancak yokluğun hakikati kaldırıldığı zaman gerekir ki bunda da bir imkânsızlık yoktur. Çünkü mutlak yokluğun yokluğu, mutlak yokluğu kaldırması bakımından, onun bölüşeni iken özel bir yokluk olması bakımından onun bir bölümüdür. Mevcudun karalığa *yüklenmesi,* ancak *mefhumda farklılık ve hüviyette birlik nedeniyle* mümkün olmaktadır. Kuşkusuz karalığın mefhumu, mevcudun mefhumundan farklıdır. Hüviyette birlik ise karalık ve mevcudun doğru olarak yüklenebilecekleri bir zâtta birliğidir. Dolayısıyla burada ne "karalık, karalıktır" sözümüzde olduğu gibi bir anlamsızlık ne de iki şeyin bir şey olması gerekli olur. Bu, üçüncü yönün birinci terdîdindeki sübût tarafı olan birinci şıktaki ikinci delilin yani "yine o, iki şeyin bir olduğuna hükmetmektir" sözünün cevabıdır.

[242] Îcî, ilerde gelecek olan "mahiyet kendiliğinde ne mevcuttur ne de ma'dûmdur" ve "varlığın ma'dûm olması, iki zıddın bir araya gelmesini gerektirmez" açıklamalarına güvenerek birinci delilin yani "o kendinde ma'dûmdur…" sözünün cevabını terk etmiştir. Bu terdîdin nefy tarafında da iki delil zikredilmişti. Orada sana anlattıklarımızdan ve dört yönden ilk ikisine verilen cevapta söylenenlerden söz konusu iki delilden ilkinin cevabı bilinmiştir.

[٢٣٩] وهذا الذي ذكره جوابٌ عن الوجهين الأولين، وتوضيحه أن يقال: إن أردتم بما ذكرتم في الوجه الأول من أن أجلى البديهيات يتوقف على تصور المعدوم أنه يتوقف على تصور ذات المعدوم فهو ممنوع، وإن أردتم به توقفه على تصور مفهوم المعدوم فهو مسلم، ويلزم حينئذٍ أن يكون مفهوم المعدوم متميزاً وثابتاً في الذهن ولا استحالة فيه؛ إنما المستحيل أن يكون ما صدق عليه مفهوم المعدوم المطلق ثابتاً بوجه.

[٢٤٠] وإن أردتم بما ذكرتم في الوجه الثاني من أن أجلى البديهيات يقتضي تميز المعدوم عن الموجود أنه يقتضي تميز ذات المعدوم المطلق حتى يلزم أن يكون ذاته ثابتاً بوجهٍ ما منعناه، وإن أردتم به أنه يقتضي تميز مفهوم المعدوم المطلق كما هو الظاهر من عبارتكم سلّمناه فيكون لمفهومه حقيقة وللعقل سلبها فهناك عدمٌ خاص قد عرض لمفهوم المعدوم مطلقاً.

[٢٤١] وليس في ذلك كون قسم من الشيء قسيماً له، وإنما يلزم هذا في رفع حقيقة العدم ولا استحالة فيه أيضاً إذ يكون عدم العدم المطلق من حيث أنه رفع للعدم المطلق قسيماً له، ومن حيث أنه عدم خاص قسيماً منه، **والحمل** أي حمل الموجود على السواد إنما صح **للتغاير مفهوماً** فإن مفهوم السواد مغاير لمفهوم الموجود، **والاتحاد هوية** أي ذاتاً صدقاً عليه فلا يلزم ههنا عدم الإفادة كما في قولنا: السواد سواد، ولا الحكم بوحدة الاثنين. فهذا جوابٌ عن الدليل الثاني في الشق الأول الذي هو طرف الثبوت من الترديد الأول من الوجه الثالث أعني قوله: وأيضاً فإنه حكم بوحدة الاثنين.

[٢٤٢] وترك جواب الدليل الأول في هذا الشق أعني قوله: فهو في نفسه معدومٌ، اعتماداً على ما سيجيء من أن الماهية في حد ذاتها ليست موجودة ولا معدومة، وأنه ليس يلزم من كون الوجود معدوماً اجتماع النقيضين، وقد ذكر في طرف النفي من هذا الترديد أيضاً دليلين قد علم جواب أولهما مما قرّرناه لك هناك، ومما مرّ في جواب الأولين من الأربعة.

İkincinin cevabı ise daha önce yaptığımız “mahiyetin varlıktan yoksun kalmaması, onun varlık ile yokluk arasında terdîdine aykırı düşmez” açıklamasından bilinmiştir.

[243] Bu, yani “yüklenme, mefhum farklılığı nedeniyledir” sözü ise üçüncü yönün ikinci terdîdine ait birinci şıktaki ilk delilin cevabıdır. Nitekim *nitelenme* sözü yine bu şıktaki ikinci delilin cevabıdır ve sonuçta söylenen şudur: Nitelenme *ve benzeri itibârî durumların* -imkân, hudûs ve kıdem gibi- *dışta varlığı olmadığı gibi bunların çelişiklerinin de dışta varlığı yoktur. Buna örnek, imkânsızlık* ve imkânsız-olmamak*tır.* Çünkü imkânsızlık ve imkânsız-olmamanın hiç şüphesiz dış varlığı yoktur. İki çelişiğin kalkması ise dış varlık bakımından imkânsız değildir. İmkansız olan, bunların doğrulukta kalkmasıdır. Çünkü iki çelişiğin çelişmesi, dıştaki varlık bakımından değil doğruluk bakımındandır. İlerde anlatılan bahislerde *sana daha fazla tahkîk verilecektir ve sen,* sana verilen *o tahkîk sayesinde,* özetle cevapladığımız ve cevabını terk ettiğimiz meselelerde *ayrıntılı cevaba ulaşacaksın.*

[244] Yalnızca bedîhîleri eleştirenlerin *İkinci* şüphesi *şudur: Biz* âdeten gerçekleşen *âdetsel bilgileri, tıpkı* bedîhîlerden ibaret olan *evvelî bilgileri kesinlediğimiz gibi kesinliyoruz; kesinleme* ve aklın itminanı *söz konusu olduğunda bu ikisi arasında hiçbir fark yoktur.* Oysa âdetsel bilgilere güvenilmez. O halde bedîhîler de böyledir. Kesinlenen *âdetsellerden biri, şudur:* Şu anda ihtiyar biçiminde gördüğümüz *bu yaşlı adam bir baba ve ana olmaksızın bir anda* bu biçimde *doğmamıştır, aksine* bir baba ve anadan *derece derece* doğmuştur. *Buna göre önce yeni doğmuş bir bebekti, sonra çocuk, sonra serpilmiş bir delikanlı oldu ve* gençlik ve olgunluktan sonra *yaşlandı.*

[245] *Bir diğeri şudur: Ne evdeki kaplar, benim çıkmamdan sonra metafizik ve geometri ilimlerinde tahkîk derecesine ulaşmış insanlara, ne* evin *taşları* çok değerli *cevherlere, ne* daha önce gördüğümüz *denizin* suyu *yağ ve bala dönüşmüştür; ne de* şimdi *ayağımın altında birkaç bin kilo yakut vardır. Bir diğeri şudur: Hitabıma uygun şekilde cevap veren kimse, canlı,* kendisine yöneltilen hitabı *anlayan,* hitaba uygun cevabı *bilen ve* bu cevabı ifade etmeye *kâdir kimsedir.*

وجواب الثاني مما أسلفناه من أن عدم خلو الماهية عن الوجود لا ينافي صدق ترديدها بينه وبين العدم.

[٢٤٣] وهذا أعني قوله: والحمل للتغاير بعينه، جوابٌ عن الدليل الأول في الشق الأول من الترديد الثاني من الوجه الثالث، كما أن قوله: والموصوفية جوابٌ عن الدليل الثاني في هذا الشق أيضاً. وحاصله أن يقال: الموصوفية ونحوها من الأمور الاعتبارية كالإمكان والحدوث والقدم لا وجود لها ولا لنقيضها في الخارج كالامتناع ونقيضه أعني اللاإمتناع؛ إذ لا وجود لهما في الخارج بلا شبهة، وليس ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجي محالاً إنما المحال ارتفاعهما في الصدق لأن تناقضهما إنما هو باعتباره لا باعتبار الوجود في الخارج، وستُفاد أنت فيما يرد عليك من المباحث الآتية زيادة تحقيقٍ تتسلق به أي بذلك التحقيق الذي زيد لك إلى الجواب التفصيلي فيما أجبنا عنه إجمالاً وفيما تركنا جوابه أيضاً.

[٢٤٤] الشبهة الثانية للقادحين في البديهيات فقط أنّا نجزم بالعاديات التي جرت بها العادة كجزمنا بالأوليات التي هي البديهيات سواء لا فرق بينهما فيما يعود إلى الجزم وطمأنينة العقل مع أن العاديات لا اعتماد عليها؛ فكذا البديهيات فمنها أي من العاديات المجزوم بها أن هذا الشيخ الذي رأيناه الآن على هيئة الشيخوخة لم يتولد دفعة على هذه الهيئة بلا أبٍ وأم، بل تولد منهما ملتبساً بالتدريج فكان وليداً ثم طفلاً ثم مترعرعاً من ترعرع الصبي أي تحرّك ونشأ إلى أن شاخ بعد الشباب والكهولة.

[٢٤٥] ومنها أن أواني البيت لم تنقلب بعد خروجي عنه أناساً فضلاء محقّقين في العلوم الإلهية والهندسية، ولا أحجاره أي ولم تنقلب أحجار البيت جواهر نفيسة، و لا ماء البحر الذي رأيناه من قبل دهناً وعسلاً، و أن ليس تحت رجلي الآن ياقوتة من ألف منّ، ومنها أن المجيب عن خطابي بما يطابقه حيٌّ فاهمٌ لما خوطب به، عالمٌ بما يطابقه من الجواب، قادرٌ على التعبير عنه.

[246] *Sonra* zikrettiğimiz *bu önermeleri düşündüğümüzde bunların kesinlenebilir şeyler olmadığını görürüz. Dolayısıyla* hata *ihtimali, akıl sahiplerinin ittifakıyla* bu önermelerin *hepsinde geçerlidir. Kelâmcılara göre bu ihtimalin nedeni,* şeylerin *hepsinin Kâdir-i Muhtâr olan Allah'a dayanmasıdır. Dolayısıyla belki Allah,* yaşlı kimsenin bir anda yaşlı olarak doğmuş olması vb. âdetine aykırı ve yadırganan *şeylerden birini mümkün olduğu* -çünkü gerçekten yadırganan bu şeyler, kendiliklerinde kesinlikle mümkündürler- *ve ilâhî kudretin* ister yadırgansın isterse de yadırganmasın bütün mümkünleri *kuşatması nedeniyle zorunlu kılmıştır* yani sübût vermiş ve ihtiyarıyla var etmiştir.

[247] *Filozoflara göre ise bu ihtimalin nedeni şudur: Yersel hadiseler, feleklerin* hareketlerinden meydana gelen *konumlarına dayanır. Bu nedenle belki* geçmiş zamanda *benzeri gerçekleşmemiş tuhaf bir felek şekli* yani konumu *meydana gelmiştir veya benzeri gerçekleşmiş ama* o şekil benzerlerin ardı ardına gelmesi şeklinde değil *tarihlerin kaydedemeyeceği* kadar çok *binlerce yılda bir tekrarlanmıştır. Böylece o* tuhaf şekil, *o acaib şeyi gerektirmiştir. Yine:* Bu önermeyi önceki önermelerden ayırmıştır, çünkü kelâmcı onu geçersiz kılan şeyin gerçekleştiğini yani meleğin sûretinin değiştiğini söylemektedir. *Ben bu oğlumun ve yine* gördüğümüz *sineğin Cebrail olmadığını kesinliyorum. Oysa siz* ey Müslümanlar *bunu* yani oğlumun veya sineğin Cebrail olmasını *mümkün görüyorsunuz. Çünkü siz, Cebrail'in bazen Dihye el-Kelbî sûretinde göründüğünü* ve bazen de tıpkı sinek vızıldaması gibi vızıldadığını *naklettiniz.*

[248] *Bunun cevabı şudur:* Kesinlediğimiz âdetsellerin çelişiklerinin *imkânı,* söz konusu âdetsel şeylerin *gerçekleşmesini* vakıaya mutâbık olan ve kuşkulandırmayla asla ortadan kalkmayacak bir şekilde sâbit olan *kesinlemeye aykırı değildir. Nitekim bir kısım duyusallarda böyledir.* Çünkü biz, bu cismin bu anda bu mekânı işgal ettiğini şüphenin giremeyeceği tarzda kesinleriz. Oysa bunun çelişiği kendinde mümkündür. O halde ortaya çıkmaktadır ki, âdetsellerde kesinleme, yerli yerinde gerçekleşmektedir ve kesinlemede onu geçersiz kılan çelişiğe ihtimal söz konusu değildir. Kendinde mümkün olma anlamında çelişiğin muhtemel oluşu ise kesinlemeyi delmez. Nitekim kesin duyusallarda durum böyledir. Bu daha önce bilginin tarifi meselesinde geçmişti.

[٢٤٦] ثم إذا تأملنا في هذه القضايا التي ذكرناها لم نجدها مما يجوز الجزم بها فكان الاحتمال أي احتمال الخطأ قائماً في الكل أي في كل هذه القضايا باتفاق العقلاء. أما عند المتكلمين فلاستناد الكل أي كل الأشياء عندهم إلى القادر المختار فلعله أوجب أي أثبت وأوجد باختياره شيئاً من ذلك أي مما ذكر من الشيخ المتولد دفعة ونظائره من الأمور المستبعدة التي لم تجرِ بها عادته للإمكان فإن هذه الأمور المستبعدة جداً ممكنة في حدّ ذواتها قطعاً، وعموم القدرة لجميع الممكنات مستقربة كانت أو مستبعدة.

[٢٤٧] وأما عند الحكماء فلاستناد الحوادث الأرضية عندهم إلى الأوضاع الفلكية الحادثة من حركاتها فلعله حدث شكل أي وضع غريب فلكي لم يقع فيما مضى من الزمان مثله، أو وقع لكنه لا يتكرر ذلك الشكل بتعاقب الأمثال إلا في ألوفٍ من السنين كثيرة جداً بحيث لا يفي بضبطها التواريخ فاقتضى ذلك الشكل الغريب ذلك الأمر العجيب، وأيضاً إنما فصل هذه القضايا السابقة لأن المتكلم قائلٌ بوقوع ما هو قادحٌ فيها أعني تبديل صورة الملك؛ فأنا أجزم بأن ابني هذا ليس جبريل وكذا الذبابة التي نراها ليست جبريل، وأنتم يا أهل الملّة تجوّزونه أي تجوّزون ما ذكر من كون ابني أو الذبابة جبريل؛ إذ نقلتم أنه كان يظهر جبريل تارةً في صورة دحية الكلبي وكان له أخرى دويٌّ كدوي الذباب.

[٢٤٨] والجواب أن الإمكان أي إمكان نقائض ما جزمنا به من العاديات لا ينافي الجزم بالوقوع أي وقوع تلك الأمور العادية جزماً مطابقاً للواقع ثابتاً لا يزول بالتشكيك أصلاً كما في بعض المحسوسات فإنّا نجزم بأن هذا الجسم شاغلٌ لهذا الحيز في هذا الآن جزماً لا يتطرّق إليه شبهة مع أن نقيضه ممكنٌ في ذاته فقد ظهر أن الجزم في العاديات واقعٌ موقعه وليس فيها احتمال النقيض القادح في الجزم، وأما احتمال النقيض بمعنى إمكانه الذاتي فليس بقادحٍ فيها كما في المحسوسات اليقينية، وقد مرّ ذلك في تعريف العلم.

[249] Yalnızca bedîhîleri inkar edenlerin *üçüncü* şüphesi *şudur: Mizaçların ve âdetlerin, inançlarda etkisi vardır.* Mizaç bakımından *katı kalpli birisi, acı vermeyi uygun görür* ve onu çirkin bulmaz, hatta kimi zaman ondan haz alır; *oysa zayıf kalpli birisi, acı vermeyi* son derece *çirkin bulur.* Bu nedenle onların bazılarının, yiyerek faydalanmak amacıyla, hayvanları kesmeyi doğru bulmadığını görürsün. İster doğru ister yanlış olsun *herhangi bir düşünceyi bir müddet uygulayan,* ona alışan *ve ona göre yetişen kimse* bu düşüncenin doğruluk gerekçesini görmeden sadece ona alıştığı için yanlış olsa bile *onun doğruluğunu ve ona aykırı olanın yanlışlığını* doğru olsa bile *kesinler. O halde* aklın bedîhesinden kaynaklanan *kesinleme,* yani onun hükmettiği şeylerin *hepsinde,* bedîhîlerde ortak olan insan fertlerinin tamamını kuşatan *genel bir mizaç veya âdetten kaynaklanabilir.* Dolayısıyla tıpkı özel mizaçlar ve âdetlerden kaynaklanan önermeler gibi kesin olamaz.

[250] *Şöyle denilemez: "Biz, kendimizi bütün mizaçlardan ve âdetlerden yoksun olarak farz ediyoruz ve bununla birlikte kendimizde bu* bedîhi *şeylere dair kesinleme buluyoruz.* O halde bu bedîhîlerde hüküm veren şey, herhangi bir mizaç ve âdetin tesiri olmaksızın açık akıldır." *Çünkü biz şöyle diyoruz:* Bütün mizaçlardan ve âdetlerden *yoksun olma varsayımını kabul etmiyoruz. Zira* mizaçtan ve âdetten kaynaklanan durumların *bir kısmını fark etmeyebiliriz.* Dolayısıyla farkında olmadığımız halde bu bir kısımdan yoksunluğu nasıl farz edebiliriz. Hepsinden yoksunluk varsayımı *kabul edilse bile bu varsayımdan gerçekte de yoksun olma gerekmez.* Mesela cimrinin cimriliğinden yoksun olduğu varsayıldığında onun kendisinden cimriliği gitmemektedir. *Belki sürekli bir âdet, yerleşik bir meleke halini alır ki bırakın sadece* onun ortadan kalktığını ve ondan yoksun kalındığını *varsaymayı, ömür boyunca nefsi* ondan *arındırmaya çalışmakla bile zâil olmaz.*

[251] *Bunun cevabı şudur: O* yani mizaçların ve âdetlerin inançlara tesiri ve önermelerde kesinlemenin bu sebeple meydana gelişine dair söyledikleriniz, bedîhî önermelerin *hepsinin böyle* mizacın ve âdetin tesiriyle meydana gelmiş *olabileceğini göstermez.* Çünkü bütünün parçadan büyük yani daha fazla olduğunu kesinleme, asla mizaçların ve âdetlerin girdisinin olduğu şeylerden değildir.

[252] Yalnızca bedîhî hükümleri inkar edenlere ait *dördüncü* şüphe şu sözleridir: *Aklî ilimlerle meşguliyet,* görünüşte *eleştirmekten aciz kalacağımız* kadar *kesin olan iki* delilin *çeliş*ebil*diğini göstermektedir. Bunun*

[٢٤٩] الشبهة الثالثة لمنكري البديهيات فقط أن يقال: للأمزجة والعادات تأثير في الاعتقادات فقوي القلب بحسب المزاج يستحسن الإيلام ولا يستقبحه بل ربما يلتذّ به وضعيف القلب يستقبحه جداً؛ ولذلك ترى بعضهم لا يجوّزون ذبح الحيوانات للانتفاع بأكلها، ومن مارس مذهباً من المذاهب حقاً كان أو باطلاً واعتاد به برهةً من الزمان ونشأ عليه فإنه بمجرد اعتياده به من غير أن يلوح له ما يظهر به حقّيته يجزم بصحته، وإن كان باطلاً وبطلان ما يخالفه، وإن كان حقاً فجاز أن يكون الجزم من بديهة العقل في الكل أي كل ما حكمت به لمزاج أو عادة عامين لجميع أفراد الإنسان المتفقين في البديهيات فلا تكون يقينية كالقضايا الصادرة من الأمزجة والعادات المخصوصة.

[٢٥٠] لا يقال: نحن نفرض أنفسنا خالية عن جميع الأمزجة والعادات ومع ذلك نجد من أنفسنا الجزم بهذه الأمور البديهية فالحاكم فيها صريح العقل بلا تأثيرٍ من مزاج أو عادة لأنّا نقول: لا نسلم إمكان فرض الخلو عن جميع الأمزجة والعادات؛ إذ قد لا نشعر ببعض من الهيآت المزاجية أو العادية فكيف نفرض الخلو عن ذلك البعض مع عدم الشعور به، ولئن سلم إمكان فرض الخلو عن الجميع فلا يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الأمر؛ ألا يرى أن البخيل لا يزول عنه بخله بمجرّد فرض خلوّه عنه، ولعل عادة مستمرة صارت ملكة مستقرة لا تزول بتهذيب النفس عنها مدة العمر فضلاً عن مجرد فرض لزوالها والخلو عنها.

[٢٥١] والجواب أنه أي ما ذكرتم من تأثير الأمزجة والعادات في الاعتقاديات وحصول الجزم بسبب ذلك في القضايا لا يدل على جواز كون الكل أي جميع القضايا البديهية، كذلك أي حاصلة بتأثير المزاج أو العادة فإن الجزم بكون الكل أعظم أي أزيد من الجزء ليس مما للأمزجة أو العادات فيه مدخل قطعاً.

[٢٥٢] الشبهة الرابعة للفرقة المنكرة للأحكام البديهية فقط قولهم: مزاولة العلوم العقلية دلّت على أنه قد يتعارض دليلان قاطعان بحسب الظاهر

yani söz konusu iki delili eleştirmekten aciz olmanın *nedeni, o ikisinin öncüllerini kesinlemekten başka bir şey değildir. Oysa onlardan* yani o öncüllerden -ki bunlar iki delilin doğruluğunda dikkate alınan şeylerdir- *biri kesinlikle yanlıştır. Aksi halde* yani onlardan biri yanlış olmayıp da tamamı doğru olduğu takdirde iki delil de doğru olduğundan *iki çelişik* vakıada *bir araya gelmiş olur.* Öncüllerden biri -aklın bedîhesi onun doğruluğunu kesinlediği halde- yanlış olduğunda ise aklın hükümlerine güven ortadan kalkar. *Eğer "Sözü edilen iki delili eleştirmekten* sürekli olarak *aciz olmayı kabul etmiyoruz. O acizlik, sürekli değildir ve* çelişen iki delilden *doğru ve yanlış olanı, çok geçmeden ortaya çıkar." denirse şöyle deriz: Acizlik esnasında kesinlenmesi doğru olmayan şeyi kesinlesek bile o* yani bir anda kesinlemesi doğru olmayanı kesinleme, bedîhî hükümlere *güvenin ortadan kalkması için yeterlidir.*

[253] *Bu şüphenin cevabı* -çelişen o iki delilin öncüllerinin bedîhî olduğunu kabul ettikten sonra- *şudur: Bedîhî,* iki taraf arasında nispet düşünüldükten sonra *iki tarafın tasavvuruyla kesinlenen şeydir. Dolayısıyla* bedîhî, *o ikisinin soyutlanmasına dayanmaktadır* yani iki tarafın o hükme girdisi olmayan şeyden soyutlanmasına ve bu iki tarafın, aralarındaki hükmün dayanağı olan yöne taallukuna dayanmaktadır. *Bu bakımdan onda* yani iki tarafın soyutlanmasında ve o yöne taallukunda ya nazarî olmaları ya da başka bir şey nedeniyle bunlarda gizli kalan bir şeyin varlığından ötürü *noksan olabilir.* İşte bedîhîye hata bu sebeple girer. O halde tarafları hakkıyla soyutlanmış olan bedîhîlere güvenin kalkması gerekmez.

[254] Onlara ait *beşinci* şüphe *şudur: Biz, uzun bir müddet bir delilin doğruluğunu* kesinleriz *ve* bundan dolayı da *onun gereği olan sonucu kesinleriz. Sonra* bize *onun yanlışlığı* şüpheye yer bırakmayacak şekilde *görünür. Bu sebeple* birbirlerini nefyeden ve delilleri çatışan *mezhepler aktarılmaktadır.* Çünkü bazen yanlışlığına hükmedilen mezhebin doğruluğu ortaya çıkmakta ve tersi olmaktadır. *Böylesi bir durumun ise* yani kesinlenen bedîhîlerin *hepsinde olması mümkündür* ve bu durumda onlara duyulan güven ortadan kalkar.

[255] Onların *altıncı* şüphesi *şudur:* Meşhur mezheplerden *her mezhepte o mezhep mensubunun bedîhîlik iddiasında bulunduğu önermeler vardır ama muhalifler onu* yani o önermelerde bedîhîliği *inkar ederler. Bu* önermelerdeki bedîhîlik iddiası ve bunun inkarı *ise* bütün bedîhîlerde *belirsizliği zorunlu kılmakta*

بحيث نعجز عن القدح فيهما، وما هو أي العجز عن القدح فيهما إلا للجزم بمقدماتهما مع أن إحداهما أي إحدى تلك المقدمات وهي الأمور المعتبرة في صحة الدليلين خطأ قطعاً، وإلا أي وإن لم تكن إحداها خطأً بل كانت بأسرها صواباً اجتمع النقيضان في الواقع لصحة الدليلين حينئذٍ، وإذا كانت إحداهما خطأً مع جزم بديهة العقل بصحتها فقد ارتفع الوثوق عن أحكامها. فإن قيل: لا نسلم العجز عن القدح فيهما دائماً فإن ذلك العجز لا يدوم، ويحق الحق ويبطل الباطل من ذينك الدليلين المتعارضين عن كثب أي قرب. قلنا: فحين العجز ولو أنّا نجزم بما لا يجوز الجزم به، وأنه أي الجزم في آنٍ بما لا يجوز الجزم به كافٍ في رفع الثقة عن أحكام البديهة.

[٢٥٣] والجواب بعد تسليم كون مقدمات ذينك الدليلين المتعارضين بديهية أن البديهي ما يجزم به بتصور الطرفين مع ملاحظة النسبة بينهما فيتوقف البديهي على تجريدهما أي تجريد الطرفين عمّا لا مدخل له في ذلك الحكم وتعلقهما على وجهٍ هو مناط الحكم فيما بينهما فلعل فيه أي في تجريد الطرفين وتعلقهما على ذلك الوجه خللاً لوجود خفاء فيهما إما لكونهما نظريين أو لغير ذلك فيتطرّق الخطأ إلى البديهي؛ لهذا السبب فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات التي جرّد أطرافها على ما هو حقها.

[٢٥٤] الشبهة الخامسة لهم أنّا نجزم بصحة دليل آونة أي أزمنة متطاولة، و نجزم لأجله بما يلزمه من النتيجة، ثم يظهر لنا خطؤه ظهوراً لا تبقى معه فيه شبهة ولذلك نتقل المذاهب المتنافية وأدلّتها المتخالفة؛ إذ ربما لاح حقيّة ما حكم فيها ببطلانه وبالعكس فجاز مثله في الكل أي كل ما يجزم به من البديهيات فيرتفع الأمان عنها.

[٢٥٥] الشبهة السادسة لهم أن في كل مذهب من المذاهب المشهورة قضايا يدّعي صاحبها فيها البداهة ومخالفوه ينكرونها أي البداهة في تلك القضايا، وهو أي ما ذكر من ادّعاء البداهة فيها وإنكارها يوجب الاشتباه في البديهيات ب

ve onlara duyulan *güveni ortadan kaldırmaktadır.* Bunun nedeni, burada iki gruptan birinin bedîhîyi başkasıyla karıştırmasıdır. *Şimdi onlardan* yani bedîhîliği tartışılan o önermelerden *bir kaçını sayalım.*

[256] *Birincisi Mu'tezile'ye aittir. Yararlı doğru, güzeldir ve zararlı yanlış, çirkindir.* Onlar bu önermeye aklın bedîhesinin hükmettiğini söylemişlerdir. *Ancak Eş'arîler ve filozoflar bunu inkar etmişler* ve bu önermenin evvelî önermelerden değil doğru ve yanlış olabilen meşhur önermelerden olduğunda ittifak etmişlerdir.

[257] *İkincisi* de *Mu'tezile'ye aittir.* Onlar şöyle demiştir: *Kul* ihtiyârî *fiillerini* kendi başına *var eder,* o fiilleri yapmaya ve terk etmeye kâdirdir ve onlardaki ihtiyâr gemi kulun elindedir. Mu'tezile'nin bir kısmı bu hükmün bedîhî olduğunu iddia etmiştir. *Eş'arîler ve filozoflar ise bu hükmü men etmişler ve başka bir zorunlulukla karşılık vermişlerdir.* Diğer deyişle söz konusu hükmü yalanlamışlar ve bu hükümdeki zorunluluk iddiasına başka bir zorunlulukla karşılık vermişlerdir. *Bu hüküm şudur: Kuldan çıkan fiilin bir tercih edicisi olmalıdır* ve bu tercih edici fiilin iki mümkün tarafından birini diğerine tercih etmelidir. Çünkü kulun sağa ve sola hareket etmesi eşit derecede mümkün olduğunda bu ikisinden birini yapması için birini diğerine tercih eden bir tercih edici bulunmak zorundadır. *O* tercih edici *ise dıştandır* yani kulun kendisinden çıkmaz. *Aksi halde* kuldan çıkan fiillerin sonsuza dek gittiği bir *teselsül ortaya çıkar.* Aksine o tercih edici, zorunlu bir şey olup ya aracısız ya da bir aracıyla Allah'ın iradesinden ibarettir. Çünkü mümkün varlığın zorunlu varlığa dayanması zorunludur ve bu dayanmayla birlikte kulda ne kudret ne de müstakil bir ihtiyâr kalır.

[258] *Üçüncüsü filozoflara* ve yine Mu'tezile'ye *aittir.* Onlar şöyle demiştir: *Çin'deki bir körün* gece karanlığında *Endülüs'teki tahta kurusunu görmesi* bedîhî olarak imkânsızdır. Yine görenin *karşısında bulunmayan veya karşıda bulunma hükmünde olmayan şeyin görülmesi imkânsızdır.* Karşıda bulunma hükmünde olan şeye örnek, aynadaki şeylerin görülmesidir, çünkü bunlar, karşıdaki hükmündedir. *Oysa* sözü edilen *bu* iki görmeyi *Eş'arîler mümkün görmüşlerdir.* Böylece Eş'arîler, imkânsızlığı bilmenin zorunlu olması bir yana imkânsızlık iddiasında bile onları yalanlamışlardır.

أسرها ورفع الأمان عنها وذلك لاشتباه البديهي بغيره على إحدى الطائفتين ههنا فلنعدّ عدّةً منها أي من تلك القضايا التي وقع النزاع في بداهتها؛

[٢٥٦] الأولى للمعتزلة الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح؛ قالوا: يحكم بذلك بديهة العقل، وأنكره الأشاعرة والحكماء واتفقوا على أنها ليست من القضايا الأولية بل من المشهورات التي قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة.

[٢٥٧] الثانية لهم أيضاً فإنهم قالوا: العبد موجدٌ بالاستقلال لأفعاله الاختيارية متمكنٌ من فعلها وتركها بيده زمام الاختيار فيها، وادّعى بعضهم أن هذا الحكم بديهي، وهما أي الأشاعرة والحكماء منعاه أي كذّبا هذا الحكم وعارضاه أي قابلاً ادّعاء الضرورة فيه بضرورةٍ أخرى في أنه لا بد له أي للفعل الصادر عن العبد من مرجّحٍ يرجّح أحد طرفيه الجائزين على الآخر فإن حركته يمنةً ويسرةً إذا كانتا جائزتين منه على سواء فلا بد بالضرورة في صدور إحداهما عنه من مرجحٍ يُرجّحها على الأخرى؛ فهو أي فذلك المرجح من خارج أي لا يكون صادراً عن العبد وإلا تسلسل ما صدر عنه من أفعاله إلى ما لا يتناهى بل ذلك المرجح أمرٌ واجب هو إرادته تعالى إما بغير واسطة وإما بوسائط؛ فإن استناد الجائز إلى الواجب أمرٌ ضروري ومع هذا الاستناد لم يبقَ للعبد التمكّن والاستقلال بالاختيار.

[٢٥٨] الثالثة للحكماء والمعتزلة أيضاً؛ قالوا: يمتنع بالبديهة رؤية أعمى الصين في ظلمة الليل بقه أندلس، و يمتنع أيضاً بالبديهة رؤية ما لا يكون مقابلاً للرائي أو في حكمه كما في رؤية الأشياء في المرآة فإنها في حكم المقابل، وجوّزه أي ما ذكر من الرؤيتين الأشعرية فقد كذّبوهم في دعوى الامتناع فضلاً عن كون العلم بالامتناع ضرورياً.

[259] *Dördüncüsü, herkese* yani avama varıncaya kadar insanların çoğunluğuna *aittir.* Onlar şöyle demiştir: Renkler vb. *arazlar bâkîdirler,* uzun zamanda varlıklarını sürdürürler; aklın bedîhesi buna tanıklık etmektedir. *Oysa Eş'arîler ve pek çok Mu'tezile düşünürü* arazların bekâsını *inkar* ederek, ya ma'dûmun iadesi ya da benzerlerin peş peşe gelmesi yoluyla arazların an be an yenilendiğini iddia *etmişlerdir.*

[260] *Beşincisi Mücessime'ye aittir.* Onlar demiştir ki, *her mevcut, ya âlemle birliktedir ya da âlemden ayrıdır.* Çünkü bedîhe bir yönde bulunmayan, âleme bitişik ve ondan ayrı olmayan şeyin mevcut olmadığına tanıklık eder. *Oysa onların dışındaki tevhîd ehlinin tamamı bunu inkar etmiştir.* Yani bu hükmü bilmenin bedîhî olması bir yana onun inkarı ve tekzibinde ittifak etmişler ve bunun vehmî bir hüküm olduğunu söylemişlerdir.

[261] *Altıncısı* boşluğu (halâ) kabul eden *kelâmcılara aittir.* Onlar demiştir ki, *cisimlerin* yani her bir cismin *bir doluluk veya boşlukta son bulması* bedîhî olarak *zorunludur.* Boşluğu reddeden ve bunun vehme ait yanlış hükümlerden olduğunu düşünen *filozoflar ise bu hükmü reddetmiştir.*

[262] *Yedincisi* zamanın kadîm olduğunu düşünen *filozoflara aittir.* Onlar demiştir ki, *zamanın yokluğunun ancak bir zamanla zamanı öncelediği düşünülebilir.* Eğer zaman hâdis olup kendi yokluğuyla öncelenmiş olsaydı yok iken var olurdu. Allah Teâlâ'nın dışındaki her şeyin *hâdis olduğunu düşünenler ise* bu hükümde *onları tekzip etmişler* ve zamanın parçalarının bir kısmının diğerini öncelemesiyle onlara karşı çıkmışlardır.

[263] *Sekizincisi filozoflarındır.* Onlar demiştir ki, bir şeye ait *hudûs ancak* onun maddesi olan başka *bir şeyden olur.* Bazıları bir şeyin hudûsunun bir şeyden olmaksızın imkânsız olduğunun zorunlu olarak bilindiğini iddia etmişlerdir. *Müslümanlar ise bunu reddederler* ve maddeyle kesinlikle ilişkisi olmayan şeylerin hudûsunu mümkün görürler.

[264] *Dokuzuncusu* da *filozoflarındır.* Onlar demiştir ki, *mümkün,* iki tarafından biri diğerine *bir tercih edici olmadan baskın gelmeyendir. Müslümanlar ise bunu, kâdir olan Allah açısından mümkün görmüşlerdir.* Buna göre Allah'ın kudretine giren şeylerin iki tarafından birinin diğerine, onu buna sevkeden herhangi bir tercih eden olmaksızın baskın çıkması mümkündür.

[265] *Onuncusu kelâmcılarındır.* Onlar demiştir ki, *İnsan, acı ve hazzının mahallidir* yani acı ve hazzını zâtıyla idrak eder. *Oysa filozoflara göre o* acı ve hazzın mahalli ve idrak edeni *cisim* ve cisme yerleşen güçler*dir.*

[٢٥٩] **الرابعة للكل** أي لجمهور الناس حتى العوام فإنهم قالوا: **الأعراض** كالألوان، وغيرها **باقية** مستمرة الوجود في أزمنةٍ متطاولة تشهد به بديهة العقل، **وأنكره** أي بقاء الأعراض **الأشعرية وكثيرٌ من المعتزلة**، وزعموا أنها متجددة آناً فآناً إما بإعادة المعدوم وإما بتعاقب الأمثال.

[٢٦٠] **الخامسة للمجسمة** قالوا: **كل موجود إما مقارن للعالم أو مباين له** فإن البديهة تشهد بأن ما لا يختص بجهة ولا يكون ملاقياً للعالم ولا مبايناً له فليس بموجود، **وأنكره الموحدون عن آخرهم** أي اتفقوا على إنكار هذا الحكم وتكذيبه فضلاً عن أن يكون العلم به بديهياً وقالوا: إنه حكمٌ وهمي.

[٢٦١] **السادسة للمتكلمين** القائلين بالخلاء؛ قالوا: **يجب** بالبديهة **انتهاء الأجسام** أي انتهاء كل واحدٍ منها **إلى ملأ أو خلاء، وينكره الحكماء** النافون للخلاء ويقولون: هذا من الأحكام الوهمية الكاذبة.

[٢٦٢] **السابعة للحكماء** القائلين بقِدم الزمان؛ قالوا: **لا يعقل تقدّم عدم الزمان عليه إلا بزمان** فلو كان حادثاً مسبوقاً بعدمه لكان موجوداً حال ما كان معدوماً، **والقائلون بالحدوث** فيما سوى الواجب تعالى **يكذبونهم** في هذا الحكم ويعارضونهم بتقدّم بعض أجزاء الزمان على بعضها.

[٢٦٣] **الثامنة للحكماء**؛ قالوا: **لا حدوث** لشيء **إلا عن شيءٍ** آخر هو مادةٌ له، وادّعى بعضهم العلم الضروري باستحالة حدوث شيءٍ لا عن شيء، **والمسلمون ينكرونه** ويجوّزون حدوث الأشياء التي لا تعلق لها بمادةٍ أصلاً.

[٢٦٤] **التاسعة لهم** أيضاً؛ قالوا: **الممكن لا يترجح** أحد طرفيه على الآخر **إلا بمُرجّح ويجوّزه المسلمون من القادر** فإنه يجوز أن يرجح أحد طرفي مقدوره على الآخر بلا مُرجّحٍ يدعوه إليه.

[٢٦٥] **العاشرة للمتكلمين** قالوا: **الإنسان محلٌّ لألمه ولذّته** أي يدركهما بذاته، **و** قال **الحكماء: بل** محلهما ومدركهما **هو الجسم** والقوى الحالّة فيه، **وهو** أي

Söz konusu güçlerin yerleştiği *o* cisim, *insanın aletidir* yoksa insanın zâtı değildir. [Fahreddîn Râzî] *Nihâyetü'l-ukûl*'da şöyle demiştir: Müslümanlar zorunlu bilgilerin ilkinin insanın kendisini, acısını, hazzını, açlığını ve susuzluğunu bilmek olduğunda ittifak etmiştir. Filozoflar ise acıyı, hazzı, açlığı ve susuzluğu idrak edenin, insanın zâtı değil, düşünen nefisten ibaret olan zâtının -çünkü düşünen nefis, gerçekte insanın ta kendisidir- tâbilerinden olan cismânî güçleri olduğunda ittifak etmişlerdir.

[266] *On birincisi Eş'arîlerindir.* Demişlerdir ki, *uyuyanın veya ma'dûmun bir fiil yapması* bedîhî olarak *imkânsızdır. Oysa Mu'tezile tevlîd [bir fiilin diğerini doğurması] yoluyla bunun mümkün olduğunu düşünmüştür.*

[267] *İkisinin* yani beşinci ve altıncı şüphenin *cevabı, dördüncü* şüphenin *cevabından bilinir.* Beşincinin cevabında şöyle denir: Uzun zaman doğruluğunu kesinlediğimiz delilin öncüllerinin bedîhî olduğunu kabul etmiyoruz. Bu kabul edilse bile bazen bedîhînin iki tarafının soyutlanmasında ve bunların, aralarındaki hükmün dayanağı olan yöne taallukunda bulunan bir eksiklikten dolayı bedîhîye karışıklık girebilir. Fakat bu, öğrendiğin gibi bütün bedîhîleri kuşatmaz. Altıncının cevabında şöyle denir: Mezheplerin taraftarları, o önermelerin zorunlu olduğunu iddia etmişlerdir. Bu nedenle İmâm Fahreddin Râzî onları sofistlerin şüphelerinde zikretmiştir. Dolayısıyla bu, söz konusu önermelerde evvelîlik [ilksellik] anlamında bedîhîlik iddia edildiğini göstermez. Evvelîlik anlamında bedîhîliğin iddia edildiğini kabul edelim, fakat daha önce geçtiği gibi bazen evvelînin iki tarafının tasavvurunda eksiklik bulunabilmektedir ve bu nedenle evvelîlerdeki karışıklığı kuşatmaz.

[268] *Ona* yani sonuncu şüphe olan altıncıya *şöyle cevap verilmiştir:* Mezhep taraftarlarının bedîhîliğini iddia ettikleri *o önermeleri kesinleyen,* aklın bedîhesi değil, *vehmin bedîhesidir.* Vehmin bedîhesi *ise* vehmin hükümlerine dayandığından *yanlıştır. Çünkü vehim, kendi*sinden çıkan hükümlerin *çelişiklerinin sonucuyla hükmeder.* Çünkü o, ölünün cansız olduğuna ve cansızdan korkulmayacağına hükmeder. Bu iki hüküm ise vehmin "ölüden korkulur" hükmünün çelişiğidir. Oysa aklın bedîhesi bunun aksinedir, çünkü o, kesinlikle doğrudur.

[269] Îcî'nin şunu kastettiği de söylenmiştir: Vehmin bedîhesi, onun kesinlediği bu önermelerin çelişiklerinin sonuç verdiği şeye hükmeder. *Biz şöyle deriz:* Bedîhîleri ve bunların doğruluğunu *kesinleme,*

ذلك الجسم الذي حلّت فيه تلك القوى **آلةٌ له** أي للإنسان وليس هو ذات الإنسان. قال: في النهاية اتفق المتكلمون على أن أول العلوم الضرورية علم الإنسان بنفسه وألمه ولذّته وجوعه وعطشه، واتفقت الفلاسفة على أن مدرك الألم واللذة والجوع والعطش ليس ذات الإنسان بل قواها الجسمانية التي هي من توابع ذاته التي هي النفس الناطقة فإنها الإنسان بالحقيقة.

[٢٦٦] **الحادية عشرة للأشعرية** قالوا: **يمتنع** بالبديهة **الفعل عن نائمٍ أو معدوم، وجوّزه المعتزلة توليداً.**

[٢٦٧] **وجوابهما** أي جواب الشبهة الخامسة والسادسة **يُعلم من جواب** الشبهة **الرابعة** فيقال في جواب الخامسة: لا نسلّم أن مقدمات الدليل الذي نجزم بصحته آونة بديهية، ولئن سلم ذلك فالبديهي قد يتطرّق إليه الاشتباه لخللٍ في تجريد طرفيه وتعقلهما على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما، وذلك لا يعم جميع البديهيات كما عرفت. وفي جواب السادسة أن أصحاب المذاهب ادّعوا في تلك القضايا أنها ضرورية ولذلك أوردها الإمام الرازي في شبه السوفسطائية فلا يلزم ادّعاء البداهة بمعنى الأولية فيها سلّمنا، ولكن الأول قد يقع خللٌ في تصور طرفيه كما مرّ فلا يعم الاشتباه في الأوليات.

[٢٦٨] **وقد أجيب عنها** أي عن الشبهة الأخيرة أعني السادسة **بأن الجازم بها** أي بتلك القضايا التي ادّعت أصحاب المذاهب بداهتها **بديهة الوهم** لا بديهة العقل، **وهي** أي بديهة الوهم **كاذبة** لا اعتماد على أحكامها؛ **إذ تحكم بما ينتج نقائضها** أي نقائض الأحكام الصادرة عنها فإنها تحكم بأن الميت جماد وأن الجماد لا يخاف منه، وهما ينتجان نقيض ما حكمت به من أن الميت يخاف منه بخلاف بديهة العقل فإنها صادقة قطعاً.

[٢٦٩] وقد يقال: أراد أن بديهة الوهم تحكم بما ينتج نقائض هذه القضايا التي جزمت بها. **قلنا: فيتوقف الجزم بها** أي بالبديهيات وبصحتها **على**

bu delile dayanır ki vehmin bedîhesinin yanlışlığı bu delille ortaya çıkar, çünkü aklın bedîhesi bu delille vehmin bedîhesinden ayrılır. *Dolayısıyla kısır döngü olur* yani kısır döngü gerekli olur. Zira bu delil, onda kullanılan bedîhîlerin doğruluğuna dayanır. *Yine* bedîhenin bir önermeyi kesinlemesine duyulan güven, onun söz konusu önermenin çelişiklerini intaç eden şeyi kesinlemediğine dayanırsa -çünkü onu da kesinlediği takdirde o önerme, güvenilmeyen vehmî hükümlerden olur- *bedîhenin onun çelişiğini intaç etmediğinden emin olunmadıkça kesinleme meydana gelmez.* Diğer deyişle o bedîhînin çelişiğini intaç eden şeyin, bedîhenin kesinledikleri arasında olmadığından emin olunmadıkça bedîhî hakkında güvenilir kesinleme oluşmaz. *Ve* bundan ise *emin olunmaz, aksine onun ulaşabileceği son sınır,* mükemmel araştırmaya rağmen *bulamamaktır* ama o, olmamaya kesin bir şekilde delâlet etmez.

[270] Altı şüphenin tamamına birden şöyle cevap verilmiştir: Şüphelerde zikredilen öncüller, duyusal önermeler değildir, onlar, ya bedîhîdirler ya da bedîhîlere dayalı nazarîdirler. Şayet bunlar, bedîhîleri zedeliyorsa kendi kendilerini de zedeliyordur. Bu cevap şöyle reddedilmiştir: Şüpheleri serdetmekle amacımız, bedîhîleri kesin olarak iptal etmek değil, onlarda kuşku uyandırmaktır. Her halükarda amacımız gerçekleşmektedir.

[271] *Sonra* sadece bedîhîleri inkar edenler *şüpheleri serdettikten sonra* hasımlarına *şöyle demişlerdir: Eğer bu şüphelere cevap verirseniz bedîhîlerin kuşkulardan arınmasının* ve onların doğruluğuna duyulan güvenin *ancak* sözü edilen *bu şüphelere verilen cevapla gerçekleştiğini kabul etmiş olursunuz. Oysa bu* şüphelere verilen cevap, ancak *incelikli nazarla gerçekleşir ve* bedîhîler, bu takdirde o incelikli nazara dayandıklarından *zorunluluklarını devam ettiremezler. Bu* yani zorunlu olmaları ve zorunlu oldukları için güvenilir oluşlarını sürdürememeleri *ise* söz konusu şüpheleri serdetmenin *amacıdır. Yine* bedîhîler bu takdirde kendilerine dayanan nazarîlere dayandığından *kısır döngü ortaya çıkar.* Bu, nazarî öncüllerle cevap verildiğinde böyledir. Eğer cevap, bedîhî öncüllerle verilirse, şey yani bedîhî, kendisine dayanmış olur. *Eğer bu* şüphelere *cevap vermezseniz şüpheler amacına ulaşır ve* bedîhîlerin *kesinlenmesi ortadan kalkar.*

[272] Buna şöyle cevap verilmiştir: Biz, bunları cevaplamakla uğraşmıyoruz. Çünkü evvelîlerin savunulmaya ihtiyacı yoktur ve her ne kadar hangi bakımdan yanlış olduğundan emin olmasak da yanlış olduğunu kesin olarak bildiğimiz o şüpheler nedeniyle bize

هذا الدليل الذي يظهر به كذب بديهة الوهم؛ إذ به يمتاز بديهة العقل عنها **فيدور** أي يلزم الدور لأن هذا الدليل يتوقف على صحة البديهيات التي استُعملت فيه، **وأيضاً** إذا توقف الوثوق بجزم البديهة بقضية على أنها ليست جازمة بما ينتج نقائضها؛ إذ لو جزمت به أيضاً لكانت تلك القضية من الأحكام الوهمية التي لا وثوق بها **فلا يحصل الجزم** الموثوق به في بديهي **ما لم يتيقن أنه لا ينتج نقيضه** أي ما لم يتيقن أن ذلك البديهي ليس في مجزومات البديهة ما ينتج نقيضه، **و** ذلك مما **لا يتيقن بل غايته عدم الوجدان** مع التفحص البليغ، وأنه لا يدل على عدم الوجود دلالة قطعية.

[٢٧٠] وقد أجيبُ عن الشبه الست كلها بأن المقدمات المذكورة فيها ليست قضايا حسية فهي إما بديهيات أو نظريات مستندة إلى بديهيات؛ فلو كانت قادحةً في البديهيات لكانت قادحةً في أنفسها، وردّ بأنّا لم نقصد بإيراد الشبه إبطال البديهيات باليقين بل قصدنا إيقاع الشك فيها، وكيف ما كان الحال فمقصودنا حاصل.

[٢٧١] **ثم أنهم** أي المنكرين للبديهيات فقط **بعد تقرير الشبه قالوا** لخصومهم: **إن أجبتم عنها** أي عن هذه الشبه **فقد التزمتم أن البديهيات لا تصفو عن الشوائب** ولا يحصل الوثوق بصحتها **إلا بالجواب عنها** أي عن هذه الشبه، **وأنه** أي الجواب عنها إنما يحصل **بالنظر الدقيق فلا تبقى** البديهيات **ضرورية** لتوقفها حينئذٍ على ذلك النظر الدقيق، **وهو** أي عدم بقائها ضرورية موثوقاً بها لأجل الضرورة هو **المراد** من إيراد تلك الشبه، **وأيضاً فيلزم الدور** لتوقف البديهيات حينئذٍ على النظريات المتوقفة عليها؛ هذا إذا كان الجواب بمقدماتٍ نظرية، وإن كان بمقدماتٍ بديهية توقف الشيء أعني البديهي على نفسه، **وإن لم تجيبوا عنها** أي عن الشبه **تمّت ونفت الجزم** بالبديهيات.

[٢٧٢] وأجيبُ عن ذلك بأنّا لا نشتغل بالجواب عنها لأن الأوليات مستغنية عن أن يذب عنها وليس يتطرّق إلينا شكٌّ فيها بتلك الشبه التي نعلم

bunlar hakkında asla kuşku ulaşamaz. Yahut şüphelerin yanlışlığını açığa çıkarmak için cevaplamakla uğraşıyoruz, yoksa aklın bedîhîlerin doğruluğunu kesinlemek için o cevaba ihtiyacı olduğu için değil. Çünkü akıl, o cevaptan kat-ı nazar ederek bedîhîleri kesinlemektedir.

[273] *Dördüncü grup ikisini birden* yani hem duyusalları hem de bedîhîleri *inkar edenlerdir. Bunlar, sofistlerdir. Demişlerdir ki, iki grubun delilleri, duyusalları ve bedîhîleri iptal etmektedir. Nazar ise bu ikisinin uzantısıdır.* Dolayısıyla nazar, bu ikisinden ibaret olan aslının iptaliyle iptal olmaktadır. *O ikisinden* yani zorunluluk ve nazardan *başka da* bilgiye giden *yol yoktur.*

[274] *Onların en önde geleni Lâedriyedir (Bilinemezciler).* Diğer deyişle Sofistlerin en üstünü, duraksamayı iddia eden Lâedriyedir. Onlar şöyle demiştir: İki grubun sözleriyle açığa çıktı ki, duyusal ve aklî hâkime töhmet karışmaktadır. Bu nedenle başka bir hükmeden olmalıdır. Ama bu hükmeden, nazar değildir, çünkü nazar, o ikisinin uzantısıdır. Şayet onları nazarla temellendirirsek kısırdöngü olur. Oysa biz, zorunluluk ve nazardan başka hüküm veren bir şeye sahip değiliz. Bunlar da iptal oldu. O halde hepsinde duraksamak gerekir.

[275] Onlara "bu şüphenizden dolayı duyusalların, bedîhîlerin ve nazarın yanlışlığını ve duraksamak gerektiğini kesinlediniz. Dolayısıyla sözlerinizi kendi sözünüzle çürüttünüz" denildiğinde *şöyle derler: "Sözlerimiz bize* bu yanlışlık ve zorunluluğa dair *kesinlik vermiyor ki* vehmettiğiniz gibi kendi kendisiyle *çelişsin. Aksine* bize *kuşku* veriyor. *Dolayısıyla ben,* o şeylerin yanlışlığından ve duraksamanın zorunluluğundan *kuşkuluyum ve* yine *kuşku duyduğumdan da kuşkuluyum ve durum böyle devam etmektedir.* Dolayısıyla bu durum beni asla bir şeyi kesinlemeye götürmüyor. O halde maksadımız herhangi bir çelişki olmaksızın gerçekleşmektedir."

[276] Onlardan bir grup da İnâdiyye olarak adlandırılır. Bunlar inatlaşan ve asla hiçbir şeyin var olmadığını kesinlediklerini iddia edenlerdir. Onların bu mezhebi, çelişkili sorunlardan doğmuştur. Bu sorunların örneği şu sözlerdir: "Cisim eğer var olsaydı ya bölünmeyi kabulü bir sınırda sona ererdi ve [bölünmeyen] parça ortaya çıkardı. Oysa bu görüş, bunu reddedenlerin delilleri nedeniyle yanlıştır. Ya da bölünmeyi kabul sona ermezdi. Bu görüş de öncekini savunanların delilleri nedeniyle yanlıştır. Şayet bir şey mevcut olsaydı ya zorunlu ya da mümkün olurdu. Oysa zorunluluk ve imkânı

أنها فاسدة قطعاً، وإن لم يتيقن عندنا وجه فسادها أو نشتغل بالجواب لإظهار فساد الشبه لا لاحتياج العقل في جزمه بصحة البديهيات إلى ذلك الجواب فإنه جازمٌ بها مع قطع النظر عنه.

[٢٧٣] **الفرقة الرابعة المنكرون لهما** أي للحسيات والبديهيات **جميعاً وهم السوفسطائية؛ قالوا: دليل الفريقين يبطلهما** أي الحسيات والبديهيات، **والنظر فرعهما** فيبطل ببطلان أصله المنحصر فيهما، **ولا طريق** إلى العلم **غيرهما** أي غير الضرورة والنظر.

[٢٧٤] **وأمثلهم** أي أفضل السوفسطائية **اللاأدرية** القائلون بالتوقف فإنهم قالوا: ظهر بكلام الفريقين تطرّق التهمة إلى الحاكم الحسي والعقلي فلا بد من حاكمٍ آخر، وليس ذلك الحاكم هو النظر لأنه فرعهما فلو صحّحناهما به لزم الدور، وليس لنا شيء يحكم سوى الضرورة والنظر وقد بطلا فوجب التوقف في الكل.

[٢٧٥] فإذا قيل لهم: لقد قطعتم لشبهتكم هذه ببطلان الحسيات والبديهيات والنظر جميعاً وبوجوب التوقف فقد ناقضتم بكلامكم كلامكم. **قالوا: كلامنا هذا لا يفيدنا قطعاً** بذلك البطلان والوجوب **فيتناقض** بنفسه كما توهمتم، **بل** يفيدنا **شكّاً فأنا شاكٌّ** في بطلان تلك الأمور ووجوب التوقف، **وشاكٌّ** أيضاً **في أني شاكّ وهلم جرّا**، فلا ينتهي في الحال إلى قطع شيء أصلاً فيتم مقصودنا بلا تناقض.

[٢٧٦] ومنهم فرقةٌ أخرى تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدّعون أنهم جازمون بأن لا موجود أصلاً، وإنما نشأ مذهبهم هذا من الإشكالات المتعارضة مثل ما يقال: لو كان الجسم موجوداً لم يخلُ من أن يتناهى قبوله للانقسام فيلزم الجزء، وهو باطلٌ لأدلة نفاته أو لا يتناهى وهو أيضاً باطلٌ لأدلة مُثبتيه، ولو كان شيء موجوداً لكان إما واجباً أو ممكناً وكلاهما باطل

zedeleyen sorunlar nedeniyle her ikisi de yanlıştır. Özetle her bir bedîhî veya nazarî önermenin onunla benzer güçte olup ona mukavemet eden bir muârızı vardır. Onlara şu itiraz yöneltilir: "Siz bütün hükümlerin nefyedilmesini ve zikrettiğiniz şüphelerinin bu sonucu gerektirdiğini kesinlediniz. Dolayısıyla sizin bu sözünüz, kendi kendisiyle çelişmektedir."

[277] Sofistlerden ʿİndiyye (Görececiler) denilen üçüncü bir grup şöyle düşünür: Şeylerin hakikatleri inançlara tâbidir ama inançlar, hakikatlere tâbi değildir. Bir kimse mesela âlemin hâdis olduğuna inansa onun için âlem hâdistir ve bunun tersi de geçerlidir. Dolayısıyla her taifenin görüşü kendisine kıyasla doğru iken hasımlarına kıyasla yanlıştır. Bunda hiçbir imkânsızlık yoktur, çünkü nefsü'l-emirde gerçek olan bir şey yoktur. Onlar bu görüşlerini şöyle delillendirmişlerdir: "Safrâ tabiatlı kimse şekeri ağzında acı hisseder. Bu durum ise anlamların idraklere tâbi olduğunu gösterir." Bu görüşün yanlışlığı kapalı değildir.

[278] Böylece ortaya çıkmaktadır ki, Sofistler, bir ekol ve mezhep sahibi bir topluluktur ve sözü edilen üç gruba ayrılmaktadır. Denilmiştir ki, dünyada bu mezhebi benimseyen aklı başında bir topluluk olması mümkün değildir, aksine her yanılan, yanıldığı yerde sofisttir. Çünkü "sofa" Yunanca'da ilim, "esta" ise yanılgı demektir. Dolayısıyla "sofesta" kelimesi, yanılgı ilmi demektir. Nitekim "filo" Yunanca'da seven demektir ve "feylesof" kelimesinin anlamı, ilmi seven demektir. Sonra bu iki kelime Arapçalaştırılmış ve bunlardan "safsata" ve "felsefe" kelimeleri türetilmiştir.

[279] *Onlara* yani Sofistlere *karşı münâzarayı muhakkik* alimler *men etmiştir. Çünkü münâzara,* nazara muhtaç *bilinmeyeni bilinen sayesinde vermek amacıyla yapılır. Oysa zorunluların bilinmeyen olması tasavvur edilemez.* Yani zorunlunun nazara muhtaç olması düşünülemez. *Hasım hiçbir bilinen kabul etmemektedir ki, o bilinenle bir bilinmeyen ispat edilsin.* Dolayısıyla münazarada dikkate alınan iki özellik de ortadan kalkmaktadır. *Öyleyse* onların zikrettiği şüphelere *cevap vermekle uğraşmak, onların görüşlerini kabul etmek* ve onların amaçlarını gerçekleştirmek *demektir.* Nitekim onlar "Eğer bu şüphelere cevap verirseniz..." sözleriyle bunu ifade etmişlerdir. *Aksine* onların ilzam edilmesinde ve inkarlarının def edilmesinde *onlara karşı izlenecek yol, varlığını kabul etmek* ve kesinlemek *zorunda kalacakları şeylerin sayılmasıdır ki* her şeyin inkarındaki *inatları ortaya çıksın. Mesela sen acı ile hazzı, ateşe girme ile suya girmeyi veya kendi görüşün ile ona çelişik olanı ayırabilir misin? Şayet*

للإشكالات القادحة في الوجوب والإمكان. وبالجملة ما من قضيةٍ بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها، ويرد عليهم أنكم جزمتم بانتفاء الأحكام كلها وبلزومه عمّا ذكرتم من الشبه فكان كلامكم مناقضاً لنفسه.

[٢٧٧] ومنهم فرقةٌ ثالثة تسمى بالعندية، وهم قائلون بأن حقائق الأشياء تابعةٌ للاعتقادات دون العكس؛ فمن اعتقد مثلاً أن العالم حادث كان حادثاً في حقه، وبالعكس فمذهب كل طائفة حقٌّ بالقياس إليهم وباطلٌ بالقياس إلى خصومهم ولا استحالة فيه إذ ليس في نفس الأمر شيء بحق، واحتجّوا على ذلك بأن الصفراوي يجد السكر في فمه مرّاً فدل على أن المعاني تابعةٌ للإدراكات وذلك مما لا يخفى فساده.

[٢٧٨] فظهر أن السوفسطائية قومٌ لهم نحلة ومذهب ويتشعّبون إلى هذه الطوائف الثلاث. وقيل: ليس يمكن أن يكون في العالم قومٌ عقلاءٌ ينتحلون هذا المذهب، بل كل غالطٍ سوفسطائي في موضع غلطه؛ فإن «سوفا» بلغة اليونانيين اسمٌ للعلم، و «اسطا» اسمٌ للغلط فـ «سوفسطا» معناه علم الغلط، كما أن «فيلا» بلغتهم اسمٌ للمحب، و «فيلسوف» معناه محب العلم، ثم عرّب هذان اللفظان واشتقّ منهما السفسطة والفلسفة.

[٢٧٩] **والمناظرة معهم** أي مع السوفسطائية **قد منعها المحققون** من العلماء **لأنها لإفادة المجهول** المحتاج إلى النظر **بالعلوم، ولا يتصور في الضروريات كونها مجهولة** أي محتاجة إلى النظر، **والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول** فانتفى القيدان المعتبران في المناظرة؛ **فالاشتغال به** أي بجواب ما ذكروه من الشبه **التزامٌ لمذهبهم** ومحصلٌ لغرضهم كما قرّروه في قولهم: إن أجبتم عنها إلخ، **بل الطريق معهم** في إلزامهم ودفع إنكارهم **أن تعدّ عليهم أمور لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها** والجزم فيها **حتى يظهر عنادهم** في إنكار الأشياء كلها؛ **مثل أنك هل تميز بين الألم واللذة، أو بين دخول النار والماء، أو بين مذهبك وما يناقضه، فإن أبوا إلا الإصرار**

inkarda *ısrar ederlerse dayak atılarak acı çektirilirler ve ateşe tutulurlar yahut acıyı -ki bu, duyusallardandır- ve acı ile haz arasındaki farkı -ki bu, bedîhîlerdendir- itiraf ederler.* Yani itiraf edinceye kadar acıya maruz bırakılırlar.

[280] *Muhassal* eleştirmeni [Nâsırüddîn et-Tûsî] şöyle demiştir: "Gerçekte dinin esaslarını inceleyen kitapları böylesi şüphelerle başlatmak, hakikat taliplerini saptırmaktır." Bazen şöyle denir: Talebelerin bu şüpheleri ve hangi açıdan yanlış olduğunu bilmesi, ilk bakışta akıllarına gelecek olursa bunlardan herhangi birine meyletmemeleri için aradıkları şeyde daha dikkatli olma özelliğini kazandırır.

على الإنكار **أُوجعوا ضرباً وأصلوا ناراً أو يعترفوا** أي إلى أن يعترفوا **بالألم وهو من الحسيات، وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات.**

[٢٨٠] قال ناقد المحصل: والحق أن تصدير كتب الأصول الدينية بمثل هذه الشبهات تضليلٌ لطلاب الحق، وقد يقال: اطّلاعهم على هذه الشبه ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يرومونه كيلا يركنوا إلى شيءٍ منها إذا لاح لهم في بادئ رأيهم.

Beşinci Mersad: Nazar Hakkındadır

[281] Çünkü matlûbun meydana gelmesini sağlayan nazardır. Matlûp, dini inançların ispatıdır. Matlûbun mârifetullah olduğu da söylenmiştir. Bu mersadda bir kısım maksatlar vardır.

Birinci Maksat: Nazarın Tarifi

[282] Kadı Bâkıllânî şöyle demiştir: Nazar kendisiyle bir bilginin veya galip zannın talep edildiği fikirdir.

[283] Bu tarife dört soru yöneltilmiştir. Birincisi soru: Zan, mutâbık olan ve olmayan kısımlarına ayrılır. Mutâbık olmayan zan, cehalettir. Dolayısıyla Bâkıllânî'nin nazar tarifinde zikrettiği şeyden cehaletin de matlûp olması gerekir. Oysa bu, imkânsızdır. Âmidî böyle demiş ve yazar Îcî de ekleme yaparak şöyle demiştir: Halbuki akıllı kimse cehaleti talep etmez. Öyleyse fikirle talep edilen zan, vakıaya mutabakatı bilinendir. Bu durumda da zan değil bilgi olmaktadır. O takdirde "veya galip zan" kısmı tekrara dönüşmektedir (istidrâk). Şöyle denilebilir: "Mutabakat zannıyla yetinilebilir ve mutabakat zannı ise bilgiye girmez. Bu durumda herhangi bir tekrar (istidrâk) söz konusu değildir." Biz deriz ki: Aksine zannedilen şeye mutâbık olup olmadığı dikkate alınmadan zan olması bakımından zan talep edilir. Çünkü asıl maksat, tıpkı amelî içtihatlarda olduğu gibi, zan olması bakımından zan üzerine kurulmaktadır. Daha genelin -ki bu, mutlak olarak zandır- talebinden daha özel olanın -ki bu, mutâbık olmayan zandır- talebi gerekmez. Dolayısıyla da cehaletin talebi gerekmez.

[284] İkinci soru: zannın galipliği, hiç şüphesiz zannın aslından başkadır ve bu nedenle zannın aslının talep edildiği şey, Kâdî'nîn tarifinin dışında kalmaktadır. O halde onun tarifi, tanımlananın bütün fertlerini kuşatmamaktadır. Biz deriz ki: Zan, galip zan olarak ifade edilen şeydir. Çünkü üstünlük onun hakikatinde dikkate alınmaktadır. Kuşkusuz onun hakikati, üstün inanç olmasıdır. Adeta şöyle denilmiştir: "veya zandaki galip inanç". Bu ibareye dönülmesinin nedeni, galipliğin yani üstünlüğün onun mahiyetinde alındığına dikkat çekmektir. Âmidî onu şöyle cevaplamıştır: Nazarın iki özelliği vardır. Birincisi, zannın aslını vermektir; ikincisi ise üstünlük ve gücünün artarak

المرصد الخامس في النظر

[٢٨١] إذ به يحصل المطلوب الذي هو إثبات العقائد الدينية، وقيل: هو معرفة الله تعالى وفيه مقاصد؛

المقصد الأول في تعريفه

[٢٨٢] قال القاضي الباقلاني: النظر هو الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن.

[٢٨٣] وأورد عليه أسئلة أربعة؛ السؤال الأول إن الظن ينقسم إلى مطابق وغير مطابق، و الظن الغير المطابق جهل فيلزم مما ذكره في تعريف النظر أن يكون الجهل مطلوباً وهو ممتنع. كذا قال الآمدي وزاد عليه المصنف فقال: لا يطلبه عاقل، فإذن المطلوب بالفكر من الظن ما تعلم مطابقته للواقع فيكون علماً لا ظناً، وحينئذٍ يكون قوله أو غلبة ظن مستدركاً. ويمكن أن يقال: قد يكتفى بظن المطابقة فلا يندرج في العلم فلا استدراك. قلنا: بل يطلب الظن من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة للمظنون وعدمها فإن المقصود الأصلي قد يترتب على الظن من حيث هو ظن كما في الاجتهاديات العملية، ولا يلزم من طلب الأعم الذي هو الظن مطلقاً طلب الأخص الذي هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل.

[٢٨٤] السؤال الثاني غلبة الظن، غير أصل الظن بلا شبهة فيخرج عنه أي عن تعريف القاضي ما يطلب به أصل الظن فلا يكون تعريفه جامعاً. قلنا: الظن هو المُعبّر عنه بغلبة الظن لأن الرجحان مأخوذٌ في حقيقته فإن ماهيته هو الاعتقاد الراجح فكأنه قيل: أو غلبة الاعتقاد التي في الظن. وفائدة العدول إلى هذه العبارة هي التنبيه على أن الغلبة أي الرجحان مأخوذةٌ في ماهيته. وقد أجاب عنه الآمدي بأن له أي للنظر خاصتين؛ إفادة أصل الظن، وإفادة غلبته بأن يزداد

kesinlemeye yaklaşması suretiyle *zannın galipliğini vermektir. Kâdî* tarifinde *bu iki* özellikten *biriyle yetinmiştir.* Onun özelliklerinin *hepsini* tarifinde *zikretmek gerekmez. Ancak Âmidî'nin bu sözü sorunludur. Çünkü onun* bu cevabı *"kendisiyle bilginin talep edildiği" sözüyle yetinilebileceğini gerektirmektedir.*

[285] Kuşkusuz bilgi verme, onun da itiraf ettiği gibi, nazarın üçüncü bir hâssasıdır. Dolayısıyla hâssalardan biriyle yetinmek mümkün olmaktadır. Çünkü bütün hâssaların zikredilmesi zorunlu değildir. Oysa bunun yanlışlığı açıktır, zira "kendisiyle mutlak olarak zannın talep edildiği nazar" tarifin dışında kalmaktadır. *Ve çünkü* bilginin zikredilmesinin yanı sıra kendisiyle yetinilen *bu hâssa nazarın bütün fertlerini kuşatmamaktadır. Bu nedenle tarif, kuşatıcı değildir.* Zira söylediği şeyle açıklanan galiplik özelliğinden yoksun zannın talep edildiği nazar, tarifin dışında kalmaktadır. İki hâssadan veya hâssalardan biriyle yetinmeye gelince bu, ancak [türün fertlerinin tamamını] kuşatan hâssalarda olabilir.

[286] *Üçüncü* soru: *Tanım ancak kendi olmaklığı bakımından mahiyete aittir. Oysa* Kâdî'nın nazarın tanımında söylediği *bu söz, nazarın kısımlarını saymaktan ibarettir.* Çünkü bilginin talep edildiği şey ile zannın talep edildiği şey, nazar altına giren iki kısımdır. *Biz deriz ki,* bu resimsel bir tariftir ve *bu iki kısma bölünme, nazara özgü olup* onu kendisi dışındakilerden *ayrıştırır. Bu* üçüncü *soru, bu yerde ve terdîdi kuşatan diğer tanımlarda başka bir ifadeyle takrir edilerek terdîd amacıyla "veya"* lafzı *söylenir. Oysa terdîd, belirsizlik bildirir ve bu nedenle açıklama amacını güden tanımlamaya aykırıdır. Cevap, "veya"nın,* zikredildiği tanımlarda *terdîd amacı güttüğünün men edilmesidir, aksine* o, bu tanımda zikredilen *iki kısımdan hangisi olursa olsun taksim amacını güder. Bu nedenle o, tanımlanandandır.*

[287] Cevabın hâsılı şudur: "Veya" ile kastedilen şey, tanımlananın kısımlarından birinin tanımının bu olduğudur -ki o, kendisiyle bir bilginin talep edildiği fikirdir- ve diğer kısmın tanımının da öteki olduğudur -ki o, kendisiyle bir zannın talep edildiği fikirdir-. Dolayısıyla tanım, gerçekte mutlak nazarın mahiyetinde ortak olan ama özel hakikatte birbirinden farklı iki kısma ait iki tanımdır. "Veya" ile kastedilen şey, bu tanımın kuşkulanma veya kuşkulandırma tarzında ya bu ya da öteki olduğu değildir ki tanımlamaya aykırı olsun.

رجحانه وقوته متقارباً إلى الجزم، وقد اكتفى في تعريفه بذكر إحداهما يعني إحدى الخاصتين، ولا يجب ذكر الكل أي كل خواصه في تعريفه وفيه نظر إذ يوجب جوابه هذا جواز القناعة بقوله: يطلب به علم.

[٢٨٥] فإن إفادة العلم خاصة ثالثة للنظر كما اعترف هو به فجاز أن يقتصر على إحدى الخواص لأن ذكر الكل غير واجب وفساده ظاهرٌ لخروج ما يطلب به الظن مطلقاً، ولأن هذه الخاصة التي اكتفى بها مع ذكر العلم غير شاملة لأفراده فلا يكون جامعاً إذ قد يخرج ما يطلب به الظن الخالي عن الغلبة المفسرة بما ذكره، وأما الاكتفاء بإحدى الخاصتين أو الخواص فإنما يصح في الخواص الشاملة.

[٢٨٦] السؤال الثالث التحديد إنما يكون للماهية من حيث هي هي، وهذا الذي ذكره القاضي في تحديد النظر تعديدٌ لأقسامه فإن ما يطلب به العلم وما يطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر. قلنا: هذا تعريفٌ رسمي، و الانقسام إليهما أي إلى هذين القسمين خاصة له أي للنظر مميزة إياه عمّا عداه، وقد يقرّر هذا السؤال الثالث في هذا الموضع وغيره من الحدود المشتملة على الترديد بعبارةٍ أخرى فيقال: لفظة «أو» للترديد، وهو أي الترديد للإبهام فينافي التحديد الذي يقصد به البيان. والجواب منع كونه أي كون أوفى الحدود التي ذكر فيها للترديد بل هو للتقسيم أي أيّاً ما كان من القسمين المذكورين في هذا الحد فهو من المحدود.

[٢٨٧] وحاصله أن المراد بـ «أو» أن قسماً من المحدود حدّه هذا وهو أنه الفكر الذي يطلب به علم وقسماً آخر منه حدّه ذاك وهو أنه الفكر الذي يطلب به ظن فهو في الحقيقة حدّان لقسميه المتخالفين في الحقيقة المخصوصة المتشاركين في ماهية مطلق النظر، ولم يرد بـ «أو» أن الحد إما هذا، وإما ذاك على سبيل الشك أو التشكيك لينافي التحديد.

[288] *Dördüncü* soru şudur: Bu tanımdaki *fikir lafzı* gereksiz bir *fazlalıktır, çünkü tanımın kalan kısmının ona ihtiyacı yoktur.* Zira şöyle denilmesi yeterlidir: Nazar, kendisiyle bir bilgi veya zannın talep edildiği şeydir. *Bunun cevabı şudur:* Burada *fikirle kastedilen şey, her nasıl olursa olsun* yani ister onunla bilgi veya zan talep edilsin isterse de talep edilmesin *tahayyülî hareketlerdir* yani duyulur ve haricî değil zihnî hareketlerdir. Dolayısıyla "zihnin hareketi mâkullerde olduğunda fikir adını alır ve duyulurlarda olduğunda tahayyül adını alır" sözüne münâfî değildir.

[289] İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ***eş-Şâmil***'de şöyle demiştir: "Fikir bazen bir bilgi veya zannın talebi için olur ve bu durumda nazar adını alır; bazen de böyle olmaz ve nazar adını almaz. Mesela iç konuşmaların çoğunda durum böyledir." *Dolayısıyla fikir* zikrettiğimiz anlamda *nazarın cinsidir,* yaygın kabulde olduğu gibi nazarın eşanlamlısı değildir. Tanımın *geri kalanı ise* nazarın *faslıdır* ve onu diğer tahayyülî hareketlerden ayrıştırır. *Şöyle denilemez: "Fasıl, ayrıştırma için yeterlidir ve* tanımda *cinse gerek yoktur."* Nasıl olur! Cins, mahiyetin aslına delâlet edendir, fasıl ise mahiyeti meydana getiren ve onun ayrıştırandır. Nitekim sen "nazar, kendisiyle bir bilgi veya zannın talep edildiği şeydir" dediğinde bundan nazarın mahiyetinin aslının ne olduğu anlaşılmaz, aksine onun, nazardan başka bu talebe girdisi bulunan şeyleri kuşattığını vehmettirebilir.

[290] *Âmidî şöyle demiştir: "Onu nazarın bir parçası olarak zikretmedi, aksine* nazar ve fikrin medlûllerinin bir olduğunu açıklamak için *'nazar, fikirdir' dedi. Bundan sonraki kısım ise her ikisinin de tanımıdır." Ancak bu açıklamada bir zorlama bulunduğu kapalı değildir.* Çünkü eşanlamlılığın ve medlûl birliğinin tanımlama makamında görünüşte başka anlama gelen bir ibareyle ifade edilmesi son derece uzak bir durumdur. Bu ibare, görünüşte, eşanlamlılığı ifade etmemektedir, çünkü ondan ilk anlaşılan anlam, fikrin, tanımın parçalarından olduğudur. Şayet fikir ve nazarın eşanlamlı olduğu ifade edilmek istenseydi, "nazar ve fikir" denirdi. *Dolayısıyla* Kâdî Bâkıllânî'nin zikrettiği *bu* tanım, *nazarın* doğru, yanlış, kesin, zannî, ister tekilde isterse de bileşikte tasavvura ulaştıran ve tasdike ulaştıran olmak üzere bütün farklı kısımlarını *kuşatan tarifidir.*

[291] *Onun* yani nazarın *mezheplere göre tarifleri vardır. Kimileri nazarı,* bilinmeyenden *önceki bilinenlerle o bilinmeyeni elde etmek olarak görür. Bunlar,*

[٢٨٨] السؤال الرابع لفظ الفكر في هذا الحد زائد لا حاجة إليه إذ باقي الحد مُغنٍ عنه فإنه يكفي أن يقال: النظر هو الذي يطلب به علم أو ظن. والجواب أن المراد بالفكر ههنا هو الحركات التخيلية أي الذهنية لا العينية المحسوسة فلا يكون منافياً لما قيل من أن حركة الذهن إذا كانت في المعقولات تسمى فكراً، وإذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلاً كيف كانت أي سواء طلب بها علم أو ظن أو لم يطلب.

[٢٨٩] قال إمام الحرمين في الشامل: الفكر قد يكون لطلب علمٍ أو ظن فيسمى نظراً، وقد لا يكون فلا يسمى به كأكثر حديث النفس فهو بالمعنى الذي ذكرناه جنس للنظر لا مرادف له على ما هو المتعارف، والباقي من الحد فصل له يميّزه عن سائر الحركات التخيلية. ولا يقال: إن الفصل كافٍ في التمييز والجنس مستغنٍ عنه في الحد، كيف والجنس هو الذي يدل على أصل الماهية والفصل يحصلها ويميزها. ألا ترى أنك إذا قلت: النظر هو الذي يطلب به علم أو ظن لم يفهم منه أن أصل ماهية النظر ماذا هو، بل ربما أوهم شموله لغير النظر مما له مدخل في ذلك الطلب.

[٢٩٠] قال الآمدي: لم يذكره جزاء من التعريف، بل قال: النظر هو الفكر بياناً لاتحاد مدلولهما، وما بعده هو الحد لهما وفيه تمحّل لا يخفى لأن بيان الترادف واتحاد المدلول في مقام التحديد بعبارة ظاهرة في خلافه بعيدٌ جداً. وإنما كانت ظاهرة في خلاف بيان الترادف لأن المتبادر منها أن الفكر من أجزاء الحد، ولو أريد بيان ترادفهما لقيل: النظر والفكر فهذا الحد الذي ذكره القاضي تعريفه الشامل لجميع أقسامه من الصحيح والفاسد والقطعي والظني والموصل إلى التصور سواء كان في مفرد أو مركّب، والموصل إلى التصديق على اختلاف أقسامه.

[٢٩١] وله أي للنظر تعريفات بحسب المذاهب؛ فمن يرى أنه أي النظر اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة على ذلك المجهول وهم أرباب التعاليم

bilinmeyenlerin bilinenlerden hareketle öğrenilmesini ve öğretilmesini savunan *teâlîm ehlidir. Şöyle demişlerdir:* "Nazar *bilinen veya zannedilen şeylerin, başkasına* yani başka bir şeye *götürmesi için tertip edilmesidir." Bu tarifin iki sorunu vardır. Birincisi: Tarif, nazarın bütün fertlerini kuşatmamaktadır. Çünkü* tasavvurî meçhulün *yalnızca fasıl ve* yalnızca *hâssayla yapılan tarifi, dışarıda kalmaktadır.* Oysa nazar tanımından çıkmasına rağmen bu tarif de nazarın kısımlarındandır. Yalnızca fasılla veya yalnızca hâssayla yapılan *o tarifin, İbn Sina'nın dediği gibi yetersiz ve eksik olması, hiçbir fayda vermez.* Çünkü bu tanım, mutlak nazara aittir ve dolayısıyla mutlak nazarın ister az ister çok kullanılsın eksik ve tam bütün fertlerinin tanıma girmesi gerekir.

[292] Şöyle de cevap verilmiştir: "Fasıl ve hâssayla birlikte tahsis etme işlevi gören aklî bir karine bulunmalıdır. Çünkü fasıl ve hâssa, mefhumları bakımından tanımlanandan daha geneldir. Bu nedenle bunlardan tanımlanana geçmek, ancak aralarında tertip bulunan ilave bir şeyle birlikte olur. Yine fasıl ve hâssa, türemiştirler. Türemişin anlamı ise kendisinden türemenin gerçekleştiği bir şeye sahip olan şey demektir. Dolayısıyla orada kesinlikle bir bileşiklik vardır." Her iki cevap da reddedilmelidir. Birincinin reddedilmesinin nedeni şudur: Karinenin fasılla birlikte dikkate alınması, onu tanım olmaktan çıkarır. Ancak eksik tanımın, mahiyete dahil olan ile mahiyetin dışında olandan bileşen şeyle yapılması uygun görülürse durum değişir. İkincinin reddedilmesinin nedeni şudur: Tarif türemişlerde tekille sınırlanmaz. Gerçek şu ki, tekil anlamlarla tarif, aklen mümkündür. Buna göre orada matluptan ilkeye doğru giden tek bir hareket vardır ve bu ilke yalın bir anlam olup herhangi bir karineye gerek kalmadan matluptan intikali gerektirir. Fakat bu, bileşik anlamlarla yapılan tarifte olduğu gibi zapt edilmemiştir ve yine sanatın ve iradenin onda fazla bir katkısı yoktur. Bu nedenle ona iltifat etmemişler ve nazar tanımını nazarın dikkate alınan kısmına tahsis etmişlerdir. İşte bu, Îcî'nin İbn Sina'dan naklettiği görüşün tahkîkidir. Onlardan bazıları da sorunu zor bulmuşlar ve nazar tarifini şuna çevirmişlerdir: "Nazar, bir şeyin elde edilmesi veya şeylerin tertibidir."

[293] *İkincisi şudur: Sözü edilen tanım,* nazarın bütün kısımlarını kuşatan *mutlak nazarın tarifidir, yoksa* yalnızca *doğru nazarın tarifi değildir. Aksi halde* tanımda zikredilen *zannın mutabakatla kayıtlanması gerekir* ki maddesi bakımından yanlış olan nazar, tanımın dışında kalsın. Yine tanımda *"götürmek üzere" sözünün yerine "götürecek şekilde"* sözümüzün *konulması gerekir* ki formu bakımından yanlış nazar tanımın dışında kalsın.

القائلون بالتعلم والتعليم للمجهولات من المعلومات **قالوا:** النظر **ترتيب أمورٍ معلومةٍ أو مظنونة للتأدّي إلى** أمرٍ **آخر، وعليه إشكالان؛ أحدهما أنه غير جامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة وحدهما** أي تعريف المجهول التصوري بالفصل وحده وبالخاصة وحدها فإن هذا التعريف من أقسام النظر مع خروجه عن حده، **وكونه** أي كون التعريف بالفصل وحده أو بالخاصة وحدها **نزراً** قليلاً **خداجاً** ناقصاً **كما قال ابن سينا: لا يشفي غليلاً** لأن هذا الحد إنما هو لمطلق النظر فيجب أن يندرج فيه جميع أفراده التامة والناقصة قلّ استعمالها أو كثُر.

[٢٩٢] وقد أجيبُ أيضاً بأنه لا بد مع الفصل والخاصة من قرينة عقلية مخصّصة لأنهما بحسب مفهوميهما أعمّ من المحدود فلا يتصور الانتقال منهما إليه إلا مع أمرٍ زائد يكون بينهما ترتيب وأيضاً هما مشتقان، ومعنى المشتق شيء له المشتق منه فهناك تركيبٌ قطعاً وكلاهما مردود. أما الأول فلأن اعتبار القرينة مع الفصل يخرجه عن كونه حدّاً إلا أن يجوز الحد الناقص بالمركّب من الداخل والخارج. وأما الثاني فلعدم انحصار التعريف بالمفرد في المشتقات، والحق أن التعريف بالمعاني المفردة جائزٌ عقلاً فتكون هناك حركة واحدة من المطلوب إلى المبدأ الذي هو معنى بسيط مستلزم للانتقال إلى المطلوب من غير حاجة إلى قرينة إلا أنه لم ينضبط انضباط التعريف بالمعاني المركّبة، ولم يكن أيضاً للصناعة وللاختيار فيه مزيد مدخل فلم يلتفتوا إليه وخصّوا حد النظر بما هو المعتبر منه، وهذا تحقيق ما نقله من ابن سينا. ومنهم من استصعب الإشكال؛ فغير تعريف النظر إلى أنه تحصيل أمر أو ترتيب أمور.

[٢٩٣] **وثانيهما أنه** أي الحد المذكور **تعريفٌ لمُطلق النظر** الشامل لجميع أقسامه **لا الصحيح منه** فقط **وإلا وجب تقييد الظن** المذكور في الحد **بالمطابقة** ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب مادته، **و** وجب أيضاً **أن يوضع** في الحد **مكان قوله: للتأدّي** قولنا: **بحيث يؤدي** ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته.

[294] Bu tarif, mutlak nazarın tarifidir. *Bu takdirde mutlak nazarın öncülleri mâlûm* ve zannî *olmayıp* mürekkep bir cehaletle *meçhul olabilir.* Bu durumda da tarif, bütün fertleri kuşatma özelliğine sahip olmaz. “Bilgi”[22] en genel anlama yorulamaz, çünkü bu takdirde “veya zannedilen” sözünün tekrar olması gerekir. Evet “Zan, meşhur anlama söylendiği gibi kesin tasdikin mukabiline de söylenir” denilebilir. Bu durumda buradaki bilgi, daha önce geçtiği gibi, tasavvur ve kesin tasdiki içeren şey; zan ise diğer tasdikleri içeren şey olarak anlaşılır.

[295] Biz onların mezhebine göre nazarın, tasavvurlar ve tasdiklerdeki bütün kısımlarını herhangi bir sorun olmadan içerecek şekilde, tarifi hakkında *şöyle deriz: Nazar, aklın, kendinde meydana gelen şeyi, başkasını elde etmek için mülahaza etmesidir.* Bu böyle. *Ancak nazarı yalnızca* idrak konusu matlûba *yönelmek olarak görenlere gelince* bunlar nazarı “ilkenin feyzinin genel olması” üzerine inşa etmişlerdir.[23] Buna göre her ne zaman o matlûba yönelsek o matlûp hakkında önceki bilgilerden herhangi bir yardım almamız söz konusu olmaksızın İlke’den bize matlûp feyiz eder.

[296] *Onlardan bir kısmı ademî olduğunu düşünerek şöyle demiştir: Nazar, zihnin* matlûbun meydana gelmesini engelleyen *gafletlerden soyutlanmasıdır. Bir kısmı da nazarın vücûdî olduğunu düşünerek “Nazar, aklın mâkullere çevrilmesidir” demişler ve onu* gözle *bakışı görülenlere çevirmeye benzetmişlerdir.* Bazen şöyle denir: Gözle idrak etmek, görülenin karşımızda olması, gözün görme amacıyla görülene çevrilmesi ve görmeyi engelleyen perdenin kaldırılması olmak üzere üç şeye dayandığı gibi basiretle idrak etmek de üç şeye dayanır: Talep edilen şeye yönelmek, aklın idrak etmek amacıyla talep edilene çevrilmesi ve aklın perde mesabesindeki gafletlerden arındırılması.

[297] Bil ki, zahir olan, teâlîm ehlinin görüşüdür: Nazar, bilinmeyenlerin bilinenlerden kazanılmasıdır. Bu takdirde şöyle deriz: Şüphesiz her bilinmeyenin rast gele herhangi bir bilinenden elde edilmesi mümkün değildir, aksine onunla ilişkili olan bilinenlerden elde edilmelidir. Yine hiç kuşkusuz bilinmeyenin o bilinenlerden her ne şekilde olursa olsun elde edilmesi mümkün değildir, aksine orada aralarında belirli bir tertip bulunmalı ve o tertip sebebiyle onlara ilişen özel bir heyet olmalıdır.

[٢٩٤] وإذا كان هذا التعريف لمطلق النظر **فمقدماته قد لا تكون معلومة** ولا مظنونة أيضاً **بل مجهولة** جهلاً مركّباً فلا يكون التعريف جامعاً، ولا يمكن أن يحمل العلم على المعنى الأعم إذ يلزم أن يكون قوله أو مظنونه مستدركاً. نعم قد يقال: كما أن الظن يطلق على المعنى المشهور كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات فيحمل العلم ههنا على ما يتناول التصور والتصديق اليقيني كما مرّ والظن على ما يتناول سائر التصديقات.

[٢٩٥] **ونقول** نحن في تعريف النظر على مذهبهم بحيث يتناول جميع أقسامه في التصورات والتصديقات بلا إشكال **هو ملاحظة العقل ما هو حاصلٌ عنده لتحصيل غيره** هذا، **وأما من يراه** أي النظر **مجرد التوجه** إلى المطلوب الإدراكي بناءً على أن المبدأ عام الفيض؛ فمتى توجهنا إلى ذلك المطلوب أفاضه علينا من غير أن يكون لنا في ذلك استعانة بمعلوماتٍ سابقة.

[٢٩٦] **فمنهم من جعله عدميّاً فقال: هو تجريد الذهن عن الغفلات** المانعة عن حصول المطلوب، **ومنهم من جعله وجوديّاً فقال: هو تحديق العقل نحو المعقولات وشبّهوه بتحديق النظر** بالبصر **نحو المبصرات،** وقد يقال: كما أن الإدراك بالبصر يتوقف على أمورٍ ثلاثة؛ مواجهة المُبصر، وتقليب الحدقة نحوه طلباً لرؤيته، وإزالة الغشاوة المانعة من الإبصار. كذلك الإدراك بالبصيرة يتوقف على أمور ثلاثة؛ التوجه نحو المطلوب، وتحديق العقل نحوه طلباً لإدراكه، وتجريد العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة.

[٢٩٧] واعلم أن الظاهر مذهب أصحاب التعاليم وهو أن النظر اكتساب المجهولات من المعلومات، وحينئذٍ نقول: لا شبهة في أن كل مجهول لا يمكن اكتسابه من أي معلومٍ اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة إياه، ولا شك أيضاً في أنه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على أي وجهٍ كانت بل لا بد هناك من ترتيبٍ معيّن فيما بينها، ومن هيئةٍ مخصوصةٍ عارضة لها بسبب ذلك الترتيب.

[298] Böylece bizde tasavvurî veya tasdîkî bir şeye dair bir farkındalık oluştuğunda ve onu daha tam bir şekilde elde etmeye çabaladığımızda zihnin kendisinde depolanmış olan bilinenlerde hareket ederek o matlûpla ilişkili bilinenleri -ki bunlar, o matlûbun ilkeleri olarak adlandırılan şeylerdir- buluncaya kadar bir bilinenden diğerine geçmesi gerekir. Sonra yine zihin, o ilkeleri söz konusu matlûba götürecek özel bir tarzda tertip etmek için onlarda hareket etmelidir. Dolayısıyla orada iki hareket vardır. Birinci hareketin başlangıcı, eksik yönden fark edilen matlûptur, sonu ise o ilkelerden elde edilenlerin sonudur. İkinci hareketin başlangıcı, o ilkeler içinde tertip amacıyla konulanların ilkidir ve sonu, daha tam bir şekilde fark edilen matlûptur. O halde bilinen ile bilinmeyen arasında aracılık yapan nazarın hakikati, sözü edilen iki hareketin toplamıdır. Bu iki hareket ise nefsânî niteliklerde gerçekleşen hareket kabilindendir.

[299] Nazarın tarifinde zikrettikleri tertibe gelince o, ikinci hareketin gereğidir. Bu hareket nadiren birincisi olmaksızın gerçekleşir. Ancak çoğunlukla önce matlûplardan ilkelere geçilir, sonra ilkelerden matlûplara geçilir. Bu tertibin, matlûba yönelişi, zihnin gafletlerden soyutlanmasını ve aklın mâkullere çevrilmesini gerektireceği kapalı değildir. İyi düşün! Yine bil ki, İmâm Fahreddîn Râzî nazarı "tasdiklerin başka tasdiklere ulaşılması için tertip edilmesidir" şeklinde tarif etmiştir. İmâm'ın "bilinenlerin" demeyip de "tasdiklerin" demesinin nedeni, ona göre tasavvurlarda kesbin imkânsız olmasıdır.

İkinci Maksat: [Doğru ve Yanlış Nazar]

[300] *Nazar doğru ve yanlış kısımlarına ayrılır. Doğru, matlûba ulaştıran, yanlış da bunun mukabili olan* yani matlûba ulaştırmayan *nazardır.* Dolayısıyla doğruluk ve yanlışlık, nazara mecazî olarak değil, hakiki olarak ilişen iki sıfattır. Fakat Îcî, nazarın doğruluk ve yanlışlıkla nitelenme sebebini açıklamak istedi ve şöyle dedi: Müteahhirîn nezdinde *tercih edilen tanım,* ta'lîm ehlinin görüşü olup buna göre nazar, *bilgilerin* bir bilinmeyene gitmek için özel bir heyete götürecek şekilde *tertip edilmesidir.*

[٢٩٨] فإذا حصل لنا شعورٌ ما بأمرٍ تصوريٍّ أو تصديقي وحاولنا تحصيله على وجهٍ أكمل فلا بد أن يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلاً من معلومٍ إلى آخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسماة بمبادئه، ثم لا بد أيضاً أن يتحرك في تلك المبادئ ليرتبها ترتيباً خاصاً يؤدي إلى ذلك المطلوب فهناك حركتان؛ مبدأ الأولى منهما هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادئ، ومبدأ الثانية أول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الأكمل؛ فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هي مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية.

[٢٩٩] وأما الترتيب الذي ذكروه في تعريفه فهو لازمٌ للحركة الثانية، وقلّما توجد هذه الحركة بدون الأولى بل الأكثر أن ينتقل أولاً من المطالب إلى المبادئ، ثم منها إلى المطالب ولا خفاء في أن هذا الترتيب يستلزم التوجه إلى المطلوب وتجريد الذهن عن الغفلات وتحديق العقل نحو المعقولات فتأمّل. واعلم أيضاً أن الإمام الرازي عرّف النظر بترتيب تصديقاتٍ يتوصل بها إلى تصديقاتٍ أُخر بناءً على ما اختاره من امتناع الكسب في التصورات.

المقصد الثاني

[٣٠٠] **أنه** أي النظر **ينقسم إلى صحيح**، وهو الذي **يؤدي إلى المطلوب وفاسدٍ يقابله** أي لا يؤدي إلى المطلوب فالصحة والفساد صفتان عارضتان للنظر حقيقةً لا مجازاً، لكنه أراد أن يُبيّن السبب في اتصافه بهما فقال: **ولما كان المختار** عند المتأخرين مذهب أهل التعليم وهو **أنه ترتيب العلوم** بحيث يؤدي إلى هيئة مخصوصة للتأدّي إلى مجهول.

[301] Kuşkusuz bu tertip, iki şeye taalluk eder. Birincisi tertibin kendilerinde gerçekleştiği o bilgilerdir ve bunlar, nazarın maddesi mesabesindedir. İkincisi ise tertip üzerine kurulan o heyettir ve bu, nazarın formu mesabesindedir. Bu ikisinden her biri, kendinde onun doğruluğu olan şeyle nitelendiğinde tertip de kesinlikle kendinde doğruluğuyla yani matlûba götürmesiyle nitelenir. Aksi halde nitelenmez. İşte bu, Îcî'nin şu sözünün anlamıdır: *Her tertibin bir maddesi ve sûreti vardır.* Yani tertip, iki şeye sahip olmalı ve bu iki şeyin tertibe nispetle durumu, madde ve sûretin, kendilerinden bileşen şeye nispetle durumu mesabesinde olmalıdır.

[302] *O halde* -bu, [yukarıda "tercih edilen tanım" sözünün başındaki] "lemma" edatının "fe" ile cevabıdır ve nadir kullanılır- *nazarın* matlûba götürmesi anlamında *doğruluğu, hem maddesinin doğruluğuyladır* yani maddesinin doğruluğu sebebiyledir. Bu, tasavvurlarda mesela cins yerinde zikredilenin, genel araz değil, cins olması; fasıl yerinde zikredilenin, hâssa değil, fasıl olması; hâssa yerinde zikredilenin ise [türün bütün fertlerini] kuşatan açık bir hâssa olması gibidir. Tasdiklerde ise delilde zikredilen önermelerin, matlûpla ilişkili olup ya kesin, ya zannî ya da kabule dayalı olarak doğru olması gibidir. *Ve hem de sûretin,* tariflerin ve delillerin tertibinde dikkate alınan şartların gözetilmesinden meydana gelen doğruluğu sebebiyledir. Yani iki doğruluğun bir arada bulunması sebebiyledir. *Nazarın yanlışlığı ise bu ikisinin* beraberce *yanlışlığıyla veya* yalnızca *ikisinden birinin yanlışlığıyladır.*

[303] *Kimileri nazarı açık ve kapalı kısımlarına ayırmıştır.* Oysa bu uygun değildir, çünkü nazar, kendisiyle açıklamanın talep edildiği şeydir ve kapalılık açıklamayla bir araya gelmez ve dolayısıyla da açıklama sıfatlarından biriyle nitelenmez. Bundan dolayı tahkîk ederek şöyle demiştir: *Bunun tahkîki şudur: Delile bazen söz konusu iki nitelik* yani açıklık ve kapalılık *iki yönden ilişir. Bu yönlerin birincisi, sûret bakımındandır* -sûret, öncüllere ilişen heyettir-. *Çünkü [kıyastaki] şekiller,* matlûbu gerektirmede *açıklık ve kapalılık bakımından farklılaşırlar.* Buna göre birinci şekil, matlûbu gerektirmede orta terime ihtiyaç duymazken, diğer şekiller orta terime az veya çok ihtiyaç duyar.

[304] *İkinci yön ise madde bakımındandır. Buna göre matlûp kimi zaman çok ve daha çok öncüllere dayanır.* Bu şöyle olur: Matlûp mesela doğrudan doğruya zorunlu öncüllere dayanmaz, aksine çokluk bakımından farklılaşan mertebelere göre aracılarla zorunlu öncüllere dayanır. *Kimi zaman da az ve daha az öncüllere dayanır.* Bu şöyle olur: Matlûp mesela tek bir aracıyla veya doğrudan doğruya zorunlu öncüllere dayanır. *Bununla birlikte öncüller,*

[٣٠١] ولا شك أن هذا الترتيب يتعلق بشيئين؛ أحدهما تلك العلوم التي يقع فيها الترتيب وهي بمنزلة المادة له، والثاني تلك الهيئة المترتبة عليه وهي بمنزلة الصورة له فإذا اتصفت كل واحدةٍ منهما بما هو صحتها في نفسها اتصف الترتيب قطعاً بصحته في نفسه أعني تأديته إلى المطلوب وإلا فلا، وهذا معنى قوله: **ولكل ترتيب مادة وصورة**؛ أي لا بد له من أمرين يجريان منه مجرى المادة والصورة من المركّب منهما.

[٣٠٢] **فتكون** جواباً لما مع الفاء وهو قليلٌ في الاستعمال، **صحته** أي صحة النظر بمعنى تأديته إلى المطلوب **بصحة المادة** أي بسبب صحتها؛ أما في التصورات فمثل أن يكون المذكور في موضع الجنس مثلاً جنساً لا عرضاً عامّاً، وفي موضع الفصل فصلاً لا خاصة، وفي موضع الخاصة خاصة شاملة بيّنة، وأما في التصديقات فمثل أن تكون القضايا المذكورة في الدليل مناسبة للمطلوب وصادقة إما قطعاً أو ظناً أو تسليماً، **و** بسبب صحة **الصورة** الحاصلة من رعاية الشرائط المعتبرة في ترتيب المعرّفات والأدلة **معاً** أي بسبب هاتين الصحتين مجتمعين **وفساده بفسادهما** معاً **أو فساد إحداهما** فقط.

[٣٠٣] **ومنهم من قسّمه** أي النظر **إلى الجلي والخفي** وهذا بعيد لأن النظر أمرٌ يُطلب به البيان ولا يُجامعه فلا يتصف بما هو من صفات البيان فلذلك حقّقه فقال: **وتحقيقه أن الدليل قد يعرض له الكيفيتان** يعني الجلاء والخفاء **بوجهين؛ أحدهما بحسب الصورة** وهي الهيئة العارضة للمقدّمات **فإن الأشكال متفاوتةٌ في الجلاء والخفاء** في استلزام المطلوب فإن الشكل الأول لا يحتاج في ذلك إلى وسط وغيره يحتاج إلى وسط أقل أو أكثر.

[٣٠٤] **وثانيهما بحسب المادة فالمطلوب قد يتوقف على مقدمات كثيرة، وأكثر** وذلك بأن لأن لا يكون المطلوب مستنداً ابتداءً إلى مقدماتٍ ضرورية بل ينتهي إليها بوسائط على مراتب متفاوتة في الكثرة **وقليلة وأقل** وذلك بأن يستند إلى الضروريات مثلاً بواسطةٍ واحدة، أو يستند إليها ابتداءً **مع تفاوتها** أي

her ne kadar zorunlu olsalar bile *iki tarafın soyutlanmasındaki farklılıkları bakımından* açıklık ve kapalılıkta *farklılaşırlar.* Nitekim bu, daha önce anlatılmıştı.

[305] Sen, madde bakımından farklılığın tarif edende de geçerli olduğunun farkındasındır. Çünkü onun parçaları, bazen açıklıkta farklı zorunlu öncüller olur; bazen de sûret bakımından farklılığın tersine, bir veya daha çok aracıyla zorunlu öncüllere ulaşan nazarî öncüller olur. Bundan dolayı Îcî yalnızca delili zikretmiştir. *Şayet* nazarın açıklığı ve kapalılığı ile zikrettiğimiz *bu şey kastediliyorsa bu,* gerçek anlamda *nazara ilişmez* aksine delile ve tarif edene ilişir. *Mecazilik ise onu men etmez* aksine nazarın, içinde gerçekleştiği şeyin sıfatlarından olan şeyle nitelenmesi mümkündür. Onların söylediği "bu açık nazardır ve öteki kapalı nazardır" sözü de bu mecazî kullanıma yorulur. *Yok, eğer* nazarın açıklığı ve kapalılığı ile zikrettiğimizden *başka bir şey kastediliyorsa onun sübûtuna* delâlet eden bir delil *yoktur.*

Üçüncü Maksat: [Nazarın Bilgi Vermesi]

[306] *Çoğunluğa göre* maddesi ve sûreti bakımından şartlarını haiz *doğru nazar,* nazar edilen şeye dair *bilgi verir.* Nazarın zan vermesine gelince bunu bütün düşünürlerin ortaklaşa kabul ettiği söylenmiştir. İstidlale başlamadan önce *tartışma mahallini belirginleştirmemiz gerekir* ki olumlama ve olumsuzlama aynı mahalle yönelsin. *İmâm Fahreddîn Râzî şöyle demiştir: "Nazar bazen bilgi verir".* Buna göre iddia, tikel olumludur.

[307] Fahreddîn Râzî *Muhassal*'da şöyle demiştir: "Bilgi veren fikir, mevcuttur". *Bu* tikel iddianın *açıklaması kolay olsa da faydası azdır.* Açıklaması kolaydır, çünkü "Bu hâdistir; her hâdis bir müessire muhtaçtır" sözümüz, bize "bu, bir müessire muhtaçtır" bilgisini verir. Bu takdirde hiç şüphesiz bilgi veren bir nazar var demektir. Faydası azdır, çünkü doğru nazarın bilgi verdiğini ispatlamanın asıl maksadı, bununla bizden çıkan doğru nazarların bilgi verdiğini mesela şöyle diyerek delillendirmektir: "Bu doğru nazardır; her doğru nazar bilgi verir; o halde bu, bilgi verir". Ancak

تفاوت المقدمات في الجلاء والخفاء وإن كانت ضرورية **باعتبار تفاوت في تجريد الطرفين** كما مرّ تقريره.

[٣٠٥] وأنت خبيرٌ بأن الاختلاف بحسب المادة يجري في المعرّف أيضاً فإن أجزاءه قد تكون ضرورية متفاوتة في الجلاء، وقد تكون نظرية منتهية إلى الضروريات بواسطة أو وسائط بخلاف الاختلاف بحسب الصورة فلذلك خصّ الدليل بالذكر؛ **فإن أريد** بجلاء النظر وخفائه **ذلك** الذي ذكرناه **فهو لا يعرض للنظر** حقيقةً بل للدليل أو المعرف، **والتجوز لا يمنعه** بل يجوز أن يوصف النظر بما هو من صفات ما وقع النظر فيه ويحمل على هذا التجوز ما وقع في كلامهم من أن هذا نظرٌ جلي وذاك نظرٌ خفي، **وإن أريد** بجلاء النظر وخفائه **غيره** أي غير ما ذكرنا **فلا ثبت له** أي لا دليل له يدل على ثبوته.

المقصد الثالث

[٣٠٦] **النظر الصحيح** المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورته **يفيد العلم** بالمنظور فيه **عند الجمهور**، وأما إفادته للظن فقد قيل: إنها متفقٌ عليها عند الكل **ولا بد** قبل الشروع في الاستدلال **من تحرير محل النزاع** ليتوارد النفي والإثبات على محلٍّ واحد؛ **فقال الإمام الرازي: قد يفيد** أي النظر **العلم** فيكون المدّعى موجبة جزئية.

[٣٠٧] قال في المحصل: الفكر المفيد للعلم موجود، **وهو** أي هذا المدّعى الجزئي **وإن سهل بيانه** فإن قولنا: هذا حادث وكل حادثٍ محتاجٌ إلى مؤثّرٍ يفيدنا العلم بأن هذا محتاج إلى المؤثر فقد وجد نظرٌ مفيدٌ للعلم بلا شبهة **قلّ جدواه** لأن المقصود الأصلي من إثبات كون النظر الصحيح مفيداً للعلم أن يستدل به على أن الأنظار الصحيحة الصادرة منّا مفيدةٌ للعلم بأن يقال مثلاً: هذا نظرٌ صحيح وكل نظرٍ صحيح يفيد العلم فهذا يفيد العلم، وإذا

ispatladığımız iddia, tikel olduğunda söz konusu maksada ulaşamayız. *Çünkü tikel ancak* kesin olarak altına girdiği *tümelle ispatlanır* ve tikelin durumu tümelle bilinir.

[308] *Âmidî şöyle demiştir:* Hem maddesi hem de sûreti bakımından *doğru olup kesin öncülerde gerçekleşen* -Âmidî bu kayıtla doğru olan zannî öncüllerde gerçekleşen doğru nazardan sakınmaktadır. Çünkü bu nazar, bilgi değil zan verir.- *ve ardından ölüm*, gaflet *ve uyku gibi bilginin zıddı* yani bilgiyi nefyeden şey *gelmeyen* -bu kayıtlamanın faydası açıktır- *her nazar onu* yani bilgiyi *verir.* Âmidî iddiayı tümel olumlu yapmış ve konusunu çeşitli özelliklerle kayıtlamıştır. Eğer "Tasavvurlardaki doğru nazarlar kesin öncüllerde gerçekleşmemektedir ve dolayısıyla onlar, bu tümel olumluya girmez" dersen ben şöyle derim: Bunun sakıncası yok, zira asıl maksat, tasdiklerde gerçekleşen nazarlardır. Çünkü tasdiklerde gerçekleşen nazarların bilgi verme bakımından durumu, kesin olarak bilinmektedir.

[309] Fahreddîn Râzî *Nihâyetü'l-ukûl*'da şöyle demiştir: "Bilgiye ulaştırdığı iddia edilen nazarın hakikatini bilen kimse zorunlu olarak onun böyle olduğunu bilir. Çünkü biz, nazarla dört bilginin toplamını içeren şeyi kastediyoruz. Dört bilgiden birincisi, tertip edilmiş öncüllerin bilgisidir; ikincisi, öncüllerin tertibinin doğruluğunun bilgisidir; üçüncüsü, hem kendilerinin hem de tertiplerinin doğruluğu bilinen o öncüllerden matlûbun gerektiğinin bilgisidir; dördüncüsü ise o öncüllerden gerektiği bilinen şeyin doğru olduğunun bilgisidir. Kuşkusuz her akıl sahibi kimse aklın bedîhîliğiyle bilir ki, bir kimsede bu dört bilgi meydana gelirse onda matlûbun doğru olduğu bilgisinin meydana gelmesi gerekir".

[310] Bu, Râzî'nin sözünün neticesidir. Bu sözün demek istediği şudur: Nazarı maddesi ve suretiyle doğru olması bakımından tasavvur eden ve bununla birlikte nazardan gerekli olan sonucun nazara nispetle durumunu düşünen kimse her doğru nazarın bilgiyi gerektirdiğini bedîhî bir şekilde kesinler ve bu kesinlemede iki tarafı -aralarındaki hükmün dayanağı olacak şekilde- düşünmekten başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaz.

[311] *Sonra* doğru nazarın bilgi verdiğini *inkar edenler şöyle demiştir: Doğru nazarın bilgi verdiği eğer biliniyorsa ya zorunludur* ve delillendirmeye ihtiyacı

كان المُدّعى الذي أثبتناه جزئياً لم يتيسر لنا ذلك المقصود **إذ الجزئي لا يثبت** ولا يعلم حاله **إلا بالكلي** الذي يندرج فيه ذلك الجزئي يقيناً.

[٣٠٨] **وقال الآمدي: كل نظرٍ صحيح** بحسب مادته وصورته معاً **في القطعيات** احترز بهذا القيد عن النظر الصحيح الذي في المقدمات الظنّية الصادقة فإنه يفيد ظناً لا علماً **لا يعقبه ضد للعلم** أي مُنافٍ له **كالموت والنوم** والغفلة، وفائدة هذا التقييد ظاهرة **مفيدٌ له** أي للعلم فقد جعل المُدّعى موجبة كلية موضوعها مقيدٌ بقيود. فإن قلت: الأنظار الصحيحة في التصورات ليست واقعة في القطعيات فلا تندرج في هذه الموجبة الكلية. قلتُ: لا بأس بذلك فإن المقصد الأصلي هو الأنظار التصديقية لأن حالها في الإفادة مما عُلم يقيناً.

[٣٠٩] وفي نهاية العقول أن من عرف حقيقة النظر الذي يدّعي أنه يُفضي إلى العلم علمٌ بالضرورة كونه كذلك فإنّا نعني بالنظر ما يتضمن مجموع علوم أربعة؛ الأول العلم بالمقدمات المرتبة، الثاني العلم بصحة ترتيبها، الثالث العلم بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات المعلومة صحتها وصحة ترتيبها، الرابع العلم بأن ما علم لزومه عن تلك المقدمات كان صحيحاً. ولا شك أن كل عاقلٍ يعلم ببديهة العقل أن من حصلت له هذه العلوم الأربعة فلا بد من أن يحصل له العلم بصحة المطلوب.

[٣١٠] هذا محصول كلامه، وحاصله أن من تصور النظر من حيث أنه صحيح مادة وصورة ولاحظ معه حال اللازم منه بالقياس إليه جزم بأن كل نظرٍ صحيح يستلزم العلم جزماً بديهياً لا يحتاج فيه إلا إلى تعقّل الطرفين على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما.

[٣١١] **ثم قال المنكرون:** لكون النظر الصحيح مفيداً للعلم **هذا** أي كون النظر الصحيح مفيداً له **إن كان معلوماً كان ضرورياً** مستغنياً عن الاحتجاج عليه

yoktur *ya da nazarîdir* ve delillendirmeye muhtaçtır. *Her iki şık da yanlıştır. Zorunlu oluşunun yanlışlığının nedeni şudur: Zorunluda* özellikle de zorunlu, evvelî olduğunda *akıl sahipleri* asla *ihtilaf etmezler. Oysa bu* yani doğru nazarın bilgi ifade ettiği, akıl sahipleri arasında *ihtilaf konusudur. Öte yandan biz, onunla* yani "doğru nazar bilgi verir" hükmüyle *"bir, ikinin yarısıdır" sözümüz arasında* aklın bedîhîliğiyle bilinen *zorunlu bir farklılık buluyoruz ve onun* yani nazar bilgi verir hükmünün *güç bakımından o* sözün *altında olduğunu kesinliyoruz. Bu* hükmün güç bakımından o sözün altında oluşu *ise ancak o hükmün en uzak bir yönle bile olsa çelişiğe muhtemel oluşundan dolayı böyledir. O* hükmün çelişiğe muhtemel olması *da onun bedîhîliğini* kesinlikle *nefyetmektedir.* Öyleyse o, bedîhî olamaz.

[312] *Nazarî oluşunun yanlışlığının nedeni şudur: O, nazarın nazarla ispatıdır.* Çünkü bu hüküm, nazarî olduğu kabul edildiğinde, ona dair bilgiyi veren bir nazara muhtaç olur. Bu durumda bir şeyin kendisiyle ispatı durumu ortaya çıkar. *Ayrıca bu hüküm çelişkilidir.* Çünkü şeyin bilinmediği esnada biliniyor olmasını gerektirmektedir. Eğer "Bu şüphe yalnızca nazarın bilgi verdiğini bilmenin imkânsızlığına delâlet etmektedir yoksa onun doğruluğunun nefyine delâlet etmemektedir. Çünkü nazarın kendinde doğru olması ama onu bilmenin imkânsız olması mümkündür." denirse şöyle deriz: Bize göre iddia, bu önermenin doğru olduğu ve onun doğruluğunun da bilindiğidir. Çünkü onunla amaçlanan şey, onun doğruluğunu bilme üzerine kuruludur. İddiayı reddeden ise onun doğruluğunun bilinmediğini iddia etmektedir. Bu ise ya onun doğruluğunu nefyiyle ya da doğruluğun bilinmesinin nefyiyle olur.

[313] *İmâm Fahreddîn Râzî'nin aralarında bulunduğu bir grup düşünür* bu şüphenin cevabında *o önermenin zorunlu olduğunu tercih etmiştir.* Nitekim Râzî'nin *Nihâyetü'l-ukûl*'daki sözünün tahkîkini yaptık. [Bunlar şöyle cevap vermiştir:] *Sizin "eğer zorunlu olsaydı onun hakkında ihtilaf edilmezdi" sözünüze karşı deriz ki, biz bunu kabul etmiyoruz, aksine* zorunlu olmasına rağmen *onun hakkında az bir topluluk ihtilaf edebilir. Nasıl olur* da onun hakkında ihtilaf edilemez denilebilir! Akıl sahiplerinden *bir grup,* daha önce öğrendiğin gibi *bedîhîleri toptan inkar etmiştir.* Burada onların sergilediği *bu* ihtilaf, söz konusu bedîhî hükümde bulunan *iki tarafın tasavvurundaki kapalılıktan ve iki tarafın* ilişenlerden ve eklentilerden, hükmün dayanağı olacak şekilde, zihinde meydana gelmesi için *soyutlanmasındaki zorluktan* dolayı*dır.* İki tarafı hakkıyla soyutlayamadıklarından onlar arasındaki hükmü inkar etmişlerdir. Bu inkar ise o hükmün bedîhîliğini zedelemez. *Nitekim bu, daha önce* bedîhîleri tamamen inkar edenlere ait dördüncü şüphenin cevabında *geçmişti.*

أو نظرياً محتاجاً إليه، وهما باطلان؛ أما الأول يعني كونه ضرورياً فلأن الضروري لا يختلف فيه العقلاء أصلاً خصوصاً إذا كان الضروري أولياً، وهذا أي كون النظر الصحيح مفيداً للعلم مختلفٌ فيه بين العقلاء ولأنّا نجد بينه أي بين الحكم بأن النظر الصحيح مفيدٌ للعلم، وبين قولنا: الواحد نصف الاثنين تفاوتاً ضرورياً معلوماً ببديهة العقل، ونجزم بأنه أي كون النظر مفيداً للعلم دون ذلك القول في القوة، ولا يتصور ذلك أي كونه دونه في القوة إلا باحتماله للنقيض ولو بأبعد وجه، وأنه أي احتماله للنقيض ينفي بداهته قطعاً فلا يكون بديهياً.

[٣١٢] وأما الثاني يعني كونه نظرياً فلأنه إثباتٌ للنظر بالنظر؛ إذ يحتاج على تقدير كونه نظرياً إلى نظرٍ يفيد العلم به فيلزم إثبات الشيء بنفسه، وأنه تناقض لاستلزامه كون الشيء معلوماً حينما ليس معلوماً. فإن قيل: هذه الشبهة إنما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيداً لا على انتفاء صدقه لجواز أن يكون صادقاً في نفسه مع امتناع العلم به. قلنا: المُدّعى عندنا هو أن هذه القضية صادقةٌ معلومة الصدق لأن المقصود بها يترتّب على العلم بصدقها فالمنكر يدّعي انتفاء معلومية صدقها وذلك إما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم به.

[٣١٣] فاختار في جواب الشبهة طائفةٌ منهم الإمام الرازي أنه ضروري كما حقّقناه من كلامه في النهاية. قولكم: لو كان ضرورياً لم يختلف فيه. قلنا: لا نسلّم بل قد يختلف فيه مع كونه ضرورياً قومٌ قليل، وكيف يقال: لا يجوز اختلافهم فيه وقد أنكر قومٌ من العقلاء البديهيات رأساً كما عرفت وذلك الاختلاف الواقع منهم ههنا إنما يكون لخفاءٍ في تصور الطرفين في هذا الحكم البديهي ولعسرٍ في تجريدهما عن العوارض واللواحق ليتحصّلا في الذهن على الوجه الذي هو مناط الحكم فلما لم يجرّدوهما كما هو حقهما أنكروا الحكم بينهما وذلك لا يقدح في كونه بديهياً كما مرّ في جواب الشبهة الرابعة لمنكري البديهيات بالكلّية.

[314] *Sizin "o önerme ile 'bir, ikinin yarısıdır' sözümüz arasındaki farklılık* ve onun güç bakımından bu sözden daha aşağıda oluşu, *o önermenin* en uzak bir şekilde de olsa *çelişiğe muhtemel oluşu sebebiyledir" sözünüze karşı biz şöyle deriz: Bunu men ediyoruz, aksine* o farklılık *ya* "bir, ikinin yarısıdır" sözünün, tartışma konumuz olan önermenin tersine zihne çokça gelişinden ötürü ona alışmaktan ve *ülfet etmekten kaynaklanmaktadır ya da iki tarafın soyutlanmasındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır.* Kuşkusuz bu ikisinden kaynaklanan farklılık, bedîhîliği zedelemez.

[315] *İmâmü'l-Harameyn Cüveynî'nin de aralarında bulunduğu bir grup düşünür ise şöyle demiştir: Söz konusu önerme nazarîdir ve nazarın nazarla ispatlanmasında da herhangi bir çelişki yoktur. İmâm Râzî* Nihâyetü'l-ukûl'da *bu cevabı eleştirmiş ve şöyle demiştir: "Bir şeyin kendisiyle ispatlanması, onun kendisinden önce bilinmesini gerektirir* ki kendi kendisiyle ispatı mümkün olsun. *Bu ise şeyin bilinmediği esnada biliniyor olmasını gerektirir".* Râzî'nin eleştirisinin özü şudur: Şey, matlûp olması bakımından talep edildiği esnada meydana gelmemiş olması gerekirken talebin aleti olması bakımından o durumda meydana gelmiş olması gerekmektedir. *Oysa bu, bir çelişkidir.*

[316] Râzî şöyle demiştir: O halde onların vehmettiği "Şeyin kendisiyle nefyedilmesi, çelişkidir çünkü bu durumda onun nefyi ve ispatı bir araya gelmektedir. Halbuki şeyin kendisiyle ispatında durum bunun tersinedir, zira bunda kesinlikle çelişki yoktur." şeklindeki düşünce yanlıştır. Böylece ortaya çıkmaktadır ki, her nazarın nazarla ispatı bir yönden çelişki içerirken her nazarın bir nazarla nefyi de başka bir yönden çelişkilidir. Dolayısıyla anlattığımız üzere zorunluluk iddiasından başka kurtuluş yoktur.

[317] *Cevap şudur: İmâmü'l-Harameyn Cüveynî nazarın nazarla ispatının bir şeyin kendi kendisiyle ispatı olduğunu men etmektedir, yoksa bunu kabul ediyor da onun çelişkili olduğunu reddediyor değildir* ki bu inkarın muhatabı olsun. Nazarın nazarla ispatının, her ne kadar ibare böyle bir şeyi vehmettirse de, şeyin kendi kendisiyle ispatı olmadığı şeklinde zikrettiğimiz *bu* hükmün *tahkîki şöyledir: Biz iki açıklamanın farklılığına göre,* kesin öncüllerde gerçekleşen ve peşi sıra bilgiye münâfî bir durum gelmeyen her doğru nazarın bilgi vereceğini söyleyen *tümel önermeyi veya* nazar bazen bilgi verir diyen *niceliksiz önermeyi* nazarın fertlerinden belirli bir tikel hakkında hüküm verilen *tekil* bir önerme *ile ispat ediyoruz* ve şöyle diyoruz: "Maddesi ve formu bakımından doğruluğu bilinen ve kuralına uygun her nazarda sonuç, kesin olarak doğru olan öncüllerin kesin bir şekilde gereğidir. Her böyle olan ise kesinlikle doğrudur. O halde her doğru kıyastaki sonuç, kesinlikle doğrudur." İşte bu, "maddesi ve sûreti kesin her nazar, bilgi verir" sözümüzün anlamıdır.

[٣١٤] **قولكم: التفاوت بينه وبين قولنا: الواحد نصف الاثنين** وكونه أدنى منه في القوة إنما هو **لاحتماله للنقيض** ولو بأبعد وجه. **قلنا: ممنوع بل** ذلك التفاوت **إما للإلف** والاستئناس بذلك القول لوروده على الذهن كثيراً بخلاف ما نحن فيه **أو لتفاوتٍ في تجريد الطرفين،** ولا شك أن التفاوت الناشئ من هذين لا يقدح في البداهة.

[٣١٥] **وقالت طائفة منهم إمام الحرمين: إنه نظري ولا تناقض في إثبات النظر بالنظر، وأنكر عليه الإمام الرازي** في النهاية **فقال: إن إثبات الشيء بنفسه يقتضي أن يعلم به قبل نفسه** ليمكن إثباته به **وذلك يستلزم أن يعلم حينما لا يعلم،** وتلخيصه أنه من حيث هو مطلوب يجب أن لا يكون حاصلاً حال الطلب ومن حيث أنه آلة الطلب يجب أن يكون حاصلاً في تلك الحال **وهو تناقض.**

[٣١٦] قال: فبطل ما توهموه من أن نفي الشيء بنفسه تناقضٌ لاجتماع نفيه وإثباته معاً بخلاف إثبات الشيء بنفسه؛ إذ لا تناقض فيه أصلاً فظهر أن إثبات كل النظر بالنظر يشتمل على تناقضٍ من وجه كما أن نفي كل النظر بالنظر متناقضٌ من وجهٍ آخر فلا مخلص إلا دعوى الضرورة كما لخّصناها.

[٣١٧] **والجواب أنه** أي إمام الحرمين **إنما يمنع كون إثبات كون النظر بالنظر إثباتاً للشيء بنفسه لا أنه يسلم ذلك ويمنع كونه تناقضاً** حتى يتجه عليه ذلك الإنكار. **وتحقيقه** أي تحقيق ما ذكرناه من أن إثبات النظر بالنظر ليس إثباتاً للشيء بنفسه وإن أوهمته العبارة **أنّا نثبت القضية الكلّية** القائلة: كل نظرٍ صحيحٍ في القطعيات لا يعقبه ما ينافي العلم فإنه يفيده، **أو المهملة** القائلة النظر قد يفيد العلم **على اختلاف التحريرين بمشخصة** أي بقضية شخصية حكم فيها على جزئيّ معيّن من أفراد النظر. فنقول: النتيجة في كل نظرٍ قياسيّ معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوماً قطعياً لما هو حقٌّ قطعاً، وكل ما هو كذلك فهو حقٌّ قطعاً فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعاً، وهذا معنى قولنا: كل نظري قطعي المادة والصورة مفيد للعلم.

[318] Bu kıyastaki küçük öncülün kesin olarak doğru olmasının nedeni şudur: Madde ve sûretin doğruluğunu bilmenin, öncüllerin doğruluğunu ve sonucu gerektirmelerinin doğruluğunu kesin olarak bilmekten başka anlamı yoktur. Büyük öncül ise bedîhîdir ve onda hiç şüphe yoktur. Bazen başka bir ifadeyle şöyle denir: "Kesin öncüllerde gerçekleşen ve peşi sıra bilgiye münâfî bir durum gelmeyen her doğru nazar, engelin yokluğuyla birlikte bilgiyi gerektiren şeyi kapsar. Engelin yokluğuyla birlikte bilgi gerektiren şeyi kapsayan her şey ise bilgi verir ve onu gerektirir." Bu kıyasın küçük öncülü doğrudur, çünkü doğru nazar, delâlet yönünü yani matlûba intikali zorunlu kılan aklî alakayı içeren şeydir. Biz bununla birlikte engelin kalkmasını da dikkate aldık. Büyük öncülün doğru olmasının nedeni ise bir şeyin, gerektirdiği şeyi herhangi bir engel yokken gerektirmemesinin imkânsızlığıdır.

[319] Özetle burada iki bedîhî öncül vardır. Bu iki öncül de nazar ettiğimizde bize "her doğru nazar, bilgi verir" sonucunu verirler. Sonra bizim "söz konusu iki öncülde gerçekleşen bu tikel nazar, bilgi verir" hükmümüz bedîhîdir; bu hükümde yalnızca iki tarafın özel olarak tasavvuruna ihtiyaç duyulmaktadır ve bu hükmün nazar fertlerinden biri olup olmadığını bilmeye gerek yoktur. O halde buna göre gerekli olan, yalnızca tümel önermeyi bilmenin tekil önermeyi bilmeye dayandığıdır. *Bazen tekil* önerme *zorunlu olur* zorunlu olarak bilinir -nitekim biraz önce söylediğimiz, söz konusu tikel nazara dayanarak nazarın bilgi verdiği hükmü böyledir- *ama tümel veya niceliksiz önerme böyle olmaz* aksine bunlar, nazarî olurlar ve bu mümkündür. *Bunun nedeni* tekil, tümel ve niceliksiz önermelerdeki *unvan farklılığıdır.*[24] Dolayısıyla onların zorunluluk ve nazarîlikte farklılaşmaları mümkündür. *Çünkü bedîhî* hüküm, hiç şüphesiz *iki tarafın tasavvuru şartına bağlıdır.*

[320] *Şeyin* tümel ve niceliksiz önermede olduğu gibi *bir nazar oluşunun tasavvuru ise* tekil önermede olduğu gibi *kendisine özgü zâtı bakımından tasavvurundan başkadır.* O halde şeyin kendisine özgü zâtı bakımından tasavvurunun, kendisiyle hüküm verilenin [yani yüklemin] tasavvuruyla birlikte aralarındaki hüküm için yeterli olması mümkündür. Böylece tekil önermenin zorunlu olması ama onun nazar fertlerinden biri olması bakımından zorunlu olmaması mümkündür. Bu durumda tümel ve niceliksiz önerme zorunlu olmaz aksine o tekil önermeye dayalı bir nazarî önerme olurlar. Bunda hiçbir imkânsızlık yoktur. Eğer sen "Kuşkusuz tümel, bütün tikellerin hükümlerini içerir. Bu nedenle sen belirli bir tikelle tümeli ispat ettiğinde

[٣١٨] أما الصغرى فإذ لا معنى للعلم بصحة المادة والصورة إلا القطع بحقّية المقدمات وحقّية استلزامها للنتيجة، وأما الكبرى فبديهية لا شبهة فيها، وقد يقال بعبارةٍ أخرى: هكذا كل نظرٍ صحيح في القطعيات لا يعقبه مُنافٍ للعلم يشتمل على ما يقتضي العلم مع عدم المانع وكل ما هو مشتملٌ على مقتضى العلم مع انتفاء المانع يفيد العلم ويستلزمه؛ أما الصغرى فلأن النظر الصحيح ما ينطوي على جهة الدلالة أعني العلاقة العقلية الموجبة للانتقال إلى المطلوب، وقد اعتبرنا معه ارتفاع المانع، وأما الكبرى فلامتناع تخلف الشيء عن المقتضى مع ارتفاع المانع.

[٣١٩] وبالجملة فههنا قضيتان بديهيتان إذا نظرنا فيهما أفادانا العلم بأن كل نظرٍ صحيح يفيد العلم، ثم إن حكمنا بأن هذا النظر الجزئي الواقع في هاتين المقدمتين يفيد العلم بديهي لا يحتاج فيه إلا إلى تصور الطرفين من حيث خصومهما فقط من غير أن يعلم أنه من أفراد النظر، أو لا فلا يلزم حينئذٍ إلا توقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية. **وقد تكون** القضية **المشخصة ضرورية** معلومةً بالضرورة كما ذكرناه من الحكم بإفادة العلم على هذا النظر الجزئي **دون الكلية أو المهملة** بل تكونان نظريتين وذلك جائز **لاختلاف العنوان** في المشخصة والكلية والمهملة فيجوز اختلافها في الضرورية والنظرية **فإن** الحكم **البديهي مشروطٌ بتصور الطرفين** بلا شبهة.

[٣٢٠] **وتصور الشيء بكونه نظراً ما** كما في القضية الكلية والمهملة **غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة** كما في القضية المشخصة فجاز أن يكون تصوره من حيث ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به كافياً في الحكم بينهما فتكون المشخصة ضرورية، ولا يكون تصوره من حيث أنه فردٌ من أفراد النظر كذلك فلا تكون الكلية ولا المهملة ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك المشخصة ولا استحالة فيه. فإن قلت: لا شك أن الكلية مشتملة على أحكام الجزئيات كلها فإذا أثبتت الكلية بحكمٍ جزئيٍّ معيّن فقد أثبت حكم

o tikelin hükmünü kendi kendisiyle ispat etmiş olursun" dersen ben şöyle derim: Onun zâtının özelliği bakımından hükmü, tümelin konusunun fertlerinden biri olması bakımından hükmünden farklıdır. Bunlardan birincisi zorunludur ve onunla nazarî olan ikincisi ispat edilmektedir. Bunda kesinlikle hiçbir mahzur yoktur.

[321] Bil ki, cevabın tahkîkinde niceliksiz önermenin zikredilmesi istitrattır. Çünkü bir şeyin kendi kendisiyle ispatlanması durumuyla yüz yüze kalınması, ancak tümelin nazarla ispatında ortaya çıkar. Ama niceliksizin nazarla ispatının açık gereği, teselsüldür. Bu nedenle Fahreddîn Râzî *Muhassal*'da şöyle demiştir: Nazar bazen bilgi verir hükmü nazarîdir. Bu, teselsülü gerektirmez, çünkü [geriye doğru gidiş sürecinin] özel bir nazarda durması ve onun bilgi verdiği hükmünün bedîhî olması mümkündür. Şu sözümüz gibi: "Sonucu zorunlu olarak gerektiren ve öncülleri doğrudan veya dolaylı olarak zorunlu olan kıyastaki sonuç, kesin olup doğru öncüllerin gereğidir ve dolayısıyla doğrudur." Daha önce sana bu nazarı tümel önerme ifade edecek şekilde takrir etmiştik. Böylece tümel hükmün belirli bir tikel hükümle ispatının, İmâm Râzî'nin iddia ettiği gibi, şeyin kendi kendisiyle ispatını gerektirmeyeceğini öğrendin. Ayık ol!

[322] *Sonra bu şüphelere muâraza yapılmış ve şöyle denilmiştir: Sizin "hiçbir nazar bilgi vermez" sözünüz eğer zorunlu olsaydı akıl sahiplerinin çoğu ihtilaf etmezdi. Bu men edilemez.* Çünkü akıl sahiplerinin çoğunluğunun bedîhî bir hükmü inkarı düşünülemez. Ama akıl sahiplerinin az bir kısmının inkarında durum farklıdır. Çünkü bu, daha önce geçtiği gibi, mümkündür. *Eğer bu hüküm nazarî ise onun bilgisini veren özel bir nazarla ispat edilmiş olması gerekir. Bu ise açık bir çelişkidir.* Çünkü iddia, tümel olumsuzdur ve bu tümel olumsuz kendisiyle çelişen bir tikel olumluyla ispat edilmiştir. Bu muâraza, ancak hasım söz konusu tümel olumsuzu kesin olarak bildiğini iddia ederse tamam olur, çünkü bu önermenin nazarî olması durumunda çelişkiyle yüz yüze kalırlar. Ama eğer hasmın amacı, nazarın bilgi verdiğinin sübût bulmaması için kuşku çıkarmaksa bu takdirde söz konusu özel nazarın, bilgi vermemeye ilişkin zan ifade ettiğini tercih edebilir ve böylece bilgi ifade eden bir nazar sübût bulmaz. Bu durumda herhangi bir çelişki kalmaz.

[323] *İnkar edenler, çeşitli gruplardır.* Îcî'nin sözünün siyakı, daha önce zikredilen şüphelerin [nazarın bilgi verdiğini] inkar edenlerin tamamına ait olduğunu, aşağıda gelecek şüphelerin ise belli gruplara özgü olduğunu hissettirmektedir. Oysa doğrusu şudur: Tek bir şüphenin inkar edenler arasında ortaklığı düşünülemez ve daha önce geçen şüpheler, nazarın bilgi verdiğini tamamen inkar edenlere

ذلك الجزئي بنفسه. قلتُ: حكمه من حيث خصوصية ذاته غير حكمه من حيث أنه فردٌ من أفراد موضوع الكلية فالأول ضروري أثبت به هذا الثاني النظري فلا محذور أصلاً.

[٣٢١] واعلم أن ذكر المهملة في تحقيق الجواب استطرادٌ لأن لزوم إثبات الشيء بنفسه إنما يظهر في إثبات الكلية بالنظر، وأما إثبات المهملة بالنظر فلازمه الظاهر هو التسلسل، ولذلك قال في المحصل: الحكم بأن النظر قد يفيد العلم نظري والتسلسل غير لازم لجواز الانتهاء إلى نظرٍ مخصوص يكون الحكم بكونه مفيداً للعلم بديهياً كقولنا: النتيجة في القياس الضروري الاستلزام والمقدمات ابتداءً، أو بواسطة قطعية لازمة لما هو حق فتكون حقة. وقد قرّرنا لك هذا النظر على وجهٍ يفيد القضية الكلية، وقد عرفت أن إثبات الحكم الكلي بحكمٍ جزئيٍّ معيّن لا يستلزم إثبات الشيء بنفسه كما ادّعاه الإمام الرازي فكُن على بصيرة.

[٣٢٢] **ثم عورضت هذه الشبهة فقيل: قولكم: لا شيء من النظر بمفيدٍ للعلم، إن كان ضرورياً لم يختلف فيه أكثر العقلاء وهذا لا يمنع**؛ إذ لا يتصور إنكار أكثر العقلاء لحكمٍ بديهي بخلاف إنكار أقلّهم إيّاه فإنه جائز كما مرّ، **وإن كان نظرياً لزم إثباته بنظرٍ خاصٍّ يفيد العلم به وأنه تناقضٌ صريح** لأن المُدّعى سالبة كلية قد أثبتت بموجبة جزئية مناقضة إياها، وهذه المعارضة إنما تتم إذا ادّعى الخصم اليقين بهذه السالبة الكلية إذ يلزمه التناقض على تقدير كونها نظرية، وأما إذا كان غرضه التشكيك حتى لا يثبت كون النظر مفيداً للعلم فله أن يختار أن هذا النظر الخاص يفيد الظن بعدم الإفادة فلا يثبت نظر مفيد للعلم فلا تناقض.

[٣٢٣] **والمنكرون طوائف** سياق كلامه مُشعرٌ بأن ما تقدّم شبهة واحدة للمنكرين بأسرهم، وما سيأتي من الشبه مخصوصة بقومٍ دون قوم، والصواب أن اشتراك شبهةٍ واحدة فيما بينهم غير متصور، وأن ما سبق شبهة للمنكرين

yani Sümeniyye'ye aittir. Nitekim Îcî'nin "denilmiştir ki, sizin 'hiçbir nazar bilgi vermez' sözünüz…", "bu şüphe, ...gücündedir" veya "onlara nispet edilen şüpheler" sözleri de bunu göstermektedir. Kuşkusuz nazarın bilgi vermesi ile nazarın ardından ortaya çıkan inancın bilgi olması aynı şeye varmaktadır. İki şüphenin mihveri ise bu iki şeyi bilmenin ne zorunlu ne de nazarî olduğudur. Fakat önceki şüphede zikredilen "bir şeyin kendi kendisiyle ispatlanması durumunun ortaya çıkması" eleştirisine verilen cevap, bir tedkîk ve tahkîki içerdiğinden onu diğer şüphelerden ayırmıştır.

[324] *Birinci* grup *nazarın bilgi verdiğini mutlak olarak inkar edenlerdir.* Yani nazarın gerek metafizik meselelerde gerekse de diğer meselelerde kesinlikle bilgi vermediğini iddia edenlerdir. *Bunlar* Sûmenât'a nispet edilen *Sümeniyye'dir.* Bunlar putperest bir toplumdur, tenasühe ve duyudan başka bilgiye ulaştıran bir yol olmadığına inanırlar. *Bunların bir kısım şüpheleri vardır.*

[325] *Birinci* şüphe *şudur: Nazardan sonra meydana gelen inancın bilgi* ve hakikat *olduğu bilgisi şayet zorunlu olsaydı onun yanlışlığı ortaya çıkmazdı.* Çünkü zorunlularda hata imkânsızdır. *Oysa ardbitişen yanlıştır.* Çünkü bazen nazar eden kimse, bir süre sonra inandığı şeyin yanlışlığını ve bilgi ve hakikat olmadığını görür. *Bundan dolayı mezhepler* ve bunların delilleri *nakledilmektedir.* Zira daha önce geçtiği gibi bazen yanlışlığına inanılan şeyin doğruluğu ve bunun aksi belirmektedir. Sen biliyorsun ki bu, duyunun hükümleriyle nakzedilmektedir. Çünkü Sümeniyye'ye göre duyu hükümlerinde yanılgı gerçekleşmekle birlikte duyunun hükümleri zorunlu ve makbuldür. *Şayet nazarî ise başka bir nazara ihtiyaç duyar* çünkü birinci nazardan elde edilen şey, o inançtır. Mesela "Âlem hâdistir" sözün gibi. Ama "Bu inanç, bilgidir ve hakikattir" sözün başka bir önermedir ve nazarî olduğu varsayılmıştır. Dolayısıyla onu da ifade eden başka bir nazar gereklidir *ve teselsül olur.* Zira söz, diğer nazardan elde edilen inanca geçer ve şöyle deriz: "Onun bilgi ve hakikat olduğu bilgisi de nazarîdir ve dolayısıyla onu ifade eden üçüncü bir nazar gerekir ve böylece sonsuza kadar gider.

[326] Eğer sen "Bu şüphenin gereği, nazar sonucunda ortaya çıkan inancın, bilgi ve hakikat olduğu bilgisinin bizde gerek zorunlu gerekse nazarî olarak meydana gelmeyeceğidir. Bundan o inancın kendinde bilgi ve hakikat olmaması gerekmez." dersen ben şöyle derim: Öğrendiğin gibi biz, o inancın bilgi ve hakikat olduğunu ve onun böyle oluşunun bizim tarafımızdan bilindiğini iddia ediyoruz. Dolayısıyla hasmın

بالكلية أعني السمنية. ألا ترى إلى قوله: فقيل قولكم: لا شيء من النظر بمفيد، وإلى أن هذه الشبهة في قوة أولى الشبه المنسوبة إليهم فإن كون النظر مفيداً للعلم، وكون الاعتقاد الحاصل عقيبه علماً مُؤدّاهما واحد، ومراد الشبهتين على أن العلم بهما ليس ضرورياً ولا نظرياً لكن لما كان الجواب عن لزوم إثبات الشيء بنفسه المذكور في الشبهة السابقة يشتمل على تدقيقٍ وتحقيق أفردها عن الشبه الأُخر.

[٣٢٤] **الطائفة الأولى من أنكر إفادته للعلم مطلقاً** أي زعم أنه لا يفيده أصلاً لا في الإلهيات ولا في غيرها **وهم السمنية** المنسوبة إلى «سومنات»، وهم قومٌ من عبدة الأوثان قائلون بالتناسخ وبأنه لا طريق إلى العلم سوى الحس **ولهم شبه؛**

[٣٢٥] الشبهة **الأولى العلم بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علمٌ** وحق **إن كان ضرورياً لم يظهر خطأه** لامتناع الخطأ في الضروريات، **والتالي باطل** إذ قد يظهر للناظر بعد مدة بطلان ما اعتقده وأنه لم يكن علماً وحقّاً، **ولذلك تنقل المذاهب** ودلائلها لما مرّ من أنه قد يظهر صحة ما اعتقد بطلانه وبالعكس، وأنت تعلم أن هذا منقوضٌ بأحكام الحس فإنها ضرورية عندهم ومقبولة مع وقوع الغلط فيها، **وإن كان نظرياً احتاج إلى نظرٍ آخر** لأن المستفاد من النظر الأول هو ذلك الاعتقاد كقولك مثلاً: العالم حادث. وأما قولك: هذا الاعتقاد علمٌ وحق، فهو قضيةٌ أخرى وقد فرضت نظرية فلا بد لها من نظرٍ آخر يفيدها **ويتسلسل؛** إذ ينقل الكلام إلى الاعتقاد الحاصل من النظر الآخر ونقول: العلم بكونه علماً وحقّاً نظريٌّ أيضاً فلا بد من نظرٍ ثالث يفيده وهكذا إلى ما لا نهاية له.

[٣٢٦] فإن قلت: اللازم من هذه الشبهة أن لا يحصل لنا لا بالضرورة ولا بالنظر العلم بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علمٌ وحق، ولا يلزم من هذا أن لا يكون ذلك الاعتقاد في نفسه علماً وحقاً. قلتُ: قد عرفت أنّا ندعي كون ذلك الاعتقاد علماً وحقّاً، وأن كونه كذلك معلومٌ لنا فيكفي للخصم

bilinirliği nefyetmesi yeterlidir. *Biz şöyle deriz:* Her ne kadar bu, nazarın peşi sıra meydana gelse de biz, onun zorunlu olduğunu tercih ediyoruz. Çünkü zorunluların bir kısmının nazarın peşi sıra meydana geldiğini öğrenmiştin. Mesela bizim bir hazzımız, acımız, üzüntümüz ve sevincimiz olduğu bilgisi, o nazardandır. Senin "nazar eden kimseye bazen nazarıyla inandığı şeyin yanlışlığı ve bilgi ve hakikat olmadığı görünür" sözüne gelince biz deriz ki, kendisinden sonra meydana gelen inancın *yanlışlığı beliren* nazar, *doğru bir nazar olmaz. Oysa tartışma, onda gerçekleşmiştir.* Yani tartışma, doğru nazar ve bundan sonra meydana gelen inancın bilgi ve hakikat olduğu hakkında yapılmıştır, yoksa ister doğru ister yanlış olsun mutlak olarak nazar hakkında değil.

[327] Şöyle de cevap verilebilir: O hükmün nazarî olduğunu tercih ediyoruz ve bu durum teselsüle yol açmaz. Zira daha önce geçtiği gibi, tümel olumluyu veya niceliksizi sonuç veren tikel bir nazarda sona erebilir ve nazarın ardından meydana gelen inancın bilgi olduğuna ilişkin bilgi bedîhî olur. Onun nazarî olduğunu tercih eden ve "Teselsül gerekmez, çünkü kati bir şekilde tertip edilmiş kesin öncüller, nazar edilen şey hakkında inanç verdiği gibi o inancın bilgi ve hakikat olduğuna dair bilgiyi de verir. Dolayısıyla başka bir nazara gerek yoktur." diyen kimse nazarın ardından meydana gelen zorunlu ile nazarîyi birbirine karıştırmıştır.

[328] *İkinci* şüphe: *İki öncül, zihinde bir araya gelmez. Çünkü biz, her ne zaman kastedilen bir hükme yönelsek, o durumda vicdanla bir başka* hükme *yönelmemiz imkânsızlaşır.* Bu takdirde bilgi veren bir nazar gerçekleşmez. Çünkü tek öncül, bütün tarafların ittifakıyla, sonuç vermez. Ancak birinci ve önceki şüphenin aksine bu şüphe, nazarın zan bildirmesi ittifak edilen bir şey olduğunda onunla nakzedilmektedir. Kuşkusuz bazen zorunlu zannın yanlış olduğu ortaya çıkmaktadır ve akıl sahipleri onda ihtilaf edebilmektedir. Farklılığı ise diğer zanna nispetledir.

[329] *Biz şöyle deriz: Biz iki öncülün* zihinde *bir araya gelemeyeceğini kabul etmiyoruz* aksine bir araya gelebilirler. *Buna örnek, şartlı önermenin iki tarafıdır.* Çünkü şartlı önermenin iki tarafı, iki önerme olup bunların zihinde bir araya gelmesi gerekir. *Eğer bu iki taraf zihinde bir araya gelmeseydi bunlar arasında telâzum* yani bileşik-şartlı önermelerde gereklilik *ve* ayrık-şartlılarda *inâd hükmünü vermek imkânsız olurdu.* Onlardan bir kısmı şöyle bir ayrım yapmıştır: Şartlı önermenin iki tarafı, bilkuvve iki önerme olup

نفي المعلومية. **قلنا:** نختار أنه ضروري وإن كان حصوله عقيب النظر إذ قد عرفت أن بعض الضروريات إنما تحصل عقيبه كالعلم بأن لنا لذة من ذلك النظر أو ألماً أو غمّاً أو فرحاً. قولك: قد يظهر للناظر بطلان ما اعتقده بنظره وأنه لم يكن علماً وحقّاً. قلنا: النظر **الذي يظهر خطأه** أي خطأ الاعتقاد الحاصل منه **لا يكون نظراً صحيحاً، والنزاع إنما وقع فيه** أي في النظر الصحيح وكون الاعتقاد الحاصل بعده علماً وحقّاً لا في مطلق النظر صحيحاً كان أو فاسداً.

[٣٢٧] ويمكن أن يجاب أيضاً باختيار كونه نظرياً ولا تسلسل لجواز الانتهاء إلى نظرٍ جزئيٍّ ينتج الكلية الموجبة أو المهملة، ويكون العلم بأن الاعتقاد الحاصل عقيبه علم بديهي كما مرّ. ومن اختار أنه نظري وقال: لا يتسلسل لأن المقدمات القطعية المرتبة ترتيباً قطعياً كما تفيد الاعتقاد بالمنظور فيه تفيد أيضاً العلم بكون ذلك الاعتقاد علماً وحقّاً، فلا حاجة إلى نظرٍ آخر فقد اشتبه عليه الضروري الحاصل عقيب النظر بالنظري.

[٣٢٨] الشبهة **الثانية المقدمتان لا تجتمعان في الذهن معاً لأنّا متى توجهنا إلى حكمٍ مقصود امتنع منّا في تلك الحالة التوجه إلى** حكمٍ **آخر بالوجدان،** وحينئذٍ لم يتحقق نظرٌ مفيدٌ للعلم إذ المقدمة الواحدة لا تنتج اتفاقاً، وهذه منقوضة بإفادة النظر للظن إذا كانت متفقاً عليها بخلاف الشبهة الأولى والسابقة فإن الظن ضروري قد يظهر خطأه ويجوز اختلاف العقلاء فيه وتفاوته بالنسبة إلى ظنٍّ آخر.

[٣٢٩] **قلنا: لا نسلم أنه لا تجتمع مقدمتان** في الذهن بل قد يجتمعان **وذلك كطرفي الشرطية** فإنهما قضيتان يجب اجتماعهما في الذهن، **ولولا اجتماعهما فيه لامتنع الحكم بينهما بالتلازم** أي اللزوم في المتصلات **والعناد** في المنفصلات، ومنهم من فرّق بأن طرفي الشرطية قضيتان بالقوة لا حكم بالفعل في شيءٍ

bunlardan herhangi birinde bilfiil hüküm bulunmamaktadır. Oysa nazarın iki öncülü böyle değildir. Biz zorunlu olarak biliyoruz ki, nazardaki iki önermeden birindeki hüküm, diğerindeki hükümle aynı anda bir araya gelmez.

[330] Sonra da bu şüpheyi şöyle cevaplamıştır: Sonuç vermede iki öncülün aynı anda bir araya gelmesi gerekmez, aksine birinin diğerinin ardından herhangi bir fasıla olmadan meydana gelmesi nazarın sonuç vermesi için yeterlidir. Çünkü iki öncüldeki nazar, bununla yani sonucun meydana gelmesini hazırlayan hareketle gerçekleşir. Öncüle *yönelmek,* onu *bilmekten başkadır, aksine* öncüle *yönelmek* ondaki *nazarın* ve onu doğrudan doğruya mülahaza etmenin *ta kendisidir. İki nazarın* yani iki öncüle yapılan iki yönelişin ve onların kasdî olarak iki mülahazasının *bir araya gelmemesinden de* iki öncüle dair *iki bilginin bir araya gelmemesi gerekmez.*

[331] Hâsılı, nefsin iki öncüle kasdî olarak aynı anda beraberce yönelmesi imkânsızdır. Ancak nefsin iki öncülden birini kasten mülahaza etmesi ve birincinin ardından herhangi bir ara vermeksizin ikinciye kasten yönelmesi, böylece iki öncülün -şartlı önermenin iki tarafında olduğu gibi aynı anda kasten düşünülmeseler bile- beraberce hazır olması şeklinde nefiste hazır olmaları imkânsız değildir. Nazarın sonuç vermesinde bu iki öncülün nefiste bu şekilde bulunmasına ihtiyaç vardır.

[332] Bu cevabın açıklaması şudur: Sen gözünü yalnızca Zeyd'e çevirdiğinde sonra da aynı şekilde onun yanında dikilen Amr'a çevirdiğinde gözünü Amr'a çevirdiğin durumda Amr doğrudan doğruya görülürken Zeyd doğrudan değil dolaylı ve ikincil olarak görülür. Aynı şekilde aklınla bir öncülü kasten düşündüğün ve ondan da diğer bir öncülü bu şekilde düşünmeye hızlıca geçtiğinde ikincisi doğrudan ve birincisi ikincil olarak düşünülmüş olur. Böylece her ne kadar iki yöneliş bir araya gelmese de iki bilgi bir araya gelmiş olur.

[333] *Üçüncü* şüphe: *Nazar eğer bilgi verse* ve verdiği bu şeyin bilgi olduğu bilinse *bile bu,* nazara engel oluşturan bir *muârızın olmadığı bilgisiyle birlikte olur. Çünkü onunla* yani muârızla ve onun nazar eden kimseye görünmesiyle *birlikte duraksama meydana gelir.* Zira nazar ve muârızın gereğini kesinlemek, iki çelişiğe inanmayı gerektirir; ikisinden yalnızca birini kesinlemek ise herhangi bir tercih ettirici olmadan tercih etmeyi gerektirir. Muârızın yokluğu bilinmediği

منهما بخلاف مقدّمتي النظر، ونحن نعلم بالضرورة أن الحكم في إحداهما لا يجامع الحكم في الأخرى دفعة.

[٣٣٠] ثم أجاب عن الشبهة بأنه لا يجب في الإنتاج اجتماع المقدمتين معاً بل يكفيه حصول إحداهما عقيب الأخرى بلا فصل إذ بذلك يتحقق النظر فيهما أعني الحركة المُعدّة لحصول النتيجة **والتوجه** إلى مقدمة **غير العلم** بها، **بل هو** أي التوجه إليها هو **النظر** فيها وملاحظتها قصداً، **ولا يلزم من عدم اجتماع النظرين** أي التوجهين إلى المقدمتين وملاحظتيهما القصديتين **عدم اجتماع العلمين** بالمقدمتين.

[٣٣١] والحاصل أن التفات النفس إلى المقدمتين معاً دفعةً بالقصد ممتنع، وأما حضورهما عند النفس بأن تلاحظ إحداهما قصداً، وتتوجه بالقصد إلى الأخرى عقيب الأولى بلا فصل فيحضران معاً، وإن لم تكونا ملحوظتين قصداً دفعةً كطرفي الشرطية فليس ممتنعاً، وحضورهما على هذا الوجه هو المحتاج إليه في الإنتاج.

[٣٣٢] توضيح هذا الجواب أنك إذا حدّقت نظرك إلى زيدٍ وحده ثم حدّقته كذلك إلى عمرو القائم عنده؛ ففي حال تحديقك إلى عمرو كان عمرو مرئيّاً قصداً وزيدٌ مرئيّاً تبعاً لا قصداً، كذلك إذا لاحظت ببصيرتك مقدمة قصداً وانتقلت منها سريعاً إلى ملاحظة مقدمة أخرى كذلك كانت الثانية ملحوظةً قصداً والأولى تبعاً فقد اجتمع العلمان وإن لم يجتمع التوجهان.

[٣٣٣] الشبهة **الثالثة: النظر لو أفاد العلم** وعلم أن ذلك المفاد علم **فمع العلم بعدم المعارض** المقاوم؛ **إذ معه** أي مع المعارض وظهوره للناظر **يحصل التوقف** لأن الجزم بمقتضاهما يوجب اعتقاد النقيضين، وبمقتضى أحدهما دون الآخر يوجب الترجيح بلا مرجح فإذا لم يعلم عدم المعارض وجوّز

ve varlığı mümkün görüldüğünde ise nazarın verdiği şeyin bilgi olduğu bilinmez, aksine onun çelişiğinin de doğru olabileceği mümkün görülür. *Muârızın olmaması ise zorunlu değildir, aksi halde* muârız *gerçekleşmezdi* diğer deyişle nazardan sonra varlığı açığa çıkmazdı, oysa çoğunlukla açığa çıkmaktadır. *Öyleyse o da nazarîdir ve* onu veren *başka bir nazara ihtiyaç duyar. O* başka nazar *da muârızın bulunmasına muhtemeldir.* Dolayısıyla onun verdiği şeyin de bilgi ve hakikat olduğu ancak ona muârız olan bir şeyin bulunmadığı bilindikten sonra bilinir ve bu bilgi, zorunlu değildir, aksine nazarîdir ve üçüncü bir nazara muhtaçtır. *Bu ise teselsül eder* ve nazardan bilgi çıkması, sonsuz nazarlara dayanır.

[334] *Biz şöyle deriz: Kesin öncüllerde gerçekleşen doğru nazar, sonucun doğruluğunu ifade ettiği gibi muârızın bulunmadığını da ifade eder.* Başka bir deyişle nasıl ki sonucun doğru olduğunu yani nazardan sonra meydana gelen inancın bilgi olduğunu bilmek, nazarın varlığına dayanıyor ve nazarın ardından kesb yoluyla değil zorunlu olarak meydana geliyorsa ve doğru ve kesin nazardan sonra bu bilgide hatanın ortaya çıkması daha önce geçtiği gibi memnû ise aynı şekilde muârızın bulunmadığını bilmek de zorunlu olup o nazardan sonra meydana gelmiştir ve ondan sonra muârızın açığa çıkması memnûdur. Hatta bu, zorunlu olmaya daha layıktır, çünkü birinci bilgi, buna dayanır.

[335] Îcî, doğru ve kesin nazarın, sonucun doğru olduğu bilgisi ile muârızın bulunmadığı bilgisini vermesi ile -vehmedildiği gibi- bu iki bilginin o nazardan kesb yoluyla alınan nazarî bilgi olduğunu kastetmemiştir. Kuşkusuz bu vehim, yanlıştır. Zira nazardan kesb yoluyla alınan şey, sonucun kendisidir, sonucun doğru olduğu veya muârızın bulunmadığı bilgisi değildir. Aksine Îcî'nin kastı şudur: O nazarın sonucu olması bakımından sonuç ve doğruluk anlamı düşünüldüğünde sonucun doğru olduğu, bedîhî bir şekilde kesinlenir ve bu kesinleme yalnızca iki tarafın tasavvuruna dayanır. Aynı şekilde o nazarın muârızı olması bakımından muârız ve olmama anlamı düşünüldüğünde onun olmadığı katî bir şekilde kesinlenir. Nitekim Îcî şöyle söylemiştir: *Muârızın nefsü'l-emirde bulunmaması zorunludur.* Yani kesin öncüllerde gerçekleşen doğru nazarın muârızının nefsü'l-emirde bulunmadığı zorunlu olarak bilinir.

[336] *Dördüncü* şüphe: *Nazar ya* nazar edilen şeyi *bilmeyi gerektirir ya da gerektirmez. Birinci şık,* nazar edilen şeyi *bilmemenin nazarın şartı olmasına münâfîdir.* Çünkü gereğin olmaması, gerektirenin varlığına münâfîdir.

وجوده لم يعلم أن ما أفاده النظر علمٌ وحقٌّ بل جوّز كون نقيضه حقّاً **وعدمه ليس ضرورياً وإلا لم يقع** المعارض أي لم ينكشف وجوده بعد النظر، وكثيراً ما ينكشف **فهو نظري ويحتاج إلى نظرٍ آخر** يفيده، **وهو** أي ذلك النظر الآخر **أيضاً محتملٌ لقيام المعارض** فلا يعلم أيضاً أن ما أفاده علمٌ وحقٌّ إلا بعد العلم بعدم ما يعارضه وليس ضرورياً بل نظريٌّ يحتاج إلى نظرٍ ثالث، **ويتسلسل** فيتوقف حصول العلم من النظر على أنظار غير متناهية.

[٣٣٤] **قلنا: النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقّية النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض** يعني كما أن العلم بأن النتيجة حقّة أي بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علمٌ متوقفٌ على وجود النظر الحاصل بعده بطريق الضرورة دون الكسب وظهور الخطأ فيه بعد النظر الصحيح القطعي ممنوع على ما مرّ، كذلك العلم بعدم المعارض ضروريٌّ حاصلٌ بعد ذلك النظر وانكشاف المعارض بعده ممنوع، بل هذا أولى بأن يكون ضرورياً لأن العلم الأول يتوقف عليه.

[٣٣٥] ولم يرد بإفادة النظر الصحيح القطعي للعلم بحقّية النتيجة والعلم بعدم المعارض أنهما علمان نظريان مستفادان من ذلك النظر بطريق الكسب كما توهم فإنه باطل لأن المكتسب منه هو العلم بالنتيجة نفسها لا العلم بأن النتيجة حقّة أو بأن المعارض معدوم، بل أراد أنه إذا لوحظت النتيجة من حيث أنها نتيجة لذلك النظر، ولوحظ معنى الحقّية جزم بأنها حقّة جزماً بديهياً لا يتوقف إلا على تصور طرفيه، وكذا إذا لوحظ المعارض من حيث أنه معارض لذلك النظر، ولوحظ معنى العدم جزم بأنه معدومٌ قطعاً. ألا ترى إلى قوله: **فعدم المعارض في نفس الأمر ضروري** أي يعلم بالضرورة أن معارض النظر الصحيح في المقدمات القطعية معدومٌ في نفس الأمر.

[٣٣٦] الشبهة **الرابعة: النظر إما أن يستلزم العلم** بالمنظور فيه **أو لا، والأول ينافي كون عدم العلم** بالمنظور فيه **شرطاً له** أي للنظر لأن عدم اللازم مُنافٍ

Dolayısıyla onun şartı olamaz. Fakat ilerde geleceği gibi hâsılın tahsili [elde edilmiş bir şeyin tekrar edilmesi durumu] olmaması için nazar edileni bilmemek, nazarın şartıdır. *İkincisi* -ki bu, nazarın nazar edileni bilmeyi gerektirmemesidir- *ise matlûptur. Biz şöyle deriz: Nazar, nazar edileni bilmemeyi gerektirir. Şu anlamda ki, nazar* bizim mezhebimizde [yani Eş'arîlikte] olduğu gibi *âdet yoluyla* veya filozoflar ve Mu'tezilenin mezhebinde olduğu gibi hazırlama veya tevlîd [doğurma] yoluyla *nazar edilenin bilgisini intaç eder.* Dolayısıyla tıpkı duyusal hareket tamamlandığında bu hareketle varılması amaçlanan yere ulaşıldığı gibi nazar tamamlandığında bilgi meydana gelir. *Ancak bu, nazarın* tıpkı elin hareketinin anahtarın hareketini zorunlu kılması gibi *nazar* edilenin bilgisini *zorunlu kılan bir illet olduğu anlamında değildir* ki ikisinin aynı zamanda gerçekleşmesi gereksin. *Bu* ardından getirme anlamındaki gerektirme *ise* nazar edileni *bilmemenin nazarın şartı oluşuna münâfî değildir.*

[337] *Beşinci* şüphe: *Matlûp ya bilinir ve bu durumda* hâsılın tahsili imkânsız olduğundan nazarla *talep edilemez ya da bilinemez ve bu durumda elde edildiğinde onun matlûp olduğu bilinmez.* O halde nazarın matlûbun bilgisini verdiği bilgisi gerçekleşmemektedir. *Biz şöyle deriz:* O *tasavvur olarak bilinmektedir* çünkü biz onun iki tarafı arasındaki nispeti tasavvur etmişizdir *ama* nispetin gerçekleştiği veya gerçekleşmediği *tasdik olarak bilinmemektedir. Bu nedenle* matlûp meydana geldiğinde *iki tarafının tasavvuruyla* başkasından *ayrışır* ve böylece onun matlûp olduğu bilinir. Îcî, cevapta yalnızca tasdîk grubuna giren matlûba değinmiştir, çünkü tartışılan şey, daha önce işaret ettiğimiz gibi, tasdiklerde gerçekleşen nazardır. Daha önce geçen ve aşağıda gelecek şüphelerin bir kısmı da bunu hissettirmektedir.

[338] *Altıncı* şüphe: *Delilin delâleti* yani delildeki nazarın medlûlün bilgisini vermesi, *şayet delilin* o *medlûle delâletini bilmeye dayalıysa kısırdöngü gerekir.* Çünkü delilin medlûle delâletini bilmek, medlûlü bilmeye bağlıdır, zira göreliliği (izafet) bilmenin, iki göreliyi (muzâf) bilmekle öncelenmesi zorunludur. Bu durumda medlûlü bilmek ve nazarın bu bilgiyi vermesi durumlarından her biri diğerine dayanacaktır. *Aksi halde* nazarın bilgi vermesi, delâleti bilmeye dayalı olmadığı takdirde *delilin* medlûle *delâlet yönü dikkate alınmasa* ve bilinmese *bile delilin delil olması* ve delildeki nazarın medlûlün bilgisini vermesi *gerekecektir. Bu ise bâtıldır.* Çünkü medlûle delâlet yönü

لوجود الملزوم فلا يكون شرطاً له، لكن عدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر كيلا يلزم تحصيل الحاصل على ما سيأتي. **والثاني** وهو أن لا يستلزم النظر العلم بالمنظور فيه **هو المطلوب. قلنا: يستلزمه بمعنى أنه يستعقبه عادة** كما هو مذهبنا أو إعداداً أو توليداً على مذهب الحكماء والمعتزلة؛ فإذا تمّ النظر حصل العلم، كما أنه إذا تمّت الحركة الحسية وصل إلى المكان الذي قصد بها الحصول فيه **لا بمعنى أنه** يعني النظر **علة موجبة له** أي للعلم بالمنظور فيه كإيجاب حركة اليد حركة المفتاح حتى يلزم اجتماعهما في الزمان معاً، **وذلك** الاستلزام الذي هو بمعنى الاستعقاب **لا ينافي كون عدم العلم** بالمنظور فيه **شرطاً له** أي للنظر.

[٣٣٧] الشبهة **الخامسة المطلوب إما معلوم فلا يطلب** بالنظر لاستحالة تحصيل الحاصل **أو لا فإذا حصل لم يعرف أنه المطلوب** فلا يحصل العلم بأن النظر يفيد العلم بالمطلوب. **قلنا:** هو **معلومٌ تصوراً** فإنّا قد تصورنا النسبة مع طرفيها **غير معلوم تصديقاً** بثبوت النسبة أو انتفائها **فيتميز** المطلوب عند حصوله عن غيره **بتصور طرفيه** فيعرف أنه المطلوب، وإنما خصّ الجواب بالمطلوب التصديقي لأن المتنازع فيه هو النظر الواقع في التصديقات كما أشرنا إليه ويشعر به بعض الشبه السالفة والآتية.

[٣٣٨] الشبهة **السادسة أن دلالة الدليل** أي إفادة النظر فيه العلم بالمدلول **إن توقفت على العلم بدلالته عليه** أي على ذلك المدلول **لزم الدور** لأن العلم بدلالة الدليل على المدلول يتوقف على العلم بالمدلول ضرورة أن العلم بالإضافة مسبوقٌ بالعلم بالمضافين فيتوقف كل واحدٍ من العلم بالمدلول وإفادة النظر إياه على الآخر، **وإلا** أي وإن لم تتوقف إفادة النظر على العلم بالدلالة **لزم كون الدليل دليلاً** وكون النظر فيه مفيداً للعلم بالمدلول، **وإن لم يعتبر** ولم يعلم **وجه دلالته** عليه **وأنه باطل** لأن الدليل إذا لم يعتبر وجه

dikkate alınmadığında delil medlûle yabancılaşır ve onunla ilişkisi kesilir. Bu durumda da delildeki nazar, medlûlün bilgisini vermez.

[339] *Biz şöyle deriz:* Delildeki nazarın medlûlün bilgisini vermesi, delilin medlûle delâletini bilmeye *dayanmaz* aksine delilin medlûle delâlet yönünü bilmeye dayanır *ve* delildeki *delâlet yönü, onun* medlûlün bilfiil bilgisine ulaştıran bir *delil oluşundan başkadır. Çünkü o* delâlet yönü, *zihnin kendisi hasebiyle* ve nedeniyle *delilden medlûle gittiği şeydir ve ister bir nazar eden kimse delilde nazar etsin isterse de etmesin o şey, delilde gerçekleşmiş durumdadır. Delilin* medlûle bilfiil *delâlet eden oluşu ise* medlûle kıyasla *izâfî bir durum olup delilde yapılan nazardan ve onun* yani delildeki nazarın medlûle ilişkin *bilgi vermesinden sonra delile ilişir.* Mesela âlemin Yaratıcı'ya delâlet yönü, âlem hakkında nazar yapılmadan önce onun kendinde sahip olduğu hudûs veya imkândır. Âlem üzerine yapılan nazarın Yaratıcı'nın bilgisini vermesi, söz konusu delâlet yönünü bilmeye dayanır. Ancak âlemin Yaratıcı'ya bilfiil delâleti, nazara dayalıdır. Bu takdirde de ne kısırdöngü gerekir ne de nazarın medlûle yabancı bir şeyde yapılmış olması gerekir.

[340] *Yedinci* şüphe: *Nazardan sonra ortaya çıkan bilgi, ya zorunlu* olup nazardan ayrılması imkânsız olacak şekilde meydana gelmek durumundadır *ve dolayısıyla o* bilgiyle *mükellef tutmak çirkindir. Çünkü* bu takdirde *insanın gücü dahilinde değildir* aksine zorunlu bilgi gibi zorunludur ve bu nedenle zevalinin imkânsızlığı ile kudret ve ihtiyârın dışında kalması bakımından zorunlu bilgi hükmündedir. *Oysa* nazardan sonra meydana gelen *bu* bilgiyle mükellef kılmanın çirkinliği *icmâya aykırıdır.* Çünkü tıpkı Allah Teâlâ'yı bilmede olduğu gibi bu bilgi gerçekleşmektedir. *Ya da* nazardan sonra ortaya çıkan bilgi, zorunlu *değildir ve* bu takdirde *nazardan ayrılması mümkündür ve* dolayısıyla nazarın o bilgiyi verdiği kesinlenmiş değildir. Bize göre *matlûp olan da budur. Biz şöyle deriz:* Onun nazardan sonra meydana gelmesi zorunludur. *Mükellef tutma ise* zorunlu olarak meydana gelen nazarî bilgiyle değil, insanın gücü dahilinde olan *nazarladır.* Âmidî böyle demiştir ve bu anlam sana nazarın zorunluluğu hakkında da söylenecektir. Âmidî'nin bu açıklaması şöyle reddedilmiştir: "Mârifetullahın [Allah Teâlâ'nın bilinmesinin] vâcib olduğu hakkında icmâ vardır. Dolayısıyla insanlar, mârifetullahla sorumlu tutulmuştur. Oysa mârifetullahın vâcip kılınmasını, mârifetullah hakkında nazar etmenin vâcip kılınmasıyla açıklamak, zahirden sapmaktır."

دلالته على المدلول كان أجنبياً منقطع التعلق عنه فلا يكون النظر فيه مفيداً للعلم به.

[٣٣٩] **قلنا: لا تتوقف** إفادة النظر في الدليل العلم بالمدلول على العلم بدلالته عليه بل تتوقف على العلم بوجه دلالته عليه، **ووجه الدلالة** في الدليل **غير كونه دليلاً** موصولاً بالفعل إلى العلم بالمدلول **فإنه** أي وجه الدلالة **الأمر الذي بحسبه**، ولأجله **ينتقل الذهن من الدليل إلى المدلول، وهو متحققٌ في الدليل نظر فيه ناظر أم لا، وكونه دالاً** بالفعل على المدلول **أمر إضافي** مقيسٌ إلى المدلول **يعرض له بعد النظر فيه وإفادته** أي إفادة النظر فيه **للعلم** بالمدلول؛ مثلاً وجه الدلالة العالم على الصانع هو الحدوث أو الإمكان الثابت له في نفسه قبل أن يتعلق به نظر، وهو الذي يتوقف على العلم به إفادة النظر في العالم للعلم بالصانع، وأما دلالته عليه بالفعل فمتوقفة على النظر وحينئذٍ فلا يلزم الدور ولا كون النظر فيما هو أجنبي عن المدلول.

[٣٤٠] الشبهة **السابعة؛ العلم بعده** أي بعد النظر **إما واجب** لازم الحصول بحيث يمتنع انفكاكه عنه **فيقبح التكليف به** أي بذلك العلم **لكونه غير مقدور** حينئذٍ، بل هو اضطراريٌّ كالعلم الضروري فيكون حكمه حكمه في امتناع الزوال والخروج عن القدرة والاختيار، **وأنه** أي قبح التكليف بالعلم الحاصل بعد النظر **خلاف الإجماع** لكونه واقعاً كما في معرفة الله ﷻ **أو لا** يجب **فيجوز** حينئذٍ **انفكاكه عنه** عن النظر فلا تكون إفادته إياه مجزوماً بها، **وهو المطلوب** عندنا. **قلنا:** هو واجب الحصول بعده **والتكليف** إنما هو **بالنظر** المقدور لا بالعلم النظري. الواجب الحصول؛ كذا ذكره الآمدي وسيرد عليك هذا المعنى أيضاً في وجوب النظر. وردّ عليه بأن الإجماع منعقدٌ على أن معرفة الله تعالى واجبة فيكون مكلّفاً بها، وجعل إيجابها راجعاً إلى إيجاب النظر فيها عدول عن الظاهر.

[341] En uygun cevap İmâm Râzî'nin şu söylediğidir: Meydana gelmesi zorunlu olan nazarî bilginin hükmü, insanın gücü dahilinde olması ve bunu izleyen durumlar dışında zorunlu bilgiyle aynıdır. Çünkü insanın zorunluyla çelişen şeye inanması mümkün değildir, zira onun hakkında hükmü zorunlu kılan şey, iki tarafın tasavvurudur. İki tarafın tasavvuru, olumlu bir hükmü zorunlu kıldığında insanın o ikisinin tasavvurundan sonra ikisi arasında olumsuzlamaya inanması mümkün değildir. Oysa nazarî bilgide böyle değildir, çünkü nazarî bilgiyi zorunlu kılan nazardır. İnsan nazardan gafil olduğunda o nazarî bilgiyle çelişen bir şeye inanabilir. Dolayısıyla nazarî bilgi, nazardan sonra meydana gelmesi zorunlu olmakla birlikte, insanın gücü dahilindedir ve onunla mükellef tutmak çirkin değildir.

[342] *Yine* sorumlu tutmanın, insanın gücü dahilinde bulunmayan nazarî bilgiye taalluk ettiğini kabul etsek bile *bu* sözünü ettiğiniz "insanın gücü dahilinde bulunmayan şeyle sorumlu tutmanın çirkin oluşu" *ancak* fiillerin güzelliği ve çirkinliği hakkında *aklın hüküm vereceği görüşünü savunan ve cebri reddeden Mu'tezile'yi bağlar* ve bizi bağlamaz. Çünkü bize göre fiillerin tamamı, Şâri'e [Yasa Koyucu] nispetle güzeldir ve O'nun tarafından yapılması mümkündür.

[343] *Sekizinci* şüphe: *Eğer* nazar *bilgi verirse ya* bu bilgi *onunla birliktedir ya da ondan sonradır. Birincisi yanlıştır, çünkü nazar ve bilgi bir araya gelmez.* Zira nazar, hakkında nazar edilen şeyi bilmeye zıttır ve bu bilginin olmamasıyla şartlanmıştır. *İkincisi de aynı şekilde* yanlıştır. *Çünkü nazardan sonra uyku veya ölüm* ya da gaflet *gibi bilgiye zıt bir durumun* herhangi bir zaman aralığı olmaksızın *ortaya çıkması mümkündür.* Bu takdirde nazardan sonra bilginin meydana gelmesi tasavvur edilemez. *Biz şöyle deriz: Nazar, zıddın ortaya çıkmaması şartıyla, bilgiyi kendisinden sonra verir. Nitekim tartışma konusunu tahrîr ederken* "Kesin öncüllerde gerçekleşen ve peşi sıra bilgiye zıt bir durum gelmeyen her doğru nazar bilgi verir" dediğimiz yerde *bunu ima etmiştik.*

[344] *Dokuzuncu* şüphe: Nazar bilgi verseydi bu nazar, delilde gerçekleşirdi. Oysa bu yanlıştır. Çünkü biz, nazar ederek mesela âlem gibi *bir delille Yaratıcı'nın varlığına istidlâl ettiğimizde onun gereği* yani nazar ettiğimiz o delilin gereği, *ya Yaratıcı'nın* nefsü'l-emirde *sübûtudur ya da bilgidir. Oysa her iki şık da yanlıştır. Birincisi yanlıştır çünkü bu takdirde delilin yokluğundan Yaratıcı'nın gerçekte sübût bulmaması gerekir.* Zira gerektiren ve verenin bulunmaması, onun gerektirdiği ve ondan alınan şeyin de bulunmamasını gerektirir. Bu ise açıkça yanlıştır. Kuşkusuz Allah Teâlâ ister âlemi yaratmış isterse de yaratmamış olsun Onun hakkında yokluk imkânsızdır. *İkincisi yanlıştır çünkü* bu takdirde *delilde nazar yapılamaması ve delilin bilgi vermemesi durumunda onun*

[٣٤١] فالأولى في الجواب ما ذكره الإمام الرازي من أن النظري الواجب الحصول حكمه حكم الضروري إلا في المقدورية وما يتبعها فإن الإنسان لا يمكنه أن يعتقد ما يناقض الضروري؛ إذ الموجب للحكم فيه تصوّر طرفيه فإذا أوجب تصورهما حكماً إيجابياً لم يمكنه بعد تصورهما أن يعتقد السلب بينهما بخلاف النظري لأن موجبه النظر، فإذا غفل عن النظر أمكنه أن يعتقد ما يناقض ذلك النظري فيكون النظري مع وجوب حصوله عن النظر مقدوراً للبشر فلا يقبح التكليف به.

[٣٤٢] وأيضاً إن سلّمنا أن التكليف متعلقٌ بالنظري الذي هو غير مقدور فهذا الذي ذكرتموه من قبح التكليف بغير المقدور إنما يلزم المعتزلة النافين للجبر القائلين بحكم العقل في تحسين الأفعال وتقبيحها، ولا يلزمنا فإن جميع الأفعال حسنة بالنسبة إلى الشارع جائزة الصدور عنه عندنا.

[٣٤٣] الشبهة الثامنة لو أفاد النظر العلم فإما أن يكون ذلك العلم معه أو بعده، والأول باطل إذ لا يجتمعان لأن النظر مضادٌّ للعلم بالمنظور فيه ومشروطٌ بعدمه، وكذلك الثاني باطلٌ أيضاً لجواز طروء ضدٍّ للعلم بعده أي بعد النظر بلا مهلة كنومٍ أو موتٍ أو غفلة فلا يتصور حينئذٍ حصول العلم بعده. قلنا: يفيد بعده بشرط عدم طروء الضد كما أومأنا إليه عند تحرير المبحث حيث قلنا: كل نظرٍ صحيحٍ في القطعيات لا يعقبه ضدٌّ للعلم مفيدٌ له.

[٣٤٤] الشبهة التاسعة لو أفاد النظر العلم لكان ذلك النظر واقعاً في الدليل وهو باطل لأنّا إذا نظرنا و استدللنا بدليلٍ كالعالم على وجود الصانع مثلاً فموجبه أي موجب ذلك الدليل الذي نظرنا فيه إما ثبوت الصانع في نفس الأمر، أو العلم وكلاهما باطل. أما الأول فلأنه يلزم حينئذٍ من عدم ذلك الدليل أن لا يثبت الصانع في الواقع لأن انتفاء الموجب المفيد يستلزم انتفاء موجبه المستفاد منه وهو ظاهر البطلان فإنه تعالى يستحيل عليه العدم أوجد العالم أو لم يوجد. وأما الثاني فلأنه يلزم حينئذٍ أن لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه وإفادته للعلم

delil olarak kalmaması gerekmektedir. Zira onun gerektirip zorunlu kıldığı şeyin bilgi olduğu varsayılmaktadır. Gerek bulunmadığı zaman gerektiren de bulunmaz. Oysa bu da yanlıştır. Çünkü ister delillerde nazar edilsin ve onlardan bilgi alınsın isterse de edilmesin deliller kendiliklerinde delildirler.

[345] *Biz şöyle deriz:* Kendisinde nazar edilen ve kendisiyle istidlâl yapılan *o delil, Yaratıcı'nın varlığını* dışta meydana getirmeksizin *zorunlu kılar yani gerektirir.* Gereğinin meydana gelmesinde katkısı bulunmayan *gerektirenin olmaması ise gereğin olmamasını gerektirmez. Ya da o, onun bilgisini gerektirir yani* o öyle durumdadır ki *her ne zaman bilinse* ve kendisinde nazar edilse Yaratıcı'nın varlığı *bilinir. Bu durum, ister delilde nazar edilsin isterse de edilmesin delilden ayrılmaz.* Çünkü bu durum, imkân halindeki delâlettir; yalnızca delâlet yönü üzerine kuruludur ve delilde nazar etmeye dayanan bilfiil delâlette değil, delilin delil olmasında dikkate alınır.

[346] *Onuncu* şüphe: *Kesinlenmiş inanç bazen* bir gerektiriciye mutâbık olduğu için *bilgi olur, bazen de* mutâbık olmayıp bir kuşku veya taklide dayandığı için *cehalet olur. Bu ikisini ayrıştırmak mümkün değildir.* Zira her ikisi de kesinlemede ve kesinlenen şeyin bir gerektirilen oluşuna dayanmakta ortaktırlar. *Bu, özellikle de cehaletin bilgiye mümâsil olduğunu düşünen kimseye göre böyledir. Öyleyse nazarın ardından meydana gelen şeyin* hakiki bir gerektiriciye dayanan *bilgi değil de* bir şüpheye dayalı *cehalet olduğundan bizi emin kılan nedir?!*

[347] *Biz şöyle deriz: Bu* söylediğiniz, *ancak* bilgi ile cehalet arasında temâsül olduğunu düşünen *Mu'tezile'yi bağlar.* Biz ise şöyle deriz: Nazar eden kimsede doğru ve kesin öncüllerin bilgisi meydana geldiğinde ve bunlar üzerine matlûba götüren şey sıralandığında onun gerektirdiği şeyin hakikatte bilgiye aykırı olan bir cehalet değil, bilgi olduğu bedîhî olarak bilinir. *Onların, nefsin* cehalete değil de *bilgiye meylettiğini söyleyerek bilgiyi cehaletten ayrıştırmak suretiyle* bu sorundan *kurtulmaları mümkün değildir. Çünkü* bilgi ile cehalet arasında *temâsül olduğunu düşünmelerine rağmen* meyletme esas alınarak yapılan *bu* ayrıştırma *sorunludur.* Zira iki mütemâsilin hükmü birdir. O halde nefsin ikisinden birine değil de ötekine meyletmesi nasıl düşünülebilir. *Yine* yanlış inançlarında *ısrarcı* olan ve tam bir itminanla bu inançlara meyleden *kâfirlerin durumuyla yüz yüze kalırlar.*

دليلاً؛ إذ المفروض أن موجبه اللازم له هو العلم فإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وهو أيضاً باطل لأن الأدلة أدلّة في أنفسها سواء نظر فيها واستفيد العلم منها أم لا.

[٣٤٥] قلنا: إنه أي الدليل الذي نظر فيه واستدلّ به يوجب وجود الصانع أي يستلزمه من غير أن يكون محصلاً له في الواقع، ولا يلزم من نفي الملزوم الذي لا مدخل له في حصول لازمه نفي اللازم، أو يوجب العلم به أي هو بحيث متى علم ونظر فيه علم وجود الصانع؛ وهذه الحيثية لا تُفارق الدليل على حال نظر فيه أم لا وذلك لأن هذه الحيثية هي الدلالة بالإمكان، وهي متفرعةٌ على وجه الدلالة فقط وهي المعتبرة في كون الدليل دليلاً لا الدلالة بالفعل المتوقفة على النظر فيه.

[٣٤٦] الشبهة العاشرة الاعتقاد الجازم قد يكون علماً لكونه مطابقاً لموجب، وقد يكون جهلاً لكونه غير مطابق مستنداً إلى شبهة أو تقليد؛ ولا يمكن التمييز بينهما لوجود اشتراكهما في الجزم والاستناد إلى ما يجزم أنه موجب سيّما عند من يقول: الجهل مماثل للعلم، فإذن ماذا يؤمننا أن يكون الحاصل عقيب النظر جهلاً مستنداً إلى شبهة لا علماً مستنداً إلى موجب حقيقي.

[٣٤٧] قلنا: هذا الذي ذكرتم إنما يلزم المعتزلة القائلين بالتماثل بينهما، وأما نحن فنقول: إذا حصل للناظر العلم بالمقدمات الصادقة القطعية وبترتّبها المفضي إلى المطلوب فإنه يعلم بالبديهة أن اللازم عنه علم لا جهل مخالف للعلم في الحقيقة، ولا يمكنهم التخلص عن هذا الإشكال بتميّز العلم عن الجهل بركون النفس إليه دون الجهل فإن ذلك التميز بالركون مع التماثل بينهما مُشكل لأن حكم المتماثلين واحد فكيف يتصور الركون إلى أحدهما دون الآخر، وأيضاً فيلزمهم الكفرة المُصرّون على اعتقاداتهم الباطلة الراكنون إليها على سبيل الاطمئنان التام.

[348] Denilmiştir ki: Mu'tezile'nin şöyle diyerek bundan kurtulması mümkündür: İki mütemâsil, arazlarla farklılaşır. Buna göre kesin öncüllerde gerçekleşen doğru nazar meydana geldiğinde bedîhe, orada nazardan gereken şeyin cehalet değil de arazlarının bir kısmında cehaletten farklılaşan bilgi olduğunu ayrıştırır.

[349] Nazarın bilgi verdiğini inkar edenlerden *ikinci* grup *geometricilerdir. Bunlar şöyle demiştir: Nazar geometrik* ve aritmetik *meselelerde bilgi verir.* Çünkü bunlar, anlayışlara yakın, tutarlı, düzenli ve yanılgının gerçekleşmediği bilgilerdir. *Ama nazar, ilâhiyatta bilgi vermez.* Çünkü ilâhiyat, zihinlerden son derece uzaktır. *İlâhiyatta ulaşılabilecek* en son *sınır, zandır ve* Allah Teâlâ'nın zâtı, sıfatları ve fiillerine *daha yaraşanı ve daha uygunu almaktır.*

[350] *Onlar* bu görüşlerini *iki şekilde delillendirmişler. Birincisi:* Allah'ın zâtı ve sıfatları gibi *ilâhî hakikatler* gerek zorunlu olarak gerekse de nazarî olarak *tasavvur edilemez.* Zorunlu olarak tasavvur edilemeyeceği açıktır. Nazarî olarak tasavvur edilememesinin nedeni ise ya pek çok düşünürün benimsediği gibi hiçbir tasavvurun nazarî olmamasıdır ya da nazarla olması durumunda ya tanımla ya da resimle olacaktır. Tanım, bileşik şeylere mahsustur, oysa ilâhî hakikatlerde bileşim yoktur. Resim ise bir şeyin künhünün bilgisini vermez. *İlâhî hakikatleri tasdik, tasavvur üzerine kurulur.* O halde onları tasdik de imkânsızdır.

[351] *Biz şöyle deriz: Onların hakikatleriyle kesinlikle tasavvur edilemeyeceğini kabul etmiyoruz.* Çünkü Allah Teâlâ'nın bizde, kendi hakikatinin ve sıfatlarının hakikatlerinin künhüyle bilgisini doğrudan doğruya yaratması veya orada bir gerek bulunması ve zihnin bu gerekten onların hakikatlerinin künhüne geçmesi mümkündür. Her ne kadar gerekten gerektirenin künhüne geçmek tümel bir durum olmasa da bu, imkânsız değildir. O hakikatlerin künhüyle kesinlikle tasavvur edilemeyeceği *kabul edilse bile* kesin tasdik için *onların bir ilişenle tasavvur edilmeleri yeterlidir.* Bu ise hiç şüphesiz gerçekleşmektedir. *Sonra* sizin zikrettiğiniz *bu* şey, *zan konusunda sizi bağlar.* Çünkü zan da tasavvur üzerine kurulu bir tasdiktir. Dolayısıyla bunun da ilâhiyatta meydana gelmemesi gerekir. *Sizin buna cevabınız neyse o* aynıyla *bizim de cevabımızdır.*

[352] *İkinci* yön: *İnsana en yakın şey* ve onun tarafından hakikati ve halleriyle bilinmeye en layık şey, onun "ben" sözüyle işaret ettiği *hüviyetidir. Oysa bu bilinmemektedir.* Bilinmemesi, varlığını tasdik bakımından değildir. Çünkü varlığını tasdik, bedîhîdir ve bunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Bilakis bilinmemesi, künhüyle tasavvur edilmesi ve araz olması yahut soyut ya da

[٣٤٨] وقيل: للمعتزلة أن يتخلصوا عنه بأن المتماثلات تختلف بالعوارض؛ فإذا حصل النظر الصحيح في القطعيات ميّزت البديهة أن اللازم هناك علم لا جهل يخالفه في بعض عوارضه.

[٣٤٩] الطائفة **الثانية** من المنكرين **المهندسون؛ قالوا: إنه** أي النظر **يفيد العلم في الهندسيات** والحسابيات لأنها علوم قريبة من الأفهام مُتسقة منتظمة لا يقع فيها غلط **دون الإلهيات** فإنها بعيدة عن الأذهان جداً، **والغاية** القصوى **فيها الظن والأخذ بالأحرى والأخلق** بذاته تعالى وصفاته وأفعاله.

[٣٥٠] **واحتجّوا** على ذلك **بوجهين؛ الأول الحقائق الإلهية** من ذاته تعالى وصفاته **لا تتصور** لا بالضرورة وهو ظاهر ولا بالنظر؛ إما لأنه لا شيء من التصورات بنظري كما ذهب إليه جمع، وإما لأنه إما بالحد وهو مختصٌّ بالمركّب ولا تركب في الحقائق الإلهية، أو بالرسم وأنه لا يفيد العلم بالكنه، **والتصديق بها فرع التصور** فامتنع التصديق أيضاً.

[٣٥١] **قلنا: لا نسلم أنها لا تتصور بحقائقها قطعاً** لجواز أن يخلق الله تعالى فينا العلم بكنهٍ حقيقته وحقائق صفاته ابتداءً، أو يكون هناك لازم ينتقل الذهن منه إلى كنه حقائقها فإنه غير ممتنع، وإن لم يكن الانتقال من اللازم إلى كنه الملزوم أمراً كلّياً. **وإن سلم** أنها لا تتصور بالكنه أصلاً **فيكفي** للتصديق اليقيني **تصورها بعارضٍ ما** وهو حاصلٌ بلا شبهة، **ثم هذا** الذي ذكرتموه **يلزمكم في الظن** لأنه أيضاً تصديقٌ متفرّعٌ على التصور فيجب أن لا يكون حاصلاً في الإلهيات **فما هو جوابكم فهو** بعينه **جوابنا.**

[٣٥٢] الوجه **الثاني أقرب الأشياء إلى الإنسان** وأولاها بأن يكون معلوماً له بحقيقته وأحواله **هويته** التي يشير إليها بقوله: أنا، **وأنها غير معلومة** لا من حيث التصديق بوجودها فإنه بديهي لا خلاف فيه، بل من حيث تصورها بكنهها، ومن حيث التصديق بأحوالها من كونها عرضاً أو جوهراً مجرّداً أو جسمانياً

bölünen veya bölünmeyen cismânî bir cevher olması vb. sıfatlarını tasdik bakımındandır. *Çünkü bu meselelerde ihtilaf öylesine çoğalmıştır ki bununla* yani bu çoklukla *birlikte* söz konusu hüviyet hakkında birbirini nefyeden *farklı görüşlerden birini kesinlemek mümkün değildir. Nitekim onlara* yani o görüşlere nefis bahislerinde *vakıf olacaksın.*

[353] Şayet nazar, o hüviyetin ve sıfatlarının bilgisini verseydi, bunlar hakkında nazar eden akıl sahipleri birbiriyle çelişen düşünceleri benimsemezlerdi. *Şeylerin insana en yakını böyle olduğuna* yani kendisi hakkındaki nazar bilgi vermediğine *göre* insandan *uzağını* ve ondaki nazarın bilgi vermesini *var sen düşün!* Bu, daha önce geçtiği gibi, en yakınla en uzağa dikkat çekme kabilindendir, yoksa fıkhî kıyas değildir.

[354] *Biz şöyle deriz: İnsanın hüviyetinin insan tarafından* kesinlikle *bilinmediğini kabul etmiyoruz. Bu konudaki ihtilafların çokluğu, yalnızca zorluğa* yani onun bilinmesinin zorluğuna *delâlet eder.* Onun bilinmesinin *imkânsızlığına* veya yokluğuna *ise* o çokluk *delâlet etmez.* Çünkü o nazarların bir kısmının doğruluğu ve geri kalanların yanlışlığı nedeniyle bilinmesi mümkündür. Bu durumda sizin "orada bilgi vermeyen doğru bir nazar var" sözünüz, sâbit olmamaktadır aksine sâbit olan şudur: Doğru nazarın, başkasından ayrışması son derece güçtür ve dolayısıyla bu, ilâhiyâtta daha da güçtür. Bunda ise herhangi bir tartışma yoktur.

[355] *Üçüncü* grup *mülhitlerdir. Bunlar şöyle demiştir: Nazar,* bize Allah'ı bilmeye götüren ve şüpheleri bizden uzaklaştıran *bir muallim olmaksızın, mârifetullaha ilişkin bilgiyi vermez. Bunlara iki şekilde cevap verilmiştir. Birincisi: Muallimin doğruluğu* -ki doğru olmak zorundadır- *eğer onun kendi sözüyle* yani onun söylediklerinde doğru olduğunu haber vermesiyle *bilinirse kısırdöngü ortaya çıkar.* Çünkü onun bu haberinin bize söylediği şeylerde doğru olduğu bilgisini vermesi için onun bütün sözlerinde doğru olduğunu bilmemiz gerekir ki onun bu haberinde doğru olduğu bilgisi bizde oluşsun. *Şayet* onun Allah'tan verdiği haberlerde doğru olduğu *akılla biliniyorsa bu durumda* ilâhî hakikatleri bilmekte *akıl yeterli demektir* ve muallime ihtiyaç yoktur. Buna *şöyle cevap verilmiştir: Bazen akıl,* muallimin doğruluğunu bilme hususunda *onun sözüne ortak olur. Şöyle ki,* muallim, *bir takım öncüller koyar ve bu öncüllerden onun doğruluğu* akılla *bilinir.* Dolayısıyla muallimin doğru olduğu bilgisi, öncüllerden ve akıldan alınmış olur. Bu durumda ne kısırdöngü ne de aklın yeterliliği vardır.

[356] *İkincisi: Eğer akıl* Allah Teâlâ'yı bilmekte *yeterli olmasaydı muallim de* bu bilgide *başka bir muallime ihtiyaç duyardı ve bu, sonsuza dek giderdi.* Buna *şöyle cevap verilmiştir:* Muallim,

منقسماً، أو غير منقسم إلى غير ذلك من صفاتها؛ إذ قد كثر الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها مع تلك الكثرة الجزم بشيءٍ من الأقوال المختلفة المتنافية التي ذكرت فيها في تلك الهوية كما ستقف عليها على تلك الأقوال في مباحث النفس.

[٣٥٣] فلو كان النظر يفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار العقلاء الناظرون فيها أقوالاً متناقضة، وإذا كان أقرب الأشياء إليه كذلك أي بحيث لا يفيد النظر فيه علماً فما ظنك بأبعدها عنه وإفادة النظر فيه العلم، وهذا من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى لا من القياس الفقهي كما ترى.

[٣٥٤] قلنا: لا نسلم أن هوية الإنسان غير معلومة له أصلاً، وكثرة الخلاف فيها لا تدل إلا على العسر أي على عسر معرفتها؛ وأما الامتناع أي امتناع معرفتها أو عدمها فلا تدل عليه تلك الكثرة لجواز أن تكون معلومة لصحة بعض تلك الأنظار وفساد باقيها فلم يثبت بما ذكرتم أن هناك نظراً صحيحاً لا يفيد علماً، بل ثبت أن تمييز النظر الصحيح عن غيره مُشكلٌ جداً فيكون ذلك في الإلهيات أشكل ولا نزاع فيه.

[٣٥٥] الطائفة الثالثة الملاحدة؛ قالوا: النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا مُعلّم يرشدنا إلى معرفته ويدفع الشبهات عنا، وقد ردّ عليهم بوجهين؛ الأول صدق المُعلّم ولا بد منه إن علم بقوله: أي إخباره بصدقه في أقواله لزم الدور لأن إخباره هذا إنما يفيدنا العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في أقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الإخبار، وإن علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بالعقل ففيه كفاية في معرفة الأمور الإلهية فلا حاجة إلى المُعلّم.

[٣٥٦] وأُجيبُ عن هذا الوجه بأنه قد يشارك العقل قوله: في العلم بصدقه بأن يضع المُعلّم مقدمات يعلم بالعقل منها صدقه فيكون العلم بصدق المُعلّم مُستفاداً منهما معاً فلا دور ولا كفاية. الوجه الثاني لو لم يكن العقل في معرفته تعالى لاحتاج المُعلّم فيها إلى مُعلّمٍ آخر ويتسلسل. وأُجيبُ عنه بأنه قد يكفي عقله

Allah tarafından aklının yetkinliğini ve Allah'ı bilmekte kendi başına yeterli oluşunu gerektiren bir özellikle desteklendiğinden *başkasının değil de onun aklı yeterli olabilir. Ya da bir vahye varıp dayanır.* Yani muallimin başka bir muallime ihtiyaç duyacağı kabul edilse bile teselsül gerekmez. Çünkü sürecin, şeyleri vahiyle bilen bir peygamberde durması mümkündür.

[357] Onların reddinde *güvenilir esas, zorunluluk iddiasıdır. Çünkü* kesin, *doğru ve mârifetullahla ilişkili öncülleri* tam kıyaslarda olduğu gibi sonucu *zorunlu olarak gerektiren bir formda bilen kimsede söz konusu bilgi mutlaka meydana gelir.* Şu sözümüz gibi: Âlem mümkündür; her mümkünün bir müessiri vardır; o halde âlemin bir müessiri vardır. "O öncülleri o sûrette bilmek, ancak bir muallimle gerçekleşir" denilmesi, açık bir mükâberedir. Evet, bir muallim olduğunda durum daha kolay olur.

[358] *Bununla birlikte bu* güvenilir karşılık, *ancak "nazar* mârifetullah hakkında herhangi bir muallim olmaksızın *bilgi vermez" diyen kimseye karşı delil olabilir. Ama* "Nazar, bilgi verir, çünkü Yaratıcı'yı ve sıfatlarını ispatın öncülleri, sonuçlarını bilmeyi gerektirir. Fakat *sadece nazarla meydana gelen bilgi* ahirette *kurtuluşu sağlamaz* ve onunla dünyada iman kemale ermez; *o, tıpkı Peygamber olmayan kimseden alınan bilgi gibidir. Çünkü bu bilgiyle tam bir iman oluşmaz.* Nitekim Hz. Peygamber 'İnsanlar Allah'tan başka ilâh yoktur deyinceye kadar onlarla savaşmam emredildi' demiştir. Oysa insanların çoğu, tevhidi kabul ediyorlardı ama bunu, Hz. Peygamberden almadıkları için sözleri kabul edilmemişti." *diyen kimseye karşı bu* zikrettiğimiz güvenilir karşılık, *cevap olamaz. Onu reddetmenin yolu,* bu ümmetin *onlardan önce gelenlerin*in herhangi bir muallim olmaksızın meydana gelen bilgiyle *kurtuluş*un meydana geleceği *üzerine icmâ etmiş olmasıdır.* Mârifetullah hakkında *nazar etmeyi emreden âyetler, kurtuluş yoluna götürme bağlamında, herhangi bir öğrenmeyi vâcip kılmaksızın pek çok defa tekrarlanmıştır.* Bu âyetler, kurtuluş için öğrenmeye gerek olmadığına açık bir şekilde delâlet etmektedir. Dolayısıyla bu âyetler, onları reddetmenin diğer bir yoludur.

[359] *Mülhitlerin iki delili vardır. Birincisi şudur:* Akıl sahipleri arasında *mârifete dair ihtilaf sayılamayacak kadar çoğalmıştır. Şayet akıl* nazarı kullanmakla mârifette *yeterli olsaydı* durum *böyle olmazdı.* Aksine mârifet hakkında nazar eden akıl sahipleri, tek bir akidede birleşirlerdi. *Biz deriz ki: Bu ihtilafın* gerçekleşmesinin *nedeni,* akıl sahipleri tarafından yapılan *o nazarların bir kısmının yanlış olmasıdır.* Bu nedenle o nazarlar üzerine

لكونه مؤيّداً من عند الله بخاصية تقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفته دون عقل غيره أو ينتهي إلى الوحي أي إن سلم احتياجه إلى مُعلّم آخر لم يلزم التسلسل لجواز الانتهاء إلى النبي الذي يعلم الأشياء بالوحي.

[٣٥٧] والمعتمد في الرد عليهم دعوى الضرورة فإن من علم المقدمات الصحيحة القطعية المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة للنتيجة استلزاماً ضرورياً كما في الأقيسة الكاملة حصلت له المعرفة قطعاً كقولنا: العالم ممكن، وكل ممكن له مؤثر فالعالم له مؤثر. وما يقال: من أن العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل إلا بمُعلّم مكابرة صريحة. نعم إذا كان هناك مُعلّم كان الأمر أسهل.

[٣٥٨] وهذا المعتمد إنما يصير حجة على من قال: النظر لا يفيد العلم بلا مُعلّم في معرفة الله تعالى، وأما من قال: إنه يفيده فإن مقدمات إثبات الصانع وصفاته تستلزم العلم بنتائجها، لكن العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الآخرة ولا يكمل به الإيمان في الدنيا كالمأخوذ من غير النبي فإنه لا يتم به الإيمان. ألا ترى إلى قوله ﷺ: «أُمرتُ أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله» مع أن كثيراً منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم لم يرد عليه ذلك المعتمد الذي ذكرناه، وطريق الرد عليه إجماع من قبلهم من هذه الأمة على حصول النجاة بالمعرفة الحاصلة بلا مُعلّم، والآيات الآمرة بالنظر في معرفة الله سبحانه متكرّرة متكثّرة في معرض الهداية إلى سبيل النجاة من غير إيجاب التعلم فدلّت دلالة ظاهرة على أن التعلم غير محتاج إليه في النجاة فهذه الآيات طريقٌ آخر للرد عليهم.

[٣٥٩] لهم أي للملاحدة وجهان؛ الأول أنه كثر الخلاف بين العقلاء في المعرفة كثرةً لا تُحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافياً فيها لما كان الأمر كذلك، بل كان العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة. قلنا: ذلك الخلاف إنما وقع لكون بعض تلك الأنظار الصادرة عنهم فاسدة فترتب عليها

bâtıl inançlar kurulmuştur. Bu ne size fayda verir ne de bize zarar verir. *Çünkü* bize göre *bilgi veren şey,* yanlış nazar değil *doğru nazardır.* Evet, zikredilen ihtilaf, orada doğru nazar ile yanlış nazarı ayrıştırmanın zorluğunu göstermektedir ki bu da zaten kabul edilmektedir.

[360] *İkincisi: İnsanların Sarf, Nahiv* ve Aruz *gibi* en küçük bir nazarın yeterli olduğu *zayıf ilimlerde* bir muallime *muhtaç olduğunu ve muallimsiz yapamadıklarını görüyoruz. O halde duyu ve tabiattan en uzak olan* ve bununla birlikte kesin bilginin amaçlandığı *zor ilimlerde nasıl olur* da muallime muhtaç olmazlar. *Biz şöyle deriz: Zorluk* yani muallimsiz mârifete ulaşmanın zor olması *anlamında* muallime *muhtaç olmayı kabul ediyoruz* ve sizin dediğiniz de buna delâlet etmektedir. *Ancak imkânsızlık anlamında muhtaç olmayı asla* kabul etmiyoruz ve sizin dediğiniz, buna delâlet etmemektedir.

Dördüncü Maksat: Doğru Nazarın Nazar Edilen Şeyin Bilgisini Vermesi Hakkında

[361] *Bu meselede dikkate değer üç görüş vardır ve bu görüşler, farklı esaslara dayanmaktadır. Birincisi, Şeyh* Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin *görüşüdür:* Nazarın ardından bilginin meydana gelmesi, *âdet yoluyla gerçekleşir.* Onun bu görüşe varmasının *nedeni şudur:* Ona göre *bütün mümkünler, doğrudan doğruya* yani herhangi bir aracı olmaksızın *Allah Teâlâ'ya dayanır ve Allah Teâlâ kâdir-i muhtârdır.* Dolayısıyla hiçbir mümkün O'ndan zorunlu olarak çıkmadığı gibi O'na zorunlu da değildir. *Mesela ateşe temasın ardından yakma ve su içmenin ardından kanma gibi* peş peşe gelen *hâdisler arasında, birinin ardından diğerinin yaratılmasıyla âdetin sürdürülmesi dışında,* hiçbir şekilde *alaka yoktur.* Buna göre temasın ve içmenin, yakma ve kanmanın varlığına hiçbir katkısı yoktur, aksine hepsi Allah Teâlâ'nın kudret ve ihtiyârıyla meydana gelmektedir. Allah yakma olmasızın teması var edebileceği gibi temas olmaksızın yakmayı da var edebilir. Diğer fiillerde de aynı durum geçerlidir. Bu fiillerin Allah'tan çıkışı tekrarlandığı ve daima veya çoğunlukla gerçekleştiğinde "Allah bunları âdetin sürdürülmesi yoluyla yaptı" denilir; tekrarlanmadığında veya az tekrarlandığında ise o, harikulade [âdeti delen] veya nadirdir. Kuşkusuz nazardan sonra ortaya çıkan bilgi, mümkün ve hâdis olup müessire muhtaçtır. Allah Teâlâ'dan başka da müessir yoktur. Şu halde o, Allah'ın fiili olup O'ndan çıkmıştır ama ne Allah'tan çıkışı zorunludur ne de onun yaratılması Allah'a zorunludur. O fiil, daima veya çoğunlukla gerçekleştiğinde âdet yoluyla gerçekleşmiş olur.

عقائد باطلة وذلك لا ينفعكم ولا يضرّنا فإن المفيد للعلم عندنا إنما هو النظر الصحيح لا الفاسد. نعم دلّ الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز هناك بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم.

[٣٦٠] الثاني نرى الناس محتاجين إلى مُعلّم في العلوم الضعيفة التي يكتفى فيها بأدنى نظر كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن العلم فكيف لا يحتاجون إليه في العلوم العويصة التي هي أبعد العلوم عن الحس والطبع مع أن المطلوب فيها اليقين. قلنا: الاحتياج إلى المُعلّم بمعنى العسر أي عسر حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه، وأما بمعنى الامتناع فلا نسلمه ولا يفيده كلامكم.

المقصد الرابع في كيفية إفادة النظر الصحيح للعلم بالمنظور فيه

[٣٦١] والمذاهب التي يعتدّ بها ثلاثة مبنيّة على أصول مختلفة؛ الأول مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري أنه أي حصول العلم عقيب النظر بالعادة، وإنما ذهب إلى ذلك بناءً على أن جميع الممكنات مستندة عنده إلى الله سبحانه ابتداءً بلا واسطة، و على أنه تعالى قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه أيضاً، ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالإحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء فليس للمماسّة والشرب مدخل في وجود الإحراق والري بل الكل واقعٌ بقدرته واختياره تعالى؛ فله أن يوجد المماسة بدون الإحراق وأن يوجد الإحراق بدون المماسة وكذا الحال في سائر الأفعال، وإذا تكرّر صدور فعل منه وكان دائماً أو أكثريّاً يقال: إنه فعله بإجراء العادة، وإذا لم يتكرّر أو تكرّر قليلاً فهو خارق للعادة أو نادر، ولا شك أن العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج إلى المؤثر، ولا مؤثر إلا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دائمي أو أكثري فيكون عادياً.

[362] *İkincisi Mu'tezile'nin görüşüdür:* Nazardan sonra meydana gelen bilgi, *doğurma (tevlîd) yoluyla gerçekleşir.* Mu'tezile bir kısım hâdislerin Allah Teâlâ'dan başka müessiri bulunduğunu kabul ettiğinden bu başka müessirden çıkan fiilin ya doğrudan doğruya ya da doğurma yoluyla çıktığını söylemiştir. *Onlara göre doğurmanın anlamı, ilerde geleceği üzere, bir fiilin failine başka bir fiili zorunlu kılmasıdır. Buna örnek, elin ve anahtarın hareketidir.* Çünkü elin hareketi, failine, anahtarın hareketini zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla her iki hareket de insandan çıkmaktadır ama birincisi doğrudan ikincisi doğurma yoluyla çıkmaktadır. *Nazar kulun fiili olup ondan doğrudan doğruya* yani kulun yaptığı başka bir fiilin aracılığı olmaksızın *çıkmaktadır. Bu fiilden ise* nazar edilen şeye dair *bilgiden ibaret olan başka bir fiil doğmaktadır.* Mu'tezile'yi reddin yolu, doğurma kuralının iptalinde gelecek şeydir.

[363] *Bil ki, nazarın hatırlanması, Mu'tezile'ye göre bilgi doğurmaz. Bundan dolayı Ashâb [yani Eş'arîler] onları ilzâm için nazara başlamayı hatırlamaya kıyaslamıştır.* Eş'arîler şöyle demişlerdir: Tekrarlanan nazar, tarafların ittifakıyla, bilgi doğurmaz. Dolayısıyla ilk nazarın da böyle olması gerekir. *Çünkü bu ikisi arasında* nazar edilen şeye ilişkin *bilgiyi gerektirme bakımından hiçbir fark yoktur. Onlar* yani Mu'tezile *ise şöyle cevap vermiştir: Biz, hatırlamanın doğurmadığını* nazarın başlangıcında bulunmayan *ayrı bir illetten dolayı söyledik. Bu illet, hatırlamanın kulun kudreti dahilinde olmamasıdır.* Çünkü hatırlama, bizim herhangi bir ihtiyârımız olmaksızın zorunluluk yoluyla gerçekleşir. Bu nedenle hatırlama, Allah Teâlâ'nin fillerindendir. Dolayısıyla eğer hatırlama, nazar edilen şeyin bilgisini doğursaydı bu bilgi de Allah Teâlâ'nın fiillerinden olurdu. Bu ise nazarî bilgilere ilişkin teklîfin ortadan kalkmasını gerektirir, çünkü bu, başkasının fiiliyle mükellef tutmadır. Başkasının fiiliyle mükellef tutma da çirkindir.

[364] Hatırlamanın kulun kudreti dahilinde olmadığı sözümüz *doğru ise* sizin söylediğiniz fıkhî *kıyas geçersizleşir.* Çünkü illet birliği yoktur. *Aksi halde* yani hatırlamanın kulun kudreti dahilinde bulunmadığı sözümüz doğru olmaması durumunda, doğurmanın olmadığı şeklindeki *hükmü men eder ve orada* yani hatırlamada *da doğurma bulunduğunu söyleriz.* Çünkü Ebû Hâşim şunu ifade etmiştir: "Kulun herhangi bir kastı olmaksızın zihinde peyda olan hatırlama, ona tâbi olan bilgiyi doğurmaz, çünkü bu, ancak Allah'ın fiillerinden olabilir. Kulun kendi kastı ve ihtiyârıyla yaptığı fiil ise bilgi doğurur, çünkü bu bilgi, kulun kendi fiili olan bir şey sebebiyle kulda meydana gelir."

[365] *Sonuç olarak* Ashâbın [Eş'arîlerin] *bu* kıyası, aslı *bileşik* olan *bir kıyastır ve hasım ortak vasfın* fer'deki varlığını *men etme ile hükmün*

[٣٦٢] الثاني مذهب المعتزلة أنه أي حصول العلم بعد النظر بالتوليد، وذلك أنهم لما أثبتوا لبعض الحوادث مؤثراً غير الله تعالى قالوا: الفعل الصادر عنه إما بالمباشرة وإما بالتوليد، ومعنى التوليد عندهم كما سيأتي أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر كحركة اليد والمفتاح فإن حركة اليد أوجبت لفاعلها حركة المفتاح؛ فكلتاهما صادرتان عنه الأولى بالمباشرة والثانية بالتوليد. والنظر فعلٌ للعبد واقعٌ بمباشرته أي بلا توسط فعل آخر منه يتولد منه فعل آخر هو العلم بالمنظور فيه، وطريق الرد على المعتزلة ما سيأتي في إبطال قاعدة التوليد.

[٣٦٣] واعلم أن تذكر النظر لا يولد العلم عندهم فقاس الأصحاب ابتداء النظر بالتذكر إلزاماً لهم حيث قالوا: النظر المعاد لا يولد العلم اتفاقاً فوجب أن يكون النظر المبتدأ كذلك؛ إذ لا فرق بينهما فيما يعود إلى استلزام العلم بالمنظور فيه. وأجابوا أي المعتزلة بأنّا إنما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا توجد في ابتداء النظر هي عدم مقدورية التذكر فإنه يقع بطريق الضرورة بلا اختيارٍ منّا فيكون من أفعاله تعالى، فلو كان مولّداً للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم أيضاً من أفعاله تعالى ويلزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية؛ إذ هو تكليفٌ بفعل الغير وهو قبيح.

[٣٦٤] فإن صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر بطل القياس الفقهي الذي ذكرتموه لأن العلة غير مشتركة، وإلا أي وإن لم يصح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر منعنا الحكم الذي هو التوليد، والتزمنا التوليد ثمة أي في التذكر فإن أبا هاشم صرّح بأن التذكر السانح للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لأن ذلك إنما يكون من فعل الله تعالى، والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولّده لأن ذلك العلم حاصلٌ للعبد بسبب ما هو من فعله.

[٣٦٥] والحاصل أنه أي قياس الأصحاب قياسٌ مركّب يعني مركّب الأصل، والخصم فيه بين منع وجود الجامع في الفرع، ومنع وجود الحكم في

asıldaki varlığını *men etme arasındadır.* Çünkü hasım şöyle der: Hatırlamadaki doğurma, bana göre, onun kulun kudreti dahilinde bulunmamasının sonucudur. Şayet bu doğru olursa illet, nazara başlamaktan ibaret olan fer'de bulunmaz; kulun kudreti dahilinde bulunmama, hatırlama hakkında doğru olmazsa onun doğurmadığını men ederiz. *Yine* Mu'tezile'nin Ashâbın [Eş'arîlerin] kıyasına karşı fark ile verdiği diğer bir cevap şudur: Mu'tezile demiştir ki, *hatırlama* ancak *bilginin meydana gelmesi ve bundan önce nazarın başlamasıyla olur.* Dolayısıyla hâsılın tahsili durumu ortaya çıkmaması için hatırlamanın doğurmamasından, aynı imkânsızlığı gerektirmeyen ilk nazarın doğurmaması gerekmez.

[366] *Üçüncüsü, filozofların görüşüdür: O, hazırlama yoluyla meydana gelmektedir. Çünkü* onlara göre bizim bu âlemimizde hâdislerin dayandığı *ilkenin feyzi geneldir* ve o, zorunlu kılıcıdır; *feyzin* ondan *meydana gelmesi, o* feyzi *çağıran özel bir istidada dayanır.* Feyizdeki *farklılık ise* ancak *bu feyzi kabul eden şeylerin istidatlarının farklılığı bakımındandır. Dolayısıyla nazar, zihni* tam bir şekilde *hazırlar ve sonuç,* o ilkeden *o zihne zorunlu olarak* yani aklî bir gereklilikle *feyiz eder.*

[367] *Burada İmâm Râzî'nin tercih ettiği başka bir görüş daha vardır. Buna göre* nazarın ardından meydana gelen *o* bilgi *nazardan doğmaksızın zorunludur* ve onun nazarın ardından meydana gelmesi aklen gereklidir. Denilmiştir ki, Râzî bu görüşü Kâdî Bâkıllânî ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'den almıştır. Zira bunlar, nazarın herhangi bir doğurma olmaksızın zorunluluk yoluyla bilgiyi gerektirdiğini söylemişlerdir. Ancak [İmâm Râzî'nin görüşünün kaynağına ilişkin] bu açıklama şöyle reddedilmiştir: Bâkıllânî ve Cüveynî'nin kastı, aklî zorunluluk değil, âdete dayalı zorunluluktur. *Onun* aklen *zorunlu oluşunun nedeni şudur: Kuşkusuz biz zorunlu* ve bedîhî *olarak biliriz ki, "âlem değişkendir ve her değişken hâdistir" öncüllerini bilen* ve zihninde bu iki öncül bu şekilde bir araya gelen *kimsenin âlemin hâdis olduğunu bilmemesi imkânsızdır.* Bu istidlâl, ihtiyaç duyulan açıklamalarıyla birlikte dikkate alındığında diğer şekillerde ve kıyaslarda da geçerlidir. *Onun* nazardan *doğmamasının nedeni ise bütün mümkünlerin* ve hâdislerin *doğrudan doğruya Allah Teâlâ'ya dayanmasıdır.* Bu durumda nazarın ardından gelen bilgi, kulun kudretiyle değil, Allah'ın kudretiyle gerçekleşmektedir.

[368] *Ancak bu* görüş, *bütün mümkünlerin* doğrudan *Allah'a dayandığı, O'nun kâdir-i muhtâr olduğu ve Allah'a hiçbir şeyin zorunlu olmadığı görüşüyle bağdaşmaz. Çünkü* Allah'ın muhtâr değil mûcib olduğunu [yani Allah'ın özgür iradesiyle değil, zâtından kaynaklanan bir zorunlulukla yarattığını] düşünen filozofların iddia ettiği gibi *hiçbir şey Allah'tan zorunlu olarak çıkmaz ve*

الأصل فإنه يقول: عدم التوليد في التذكر معلّل عندي بعدم المقدورية؛ فإن صح هذا لم توجد العلة في الفرع الذي هو ابتداء النظر، وإن لم يصح عدم المقدورية في التذكر منعنا عدم توليده. وأيضاً جواب آخر للمعتزلة عن قياس الأصحاب بالفرق قالوا: التذكر إنما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزمه هذا المحال.

[٣٦٦] الثالث مذهب الحكماء أنه بسبيل الإعداد؛ فإن المبدأ الذي تستند إليه الحوادث في عالمنا هذا موجب عندهم عام الفيض، ويتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص يستدعيه أي ذلك الفيض، والاختلاف في الفيض إنما هو بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر يعدّ الذهن إعداداً تامّاً، والنتيجة تفيض عليه من ذلك المبدأ وجوباً أي لزوماً عقلياً.

[٣٦٧] وههنا مذهب آخر اختاره الإمام الرازي وهو أنه يعني العلم الحاصل عقيب النظر واجبٌ لازم حصوله عقيبة عقلاً غير متولدٍ منه. قيل: أخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وإمام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد، ورد بأن مرادهما الوجوب العادي دون العقلي؛ أما وجوبه عقلاً فلأنّا نعلم ضرورةً وبديهةً أن من علم أن العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع أن لا يعلم أن العالم حادث، وهذا الاستدلال جارٍ في سائر الأشكال والأقيسة إذا اعتبرت مأخوذة مع ما يحتاج إليه من بياناتها؛ وأما أنه غير متولد من النظر فلاستناد جميع الممكنات والحوادث إلى الله تعالى ابتداءً فيكون العلم عقيب النظر واقعاً بقدرته لا بقدرة العبد.

[٣٦٨] وهذا المذهب لا يصح مع القول باستناد الجميع إلى الله ابتداءً، وكونه قادراً مختاراً وأنه أي ومع القول بأنه لا يجب على الله شيء؛ إذ لا وجوب عن الله كما تزعمه الحكماء القائلون بأنه موجب لا مختار، ولا وجوب عليه أيضاً كما

Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi de *hiçbir şey O'na zorunlu değildir.* Bu görüş ancak şeylerin eksikliklerden münezzeh olan Allah'a dayanmasındaki doğrudanlık kaydı kaldırıldığında ve her ne kadar bütün mümkünler Allah'ın kudretiyle gerçekleşse de O'nun bazı eserlerinin diğer bazılarına -başka türlü olması aklen imkânsız olacak şekilde- katkısı olup da bir kısmı diğerlerinden doğmuş olduğunda doğru olabilir. Nitekim Mu'tezile kulların kudretleriyle yaptıkları fiillerin ve bu fiillerin bir kısmından diğerlerinden zorunlu olarak çıkmasının, Muhtâr olan Allah'ın o zorunlu fiile kudretinin bulunmasını nefyetmediğini, çünkü Allah'ın o fiili zorunlu kılan şeyi yaratmak suretiyle o fiili yapması ve o zorunlu kılan şeyi yaratmamak suretiyle terk etmesinin mümkün olduğunu ama kudretin ondaki tesirinin Eş'arî'nin görüşünde olduğu gibi doğrudan olmadığını söylemiştir. Bu takdirde şöyle denir: Nazar, Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşir ve nazar edilen şeyin bilgisini ondan ayrılması imkânsız olacak şekilde aklen zorunlu kılar.

Beşinci Maksat: [Nazarın Şartları]

[369] İster doğru ister yanlış olsun *mutlak olarak nazarın şartı hayattan sonra iki şeydir. Birincisi* vücûdî olup teklifin dayanağı olan *aklın varlığıdır. Bu ilerde açıklanacaktır. İkincisi ise* ademî olup *nazarın zıddının* -ki bu, nazarı nefyeden şeydir- *bulunmamasıdır. Söz konusu zıtlardan kimisi geneldir* hem nazara hem başkasına zıtlaşır. *Bu,* uyku, gaflet ve sarhoşluk gibi mutlak olarak *idrake zıt olan her şeydir.* Çünkü nazar idraki gerektirdiğinden bunlar nazara zıtlaşır. *Kimisi ise özeldir* özel olarak nazara zıtlaşır. *Bu ise talep edilen şeyi* talep edilen olması bakımından *bilmek* -talep edilen şeyi başka bir yönden bilmeye gelince onun talep edilebilmesi için bu zorunludur- *ve talep edilen şeye ilişkin mürekkep bir cehalettir* yani onu olduğunun aksine kesinlemektir. *Çünkü talep edilen şeyi bilen ile ona dair mürekkep bir cehalet içinde olan kimse, onun hakkında nazar edemez.* Birincinin nazar edememesinin nedeni, matlûbu bilmekle birlikte onun bilme talebinin imkânsızlığıdır. İkincisinin nazar edememesinin nedeni ise o kimsenin bildiğini kesinlemesidir. Bu durum onun nazar teşebbüsünü engeller. Çünkü ya onu doymanın yemekten alıkoyması gibi alıkoyar ya da Ebû Hâşim'e göre nazarın şartı olan kuşkuya münâfidir.

[370] *Eğer sen* "matlûbu bilmek, nazara zıt ve münâfi olduğuna göre *bir şeyi bir delille bilen sonra ona ikinci olarak nazar eden ve başka bir delil talep eden kimse hakkında ne dersin* çünkü bu takdirde

تزعمه المعتزلة، وإنما يصح إذا حذف قيد الابتداء في استناد الأشياء إلى الله سبحانه، وجوّز أن يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلاً فيكون بعضها متولّداً عن بعض. وإن كان الكل واقعاً بقدرته كما تقوله المعتزلة في أفعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم، ووجوب بعض الأفعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب؛ إذ يمكنه أن يفعله بايجاد ما يوجبه وأن يتركه بأن لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الأشعري، وحينئذٍ يقال: النظر صادر بإيجاد الله تعالى، وموجب للعلم بالمنظور فيه إيجاباً عقلياً بحيث يستحيل أن ينفك عنه.

المقصد الخامس

[٣٦٩] **شرط النظر إما مطلقاً** سواء كان صحيحاً أو فاسداً، **فبعد الحياة أمران؛ الأول** وجودي وهو **وجود العقل** الذي هو مناط التكليف **وسيأتي تفسيره. الثاني** عدمي وهو **عدم ضده** أي ضد النظر وهو ما ينافيه؛ **فمنه** ما هو **عام** يضاد النظر وغيره **وهو كل ما هو ضد الإدراك** مطلقاً من النوم والغفلة والغشية فإنه يضاد النظر لاستلزامه الإدراك، **ومنه** ما هو **خاص** يضاد النظر بخصوصه **وهو العلم بالمطلوب** من حيث هو مطلوب. وأما العلم به من وجهٍ آخر فلا بد منه ليمكن طلبه، **والجهل المركّب به** أعني الجزم به على خلاف ما هو عليه **إذ صاحبهما لا يتمكن من النظر فيه؛** أما صاحب الأول فلامتناع طلب العلم مع حصوله، وأما صاحب الثاني فلأنه جازمٌ بكونه عالماً وذلك يمنعه من الإقدام على النظر إما لأنه صارف عنه كالامتلاء عن الأكل، وإما لأنه مُنافٍ للشك الذي هو شرط النظر عند أبي هاشم.

[٣٧٠] **فإن قلت:** إن كان العلم بالمطلوب مضادّاً للنظر منافياً له **فماذا تقول فيمن يعلم شيئاً بدليل ثم ينظر فيه ثانياً ويطلب دليلاً آخر** إذ يلزم حينئذٍ

iki münâfinin bir araya gelmesi durumu ortaya çıkmaktadır" *dersen ben şöyle derim: Burada nazar, iki delilin delâlet yönü hakkındadır.* Diğer deyişle burada nazarla kastedilen şey, nazar edilen şeyin bilgisi -ki bu, sonuçtur- değildir, aksine ikinci delilin ona delâlet yönüdür. *Bu* yön *ise bilinmemektedir.* Dolayısıyla burada zaten elde edilmiş bir şeyin talebi durumu yoktur. Oysa nazarla nazar edilen şeye ilişkin bilgi kastedilmesi durumu onun aksinedir. Çünkü bu durum, nazar edilen şeyin meydana gelmiş olmasına rağmen talep edilmesini gerektirmektedir. İkinci delilde delâlet yönünü bilme talebindeki fayda, delillerin birbirini desteklemesiyle itminanın artmasıdır. O halde nazar edilen şeyin bilgisinin bulunmaması, nazar edilenin bilgisinin talep edildiği nazarın şartıdır. Ancak o şeyin gerçekteki durumuna uygun olan veya olmayan zannın bulunmaması, nazarın şartı değildir.

[371] Özel olarak *doğru nazara ait olan* şart *ise ikidir. Birincisi* nazarın *şüphede değil, delilde gerçekleşmesidir.* Delili ilerde öğreneceksin. Şüphe ise delile benzeyen ama delil olmayan şeydir. *İkincisi,* nazarın, medlûle *delâleti yönünden* delilde *olmasıdır.* Delâlet yönü, delilde bulunan ve zihnin onu düşünmek suretiyle delilden medlûle geçtiği şeydir. Buna örnek, âlem için hudûs ve imkândır. *Kuşkusuz delilde delâlet yönünden olmaksızın gerçekleşen nazar fayda vermez* ve matlûba ulaştırmaz. Çünkü o, bu açıdan yabancı olup nazar edilen şeyle ilişkisi kopuktur. Buna örnek, âlemde küçüklüğü, büyüklüğü, uzunluğu ve kısalığı bakımından nazar etmektir.

Altıncı Maksat: Mârifetullah Hakkında Nazar

[372] *Mârifetullah*a ulaşmak *için nazar,* biz ve Mu'tezile'nin *icmâı ile vâciptir.* Ancak Yüce Allah'ı bilmek, ümmetin icmâı ile vâciptir. Allah'ı bilme hakkında nazarın vâcipliğinin *sübût yolu hakkında ihtilaf edilmiştir. Sübût yolu, ashâbımıza [Eş'arîlere] göre nakil iken Mu'tezileye göre akıldır. Ashâbımızın* mârifete götüren nazarın vâcipliğini ispat sadedinde *iki yolu vardır. Birincisi,* mârifet hakkında nazarın vâcipliğine delâlet eden âyet ve hadislerden *zahir olanlarla istidlâl etmektir. Mesela "De ki: Göklerde ve yerde ne olduğu hakkında nazar edin" âyeti ve*

اجتماع المتنافيين. **قلتُ: النظر ههنا في وجه دلالة الدليل الثاني** يعني أن المقصود بالنظر ههنا ليس هو العلم بالمنظور فيه الذي هو النتيجة بل العلم بوجه دلالة الدليل الثاني عليه، **وهو** أي هذا الوجه **غير معلوم** فلا يلزم ههنا طلب الحاصل بخلاف ما إذا قصد به العلم بالمنظور فيه فإنه يستلزم طلبه مع كونه حاصلاً، والفائدة في طلب العلم بوجه الدلالة في الدليل الثاني زيادة الاطمئنان بتعاضد الأدلة فعدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر الذي يطلب به العلم بالمنظور فيه، وأما عدم الظن به على ما هو عليه أو على خلافه فليس شرطاً له.

[٣٧١] **وأما** الشرط **للنظر الصحيح** على الخصوص **فأمران؛ الأول أن يكون** النظر **في الدليل** وستعرفه **دون الشبهة** وهي التي تشبه الدليل وليست به، **الثاني أن يكون** النظر في الدليل **من جهة دلالته** على المدلول وهي أمرٌ ثابتٌ للدليل ينتقل الذهن بملاحظته من الدليل إلى المدلول كالحدوث أو الإمكان للعالم **فإن النظر في الدليل لا من جهة دلالته لا ينفع** ولا يوصل إلى المطلوب لأنه بهذا الاعتبار أجنبي منقطع التعلق عنه كما إذا نظر في العالم باعتبار صغره أو كبره وطوله أو قصره.

المقصد السادس النظر في معرفة الله تعالى

[٣٧٢] أي لأجل تحصيلها **واجبٌ إجماعاً** منّا ومن المعتزلة، وأما معرفته تعالى فواجبةٌ إجماعاً من الأمة، **واختلف في طريق ثبوته** أي ثبوت وجوب النظر في المعرفة؛ **فهو** يعني طريق الثبوت **عند أصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل، أما أصحابنا فلهم** في إثبات وجوب النظر المؤدّي إلى المعرفة **مسلكان؛ الأول الاستدلال بالظواهر** من الآيات والأحاديث الدالّة على وجوب النظر في المعرفة **نحو قوله تعالى: ﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾، وقوله تعالى:**

“Allah’ın rahmet eserlerine nazar edin [bakın], nasıl yeri öldükten sonra diriltiyor!” âyetleri gibi. Dolayısıyla Allah, Yaratıcı ve sıfatlarının delili hakkında nazarı emretmiştir.

[373] *Emir ise* ondan ilk olarak anlaşıldığı gibi *vâciplik ifade eder. “Göklerin ve yerin yaratılışı ile gece ve gündüzün farklılaşmasında akıl sahipleri için âyetler vardır” âyeti indirildiğinde Hz. Peygamber (s.a.) şöyle demiştir: Onu iki çenesi arasında* yani ağzında *çiğneyip de hakkında tefekkür etmeyen kimseye yazıklar olsun!* Böylece Hz. Peygamber, mârifet delilleri hakkında tefekkürü terk etmek nedeniyle tehdit etmiştir. *O halde nazar, vâciptir.* Çünkü vâcip olmayanın terki nedeniyle tehdit yapılmaz. *Fakat bu* yol, *zannî olmaktan öteye geçmez* ve delâleti kesin değildir. Çünkü emrin, vâciplikten başka anlama delâlet etmesi mümkündür ve nakledilen hadis ahad haber kabilindendir.

[374] *İkinci* yol *-ki bu,* nazarın vâcipliğinin ispatında *güvenilir olan yoldur- şudur: Mârifetullah* bütün Müslümanların *icmâıyla vâciptir.* Bu yolda bazen şu âyete tutunulur: “Bil ki, Allah’tan başka ilâh yoktur.” Fakat bu, zannîdir, çünkü öğrendiğin gibi emir kipi, vâciplikten başka anlama da delâlet edebilir. Yine bilgi, dilde bazen galip zan için de kullanılır. Galip zan ise İmâm Râzî’nin de söylediği gibi nazardan başka bir yolla da oluşur. *Mârifetullah ise ancak nazarla tamamlanır.* Mutlak *vâcipin ancak kendisiyle tamamlandığı şey de* tıpkı vâcipin vâcip olması gibi *vâciptir.*

[375] Ancak bu yola ilişkin sorunlar vardır. Birincisi: Mârifetin vâcipliği, onun mümkün oluşuna dayalıdır. Onun mümkün oluşu ise zorunlu oluşu bakımından değildir. Çünkü insan, herhangi bir nazar olmaksızın var oluşundan itibaren kendi güdüleriyle baş başa bırakılsa kendisinde kesinlikle mârifete dair bilgi bulamaz; oysa zorunlu, böyle olmaz. Aksine mârifetin mümkün oluşu, onun nazarî olup nazardan alınmış oluşu bakımındandır. Buna göre *mârifetullahın imkânı, nazarın hem mutlak* yani genel *olarak bilgi vermesi hem* özel olarak *ilâhiyât meselelerinde bilgi vermesi ve bunlarda muallimsiz bilgi vermesi üzerine kurulur. Oysa bunlardan* her birine *ilişkin sorunlar daha önce* Sümeniyye, Geometriciler ve Mülhitlerin görüşleri anlatılırken *geçmişti. Biz deriz ki:* Yine *bu* sorunun *cevabı* da *geçmişti.*

[376] *İkincisi:* Biz her ne kadar mârifetullahın mümkün oluşunu kabul etsek bile onun şer‘an vâcipliğini kabul etmiyoruz. Çünkü onun şer‘an vâcip oluşu, ancak Allah’ın vâcip kılması ve emretmesiyle olur. Oysa bu

﴿فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللهِ كَيْفَ يُحْيِي الأَرْضَ بَعْدَ مَوتِهَا﴾ فقد أمر بالنظر في دليل الصانع وصفاته.

[٣٧٣] والأمر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه، ولما نزل ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُولِي الألْبَابِ﴾. قال عليه الصلاة والسلام: «ويلٌ لمن لاكها أي مضغها بين لحييه أي جانبي فمه ولم يتفكر فيها» فقد أوعد بترك التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب إذ لا وعيد على ترك غير الواجب، وهذا المسلك لا يخرج عن كونه ظنياً غير قطعي الدلالة لاحتمال الأمر غير الوجوب، وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد.

[٣٧٤] و المسلك الثاني وهو المعتمد في إثبات وجوب النظر أن معرفة الله تعالى واجبةٌ إجماعاً من المسلمين كافة، وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ﴾ لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الأمر غير الوجوب، ولأن العلم قد يُطلق لغةً على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الإمام الرازي، وهي لا تتم إلا بالنظر، وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب كوجوبه.

[٣٧٥] وعليه إشكالات؛ الأول أن وجوب المعرفة يتوقف على إمكانها وليس إمكانها باعتبار كونها ضرورية لأن الإنسان لو خلي ودواعي نفسه من مبدأ نشوئه من غير نظر لم يجد من نفسه العلم بذلك أصلاً، والضروري لا يكون كذلك بل باعتبار كونها نظرية مستفادة من النظر؛ فعلى هذا إمكان معرفة الله تعالى فرع إفادة النظر العلم مطلقاً أي في الجملة وفي الإلهيات خاصة، وفيها بلا مُعلّم وقد مرّ الإشكال عليه أي على كل واحدٍ منها في تقرير مذاهب السمنية والمهندسين والملاحدة. قلنا: وقد مرّ أيضاً الجواب عنه أي عن ذلك الإشكال.

[٣٧٦] الثاني أنّا وإن سلّمنا إمكان معرفته تعالى لكن لا نسلم إمكان وجوبها شرعاً لأن وجوبها كذلك إنما يكون بإيجاب الله تعالى وأمره وهو

mümkün değildir. Çünkü *mârifetin vâcip kılınması, ya* Allah Teâlâ'yı *bilen kimseye yönelik olur ki bu, hâsılın tahsilinden ibarettir* yani hâsılın tahsiliyle mükellef tutmak demektir. Oysa bu, imkânsızdır. *Ya da başka kimseye yönelik olur ki bu, gafilin mükellef tutulmasıdır.* Çünkü Allah'ı bilmeyen kimse nasıl olur da O'nun kendisini mükellef kıldığını bilebilir. Dolayısıyla bu da yanlıştır. *Biz deriz ki:* Bilmeyenin gafil olması nedeniyle mükellef tutulmasının yanlış olduğunu söyleyen *ikinci* öncül, *memnudur. Çünkü teklifin şartı, onu anlamaktır* ve tasavvur etmektir, *onu bilmek* ve tasdik etmek *değildir. Nitekim* gafilin, hitabı anlamayan veya "sen mükellefsin" denilmeyen kimse olduğu yoksa mükellef olduğunu bilmeyen kimse olmadığı *geçmişti.*

[377] *Üçüncüsü:* Diyelim ki marifetin şeran vacip olmasının imkânını kabul ettik ama onun gerçekleştiğini kabul etmiyoruz. *Sizin "Ümmet bu hususta icmâ etmiştir" sözünüze karşı deriz ki,* onların mârifetin vâcipliği üzerine *icmâ etmesi tıpkı* tek *bir yemek yeme ve* tek *bir anda* tek *bir söz üzerine* onların icmâ *etmesi gibi âdeten mümkün değildir. Biz şöyle deriz:* Onların mesela mârifetin vâcipliği gibi hepsini *birleştiren bir durumun bulunduğu şeyde* icmâ etmesi *mümkündür.* Sonra Îcî şu sözüyle söz konusu birleştiren durumu açıkladı: Şeriata teslimiyete ve onun hükümlerini bilmeye çağıran *saiklerin çoğalması ve* icmâ edilen o mesele hakkında açık *delilin bulunması gibi.* Tek bir yemek ve tek bir söz hakkında icmâ edilmesi şeklinde *zikrettikleriniz ise kendi üzerinde* onları *birleştiren bir durum değildir,* aksine mizaçları ve halleri bakımından arzuları farklı olup onun hakkında ittifak etmemeye sevk eder.

[378] *Dördüncüsü: İcma şayet* kendinde *sâbitse onun* bize *nakli imkânsızdır.* Dolayısıyla ona tutunmak doğru değildir. Onun nakli imkânsızdır, *çünkü müçtehitler* yer yüzünün dört bir yanına *dağılmıştır* ve bu nedenle onlar bilinmemektedir. Nasıl olur da onların sözleri bilinebilir?! Onlardan *birinin* unutulmuş olması veya kafirlerin ülkelerinde esir düşmesi nedeniyle *gizli kalması mümkündür.* Mefsedete yol açacak muhalefetten sakınmak amacıyla "bana göre hüküm şöyledir" sözünde *yalan söylemiş olması mümkündür.* Halbuki hiç kuşkusuz dikkate alınan şey, sadece onun ağzından çıkan söz değil, inancıdır. İçtihadı değiştiği için *diğer* veya *son fetvadan önce* verdiği fetvadan *dönmesi mümkündür.* Yine icmânın tevatür yoluyla nakledilmesi âdeten imkânsızdır, ahad yolla gelmesi ise kesinliğin arandığı meselelerde hiçbir fayda sağlamaz. *Biz şöyle deriz:* Beş vakit namazın ve Ramazan orucunun vâcipliği vb. İslâmî *rükünler gibi icmâ edildiği* tevatür yoluyla *bilinen şeylerle ve kesin delilin zannî delilden üstün tutulmasıyla sizin söyledikleriniz nakzedilir.*

غير ممكن؛ إذ إيجاب المعرفة إما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل أي تكليف بتحصيله وذلك ممتنع، أو لغيره وهو تكليف الغافل فإن من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه إياه وهو أيضاً باطل. قلنا: المقدمة الثانية القائلة بأن تكليف غير العارف باطل لكونه غافلاً ممنوعة؛ إذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما مرّ من أن الغافل من لا يفهم الخطاب، أو لم يقل له: إنك مكلف، لا من يعلم أنه مكلف.

[٣٧٧] الثالث سلّمنا إمكان وجوب المعرفة شرعاً لكن لا نسلم وقوعه. قولكم: أجمعت الأمة على ذلك. قلنا: لا يمكن الإجماع منهم على وجوبها عادةً كعلى أي كالإجماع منهم على أكل طعام واحد، و على كلمة واحدة في آنٍ واحد. قلنا: يجوز الإجماع منهم فيما يوجد فيه أمرٌ جامعٌ لهم عليه كوجوب المعرفة مثلاً، ثم بين الجامع بقوله: من توفر الدواعي إلى انقياد الشريعة ومعرفة أحكامها وقيام الدليل الظاهر على ذلك المجمع عليه، وما ذكرتم من الإجماع على طعامٍ واحد أو كلمةٍ واحدة لا جامع لهم عليه بل شهواتهم بحسب أمزجتهم وحالاتهم متخالفة داعية إلى عدم الاتفاق فيه.

[٣٧٨] الرابع الإجماع إن ثبت في نفسه امتنع نقله إلينا فلا يصح أن يتمسك به، وإنما امتنع نقله لانتشار المجتهدين في مشارق الأرض ومغاربها فلا يعرفون بأعيانهم فكيف تعرف أقوالهم، وجواز خفاء واحدٍ إما لخموله أو لوقوعه في بلاد الكفار أسيراً، و جواز كذبه في قوله: إن الحكم عندي كذا بناءً على احترازه من المخالفة المفضية إلى المفسدة، ولا شك أن المعتبر اعتقاده لا مجرد قولٍ يفوه به، و جواز رجوعه عمّا أفتى به لتغير اجتهاده قبل فتوى الآخَر بفتح الخاء وكسرها، وأيضاً نقل الإجماع بطريق التواتر ممتنعٌ عادةً، وبطريق الآحاد لا يفيد في القطعيات. قلنا: ما ذكرتموه منقوضٌ بما علم الإجماع عليه بطريق التواتر كالأركان الإسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وغيرهما، وتقديم الدليل القاطع على الظني.

[379] *Beşincisi:* İcmaın ve onun naklinin mümkün olduğu kabul edildikten sonra *onun nakledildiği kabul edilse bile bu, delil değildir. Çünkü* müçtehitlerinin *her birinin hata yapması mümkündür. Aynı şekilde* bir bütün olarak *müçtehitlerinin toplamının da hata yapması mümkündür.* Dolayısıyla onların sözleri kesin delil olamaz. *Ve çünkü* onların tek birinin yaptığı *hatanın* başka birinin yaptığı *hataya eklenmesi* ve böylece söz konusu hatanın onların hepsini kuşatması, *doğruluğu gerektirmez* aksine hepsinin hatalı olmasını gerektirir. *Biz şöyle deriz:* İcmaın kesin delil olması *dinden zorunlu olarak bilinmektedir.* Dolayısıyla zorunluluk karşısında istidlâlle icmâda kuşku uyandırmak safsatadır ve buna iltifat edilmez. *Müçtehitlerin her biri hakkında hatanın mümkün olması,* bir bütün olarak *hepsinin hata yapmasının mümkün olmasını gerektirmez. Çünkü bu iki durum ve bunların hükümleri farklıdır.* Zira bu ev, her bir insanı içine alır ama onların toplamını içine almaz. Hatanın hataya eklenmesi ve böylece hepsini kuşatması ihtimaline gelince bu, dinden zorunlu olarak bilinen şeylerle ve delillerin ispat ettiği, ümmetin hatadan korunmuşluğuyla def edilir.

[380] *Altıncısı: Mârifetin vâcipliği hakkında icmâın* gerçekleştiğinin *men edilmesidir. Aksine icmâ, bunun tersi hakkında* gerçekleşmiştir. Bunun *nedeni, Hz. Peygamber'in (s.a.), sahabenin ve* bizim çağımıza kadar *diğer çağlarda yaşayanların, avamdan* Yaratıcı'ya ve sıfatlarına delâlet eden *delilleri açıklamalarını istemeden hatta onların bu delilleri kesinlikle bilmediklerini bildikleri halde* her asırda *çoğunluğu oluşturan avâmın* mümin olduğunu *belirtmeleridir.* Çünkü avâmın varabileceği son sınır, dille ikrar ve beraberinde kesinlik bulunmayan sırf taklittir. Eğer mârifet vâcip olsaydı, bu açıklama ve onların imanlı olduğu hükmü doğru olmazdı.

[381] *Biz şöyle deriz: Onlar, avâmın delilleri icmâlî olarak bildiklerini biliyorlardı. Nitekim bedevî şöyle demiştir: Devenin tersi, deveye, ayak izleri yürüyene delâlet ederken acaba burçları olan gök ve yolları olan yer, bütün incelikleri bilen ve her şeyden haberdar olan bir Yaratıcı'ya delâlet etmez mi?! En fazla* yani söylenebilecek en son söz *şudur: Onlar,* irfânî maksatları *tahrîr ve* açıklamakta ve bu maksatlara delâlet eden delilleri *takrîrde* ve tafsilde *yetersiz kalmışlardır. Bu* kusur *ise zarar vermez.* Çünkü vâcip olan mârifet, kendisiyle birlikte tahrîre, takrîre, şüphe ve kuşkuları def etmeye muktedir olunmayan icmâlî bilgi ile kendisiyle birlikte bunlara muktedir olunan tafsîlî bilgiden daha geneldir. *Ya da şunu iddia ediyoruz:* Ayrıntılı irfân vâciptir fakat *farz-ı kifâyedir. Çünkü*

[٣٧٩] **الخامس وإن سلم نقله** بعد تسليم إمكانه وإمكان نقله **فليس بحجة لجواز الخطأ على كل** أي كل واحدٍ من المجتهدين؛ **فكذا** يجوز الخطأ **على الكل** من حيث هو كل فلا يكون قولهم حجة قطعية، **ولأن انضمام الخطأ** الصادر من أحدهم على انفراده **إلى الخطأ** الصادر من واحدٍ آخر، وهكذا إلى أن يشملهم الخطأ بأسرهم **لا يوجب الصواب** بل يوجب كون الكل على الخطأ. **قلنا:** كون الإجماع حجة قطعية **معلومٌ بالضرورة من الدين** فيكون التشكيك فيه بالاستدلال في مقابلة الضرورة سفسطة لا يُلتفت إليها، **ولا يلزم من جواز الخطأ على كل واحد جواز الخطأ على الكل** المجموعي **لتغايرهما وتغاير حكميهما** فإن كل واحدٍ من الإنسان تسعه هذه الدار ولا تسع كلهم؛ وأما احتمال انضمام الخطأ إلى الخطأ حتى يعمّ الكل فمدفوعٌ بما علم من الدين ضرورةً وبما ثبت بالأدلة من عصمة الأمة.

[٣٨٠] **السادس منع** وقوع **الإجماع عليه** على وجوب المعرفة، **بل الإجماع** واقعٌ **على خلافه** وذلك **لتقرير النبي** ﷺ **والصحابة وأهل سائر الأعصار** إلى عصرنا هذا **العوام** على إيمانهم **وهم الأكثرون** في كل عصر **مع عدم الاستفسار عن الدلائل** الدالّة على الصانع وصفاته **بل مع العلم بأنهم لا يعلمونها قطعاً**؛ إذ غاية مجهودهم الإقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه، ولو كانت المعرفة واجبةً لما جاز ذلك التقرير والحكم بإيمانهم.

[٣٨١] **قلنا: كانوا يعلمون أنهم يعلمون الأدلة إجمالاً كما قال الأعرابي: البعرة تدل على البعير، وأثر الأقدام على المسير، أفسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير. غايته** أي غاية ما في الباب **أنهم قصروا عن التحرير** والتوضيح للمقاصد العرفانية **والتقرير** والتفصيل للدلائل الدالّة عليها، **وذلك** القصور لا **يضرّ** فإن المعرفة الواجبة أعمّ من الإجمالية التي لا يقتدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقتدر معها على ذلك، **أو ندّعي أنّه** أي العرفان التفصيلي واجب لكنه **فرض كفاية فإن الوجوب**

bizim iddia ettiğimiz *vâciplik, bundan* yani farz-ı kifâye ve farz-ı ayndan *daha geneldir.* Hâsılı, mârifet iki türlüdür. Birincisi farz-ı ayndır ve bu, imanları doğrultusunda ikrarda bulunan avamda meydana gelir. Diğeri ise farz-ı kifâye olup her asrın âlimlerinde meydana gelir.

[382] *Yedincisi:* Diyelim ki mârifetin vâcip olduğuna dair icmâın oluştuğunu kabul ettik ama *onun* sizin iddia ettiğiniz gibi *sadece nazarla gerçekleşebileceğini kabul etmiyoruz, aksine* mârifet *bazen ilhamla* ve tam yönelişle *meydana gelir.* Nitekim Hind hakîmleri bunu benimsemişlerdir. Onlar mârifet veya başka bir şeyi elde etmek istediklerinde matlûplarına ulaşıncaya dek himmetlerini ona sarfederler, zihinlerini o şey üzerine yoğunlaştırırlar ve kendilerini ondan alıkoyacak şeyden tamamıyla ilişkilerini keserler. *Ya da* Mülhitlerin söylediği gibi *ta'lîmle veya* Sûfîlerin söylediği gibi *tasfiye ile gerçekleşebilir.* Sûfîler şöyle demişlerdir: Nefsin mücâhedelerle riyazeti, beşerî kirlerden ve bedensel engellerden arındırılması, Hakkın mertebesine yöneliş, halvete girme ve zikir ve taata kesintisiz devam etme, herhangi bir kuşku şaibesinin etrafında dolaşamadığı gerçek inançları verir. Nazar ehlinin inançlarında ise hasımların delillerinden kaynaklanan kuşkular ve şüpheler ortaya çıkar.

[383] *Biz şöyle deriz: Bütün bunlar, nazarın yardımına muhtaçtır.* Çünkü ta'lîm görüşünü savunan kişi nazarı inkar etmemekte, aksine nazarın tek başına mârifeti vermeyeceğini ve mârifetin verilmesinde İmâmın sözüne ihtiyaç duyulduğunu söylemektedir. O, kalple nazar yapmayı, gözle görmeye ve İmâmın sözünü güneş ışığına benzetir. Buna göre nasıl ki görme ancak göz ve güneş ışığıyla gerçekleşiyorsa mârifet de ancak nazar ve İmâmın sözüyle gerçekleşir. İlhamın sübûtu kabul edildiği takdirde ilham alan kimse, bu ilhamın Allah'tan geldiği ve dolayısıyla doğru olduğu ya da başkasından geldiği ve dolayısıyla yanlış olduğundan emin olamaz. Onun bundan emin olması, dile getirmeye ve güzel bir şekilde anlatmaya gücü yetmese bile ancak nazardan sonra gerçekleşir.

[384] Tasfiyede de durum böyledir. Nitekim Yahudi ve Hıristiyanların riyazeti onları yanlış inançlara ulaştırmaktadır. O halde nazardan yardım almak gerekir. *Ya da* şöyle deriz: *Kastedilen* mârifet yollarından *yalnızca nazarın bizim kudretimiz dahilinde olduğudur.* Çünkü ta'lîm ve ilham, başkasının fiili olup bunlardan hiçbiri, bizim kudretimiz dahilinde değildir. Tasfiye ise, hakkıyla yapıldığı takdirde, zorlu mücâhedelere ve pek çok muhataraya muhtaçtır; insan mizacı nadiren bunların üstesinden gelebilir. Dolayısıyla tasfiye de bizim kudretimiz dahiline girmeyen şeyler hükmündedir.

الذي ادّعيناه **أعمّ من ذلك** أي من فرض الكفاية وفرض العين أيضاً. والحاصل أن المعرفة على وجهين؛ أحدهما فرض عين وهو حاصلٌ للعوام الذين قرّروا على إيمانهم والآخر فرض كفاية وهو حاصلٌ لعلماء الأعصار.

[٣٨٢] **السابع** سلّمنا انعقاد الإجماع على وجوب المعرفة، لكن **لا نسلم أنها لا تتم إلا بالنظر** كما ادعيتم، **بل قد تحصل** المعرفة **بالإلهام** والتوجه التام كما قال به حكماء الهند فإنهم إذا أرادوا حصول شيء من المعرفة وغيرها صرفوا هممهم إليه، وسلّطوا أذهانهم عليه وانقطعوا عمّا يعوقهم عنه بالكلية حتى يحصل لهم مطلوبهم **أو التعليم** كما تقول به الملاحدة، **أو التصفية** كما تقول به الصوفية؛ فإنهم قالوا: رياضة النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسدية والتوجه إلى الحضرة الصمدية، والتزام الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة تفيد العقائد الحقّة التي لا تحوم حولها شائبة ريبة. وأما أصحاب النظر فتعرض لهم في عقائدهم الشكوك والشبهات الناشئة من أدلة الخصم.

[٣٨٣] **قلنا**: **كل ذلك يحتاج إلى معونة النظر** فإن القائل بالتعليم لا ينكر النظر، بل يقول: هو وحده لا يفيد المعرفة، بل يحتاج في إفادتها إلى قول الإمام ويشبه النظر بالبصيرة بالنظر بالبصر وقول الإمام بضوء الشمس؛ فكما أنه لا يتم الإبصار إلا بهما كذلك لا تحصل المعرفة إلا بمجموعهما، والإلهام على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه أنه من الله فيكون حقاً، أو من غيره فيكون باطلاً إلا بعد النظر، وإن لم يقدر على تقريره وتحريره.

[٣٨٤] وكذا الحال في التصفية. ألا ترى أن رياضة المبطلين من اليهود والنصارى تؤديهم إلى عقائد باطلة فلا بد من الاستعانة بالنظر، **أو** قلنا: **المراد** أنه **لا مقدور لنا** من طريق المعرفة **إلا بالنظر** فإن التعليم والإلهام من فعل الغير فليس شيء منهما مقدوراً لنا، وأما التصفية كما هو حقّها فتحتاج إلى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلّما يفي بها المزاج فهي في حكم ما لا

Ya da şöyle deriz: *Onu* yani mârifette nazarın vâcipliğini, *nazardan başka* mârifete götüren *yol bulamayan kimseye mahsus kılıyoruz.* Bu ise o kimsenin ancak nazarla mârifeti elde edebilmesidir. Nitekim insanların çoğunluğu böyledir. *Çünkü kim Allah'ı nazardan başka* O'nun bilgisine ulaştıran nadir *yollarla bilirse ona* nazar *vâcip değildir.*

[385] Sekizincisi: Diyelim ki mârifetin ancak nazarla meydana geldiğini kabul ettik, fakat bundan nazarın vâcip olması gerekmez. Çünkü kendisine dayanarak nazarın vâcipliğini açıkladığınız *delil, mârifetin olmaması ve kuşku ile nakzedilmektedir.* Zira mârifetin elde edilmesi nazara dayandığı gibi hâsılın tahsili imkânsız olduğundan mârifetin bulunmamasına da dayanmaktadır. Aynı şekilde bazılarına göre kuşkuya dayanmaktadır. Bununla birlikte mârifetin elde edilmesinin vâcipliği tarafların ittifakıyla ne mârifetin olmamasının zorunluluğunu ne de kuşkunun zorunluluğunu gerektirir.

[386] *Biz şöyle deriz: Vâcipliğin mutlak olduğu şey hakkında konuşuyoruz. Söz konusu öncül* yani "vâcibin ancak kendisiyle tamamlandığı şey" *ise kudret dâhilindedir.* Mârifetin *vâcipliği burada* herkese göre *mârifetin olmaması ile kayıtlıdır.* Çünkü bilen kimseye mârifeti elde etmek vâcip değildir. *Veya* mârifetin nazarla elde edilmesinin kuşkuyla birlikte olması gerektiğini söyleyenlere göre *kuşkuyla kayıtlıdır.* Vâcibin vâcipliği, öncülünün vâcipliğiyle kayıtlı olduğunda öncülünün vâcip olmasını gerektirmez. Buna örnek, zekat ve haccın vâcipliğidir. Çünkü [zekatta] nisap miktarının ve [hacda] istitaatın elde edilmesi, vâcip değildir. Yine mârifetin bulunmaması ve kuşkunun insanın kudreti dahilinde olup olmadığı tartışılabilir.

[387] Eğer "Mârifetin vâcipliği, söylediğiniz şeyle kayıtlı olduğunda mârifet mutlak vâcip kabilinden olmaz ve bu durumda onun öncülünün vâcip olması gerekmez." dersen ben şöyle derim: Mârifetin vâcipliği, her ne kadar söylediğimiz şeylere kıyasla kayıtlı olsa da nazara kıyasla mutlaktır. Çünkü mutlaklık ve kayıtlılık, görelilikle farklılaşan şeylerdendir. Nitekim namazın vâcipliği, temizliğin varlığıyla kayıtlı olmasa bile aklın varlığıyla kayıtlıdır. Bundan dolayı mutlak vâcip "vâcipliği, varlığının öncülüne böyle [yani vâcip] olması bakımından dayanmayan şeydir" şeklinde tarif edilmiştir.

[388] *Dokuzuncu: Biz* mutlak *vâcipin ancak kendisiyle tamamlandığı şeyin* şer'an *vâcip olduğunu kabul etmiyoruz.* Çünkü şer'î vâciplik, ya Allah'ın hitabıdır ya da bu hitap üzerine kurulan şeydir. Allah'ın hitabının ise

يكون مقدوراً، **أو** قلنا: **نخصّه** أي وجوب النظر في المعرفة **بمن لا طريق له** إليها **إلا بالنظر** وذلك بأن لا يكون متمكناً إلا منه كجمهور الناس؛ **إذ من عرف الله بغيره** من الطرق النادرة التي توصل إلى معرفته **لم يجب** النظر **عليه**.

[٣٨٥] **الثامن** سلّمنا أن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر لكن لا يلزم من هذا وجوب النظر؛ إذ **الدليل** الذي بنيتموه عليه **منقوضٌ بعدم المعرفة وبالشك** فإن تحصيل المعرفة كما يتوقف على النظر يتوقف أيضاً على عدمها لامتناع تحصيل الحاصل، وكذلك يتوقف على الشك عند بعضهم مع أنه ليس يلزم من وجوب تحصيل المعرفة وجوب عدم المعرفة ولا وجوب الشك اتفاقاً.

[٣٨٦] **قلنا: الكلام فيما يكون الوجوب مطلقاً والمقدمة** يعني ما لا يتم الواجب إلا به **مقدورة والوجوب ههنا** أي وجوب المعرفة **مقيدٌ بعدم المعرفة** عند الكل فإن العارف لا يجب عليه تحصيل المعرفة، **أو الشك** عند من يقول بأن تحصيل المعرفة بالنظر يجب أن يكون مقارناً للشك، وإذا كان وجوب الواجب مقيداً بوجوب مقدمته لم يستلزم وجوبها كوجوب الزكاة والحج؛ إذ ليس تحصيل النصاب والاستطاعة واجباً وأيضاً يمكن أن يناقش في مقدورية عدم المعرفة والشك.

[٣٨٧] فإن قلت: إذا كان وجوب المعرفة مقيداً بما ذكرتم لم تكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق فلا يلزم وجوب مقدمتها. قلتُ: وجوبها مطلقٌ بالقياس إلى النظر، وإن كان مقيّداً بالقياس إلى ما ذكرنا فإن الإطلاق والتقييد مما يختلف بالإضافة. ألا ترى أن وجوب الصلاة مقيدٌ بوجوب العقل وإن لم يكن مقيّداً بوجود الطهارة، ومن ثم عرّف الواجب المطلق بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك.

[٣٨٨] **التاسع لا نسلم أن ما لا يتم الواجب** المطلق **إلا به فهو واجبٌ** شرعاً لأن الوجوب الشرعي إما خطاب الله أو مترتبٌ عليه، ويجوز أن يتعلق خطابه

bir şeye taalluk etmesi ama o şeyin dayandığı şeye taalluk etmemesi mümkündür. *Biz şöyle deriz: Mârifet, bizzat kudret dahilinde değildir.* Yani kudretin mârifete doğrudan taalluk etmesi mümkün değildir. *Aksine* mârifet, onu gerektiren *sebebin var edilmesiyle* kudret dahiline girer. *Dolayısıyla mârifetin vâcip kılınması, onun* kudret dahilinde bulunan *sebebinden* -ki bu, nazardır- *kaynaklanan vâcip kılmadır.* Bu ise *öldürmesi emredilen kimse gibidir* ki, öldürmek, ruhun yok edilmesinden ibarettir. Ruhun yok edilmesi ise doğrudan o kimsenin kudreti dahilinde değildir. *Kuşkusuz bu emir,* o kimseye *onun kudreti dahilinde bulunan şeyi* yani yok etmeyi gerektiren sebebi *emretmektir. Bu sebep ise kesinlikle kılıcı vurmaktan ibarettir.* Yani o, kesin olarak kudret dahilinde bulunan bu şeyi emretmektir. Çünkü kudret dahilinde bulunmayan şeyle sorumlu tutma şer'an yoktur.

[389] Bunun özeti şudur: Öncül, vâcipin sebebi olduğunda yani sebep olduğu halde sonucun bulunmaması imkânsız olacak şekilde onu gerektirdiğinde, onun gerektirmesi, gerçekte öncülün gerektirmesi gibi olur. Çünkü kudret ancak o öncülle taalluk eder. Zira sonuca kâdir olma, sebebe kâdir olma bakımındandır, sonucun kendisi bakımından değildir. Bu nedenle şer'î hitap, her ne kadar görünüşte sonuca taalluk etse de, onun tevil yoluyla sebebe sarf edilmesi gerekir. Çünkü mükellef tutma, ancak kudret dahilinde olması bakımından kudret dahilinde olan şeye ilişkindir. Sonuçla mükellef tutulduğunda bu, onun sebebini var etmekle mükellef tutmadır. Zira kudret, sonuca bu açıdan taalluk etmektedir. Oysa namaz için taharet ve hac için yürümede olduğu gibi öncül, vâcipin şartı olup da onu gerektirmediğinde durum bunun aksinedir. Çünkü burada kudret vâcibe bizzat kendisi bakımından taalluk etmektedir. Dolayısıyla onun zorunlu kılmasının, öncülünü zorunlu kılma oluşu gerekmez.

[390] *Bu eleştiriye bazen şöyle cevap verilir: Eğer* kula *şeyin dayanağını oluşturan şey değil de* mutlak olarak *şeyin kendisi emredilseydi imkânsızla sorumlu tutma durumu ortaya çıkardı.* Çünkü şeyin dayandığı şey olmadığı halde vâciplik devam ederdi. Aksi halde mutlak bir vâciplik olmazdı. *Ancak bu cevap, zayıftır. Çünkü imkânsız, öncüle ilişkin sorumlu tutmanın yokluğuyla birlikte değil, öncülün yokluğuyla birlikte şeyin vâcip olmasıdır.* Zira öncüle ilişkin sorumlu tutmanın olması, onun varlığını gerektirmediği gibi öncüle ilişkin sorumlu tutmanın olmaması da öncülün olmamasını gerektirmez. Aksine öncülün varlığı ve yokluğundan her biri, onun zorunlu kılması ve zorunlu kılmaması durumlarından her biriyle birlikte bulunabilir.

[391] Eğer şöyle dersen: "Öncül vâcip olmadığında onun [yani öncülün dayandığı şeyin] terk edilmesi de câiz olur. Kişi onu terk ettiğinde ise şayet vâcipin vâcipliği kalmazsa mutlak olarak vâcip olmaz; şayet kalırsa

بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء. **قلنا: المعرفة غير مقدورةٍ بالذات** أي لا يمكن أن تتعلق بها القدرة ابتداءً، **بل** هي مقدورة **بإيجاب السبب** المستلزم إياها **فإيجابها إيجابٌ لسببها** المقدور الذي هو النظر، وذلك **كمن يؤمر بالقتل** الذي هو إزهاق الروح وهو غير مقدورٍ له بذاته؛ **فإنه أمرٌ** له **بمقدوره** الذي هو السبب الموجب للإزهاق **وهو ضرب السيف قطعاً** أي هو أمرٌ بذلك المقدور يقيناً؛ إذ لا تكليف بغير المقدور شرعاً.

[٣٨٩] وتلخيصه أن المقدمة إذا كانت سبباً للواجب أي مستلزماً إياه بحيث يمتنع تخلفه عنه فإيجابه إيجاب المقدمة في الحقيقة؛ إذ القدرة لا تتعلق إلا بها لأن القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي، وإن تعلق في الظاهر بالمسبب إلا أنه يجب صرفه بالتأويل إلى السبب إذ لا تكليف إلا بالمقدور من حيث هو مقدور، فإذا كلف بالمسبب كان تكليفاً بإيجاد سببه لأن القدرة إنما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما إذا كانت المقدمة شرطاً للواجب غير مستلزم إياه كالطهارة للصلاة والمشي للحج فإن الواجب ههنا تتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم أن يكون إيجابه إيجاباً لمقدمته.

[٣٩٠] **وقد يجاب عنه بأنه** أي العبد **لو كان مأموراً بالشيء** مطلقاً **دون ما يتوقف** ذلك الشيء **عليه لزم تكليف المحال** لبقاء الوجوب حال عدم الموقوف عليه وإلا لم يكن وجوباً مطلقاً، **وهو ضعيف إذ المحال أن يجب الشيء مع عدم المقدمة لا مع عدم التكليف بها** فإن عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها، كما أن التكليف بها لا يستلزم وجودها بل كل من وجودها وعدمها يجامع كلاًّ من إيجابها وعدم إيجابها.

[٣٩١] فإن قلت: إذا لم تكن المقدمة واجبة جاز له تركها، فإذا تركها فإن لم يبقَ وجوب والواجب لم يكن واجباً مطلقاً، وإن بقي فقد وجب

şey, öncülün yokluğuyla birlikte vâcip olur." Ben şöyle derim: Bu durum tamamıyla öncülün vâcipliğiyle birlikte terk ettiğinde de mevcuttur. Tahkîk şudur: İmkansız, bir şeyin dayanağını oluşturan öncülün onunla birlikte olmamasıyla mükellef tutmakla beraber o şeyle mükellef tutmaktır, öncülüyle mükellef tutmanın olmamasıyla beraber değil. Sen kitabın ibaresini "İbarenin açıklaması şöyledir: İmkansız, şeyin varlığının öncülün yokluğuyla birlikte zorunlu olmasıdır" demek suretiyle bu anlama yorabileceğin gibi "birlikte" (maa) lafzını takdir edilen varlığa müteallik de yapabilirsin. İyi düşün! Eğer dokuzuncu sorunu sekizincinin önüne alsaydı sözün akışına daha uygun olurdu.

[392] *Onuncu,* daha önce zikredilen, nazarın vâcipliğine delâlet eden delilin, nazarın vâcip olmadığına delâlet eden üç *yönle muârazasıdır. Birincisi:* Allah Teâlâ, O'nun sıfatları ve fiilleri, dini akideler ve kelâmî meselelerin bilinmesi hakkında *nazar,* dinde *bid'attir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.) ve sahabeden* zikredilen şeyler hakkında *nazarla uğraştıkları nakledilmemiştir.* Eğer nazarla uğraşmış olsalardı nakledilmesine sevkeden sebeplerin çokluğundan ötürü nakledilirdi. Nitekim onların fıkhî meselelerle uğraştıkları bu meselelerin farklı sınıflarıyla nakledilmiştir. *Her bid'at ise* hadiste belirtilen gerekçeden ötürü *reddedilir.* Hadis şudur: *Hz. Peygamber (s.a.) şöyle demiştir: "Kim bizim dinimizde ondan olmayan bir şey ihdas ederse bu reddedilir"* yani hiçbir şekilde kabul edilemez.

[393] *Biz şöyle deriz:* Naklin olmadığı sözünüz memnudur. *Aksine onların tevhit ve nübüvvetin* ve bu ikisiyle ilgili şeylerin *delillerini araştırdıkları ve bu delilleri,* tevhit ve nübüvveti *inkar edenlere karşı kullandıkları tevatürle nakledilmiştir.* Kuşkusuz Mekke ahalisi, Hz. Peygamber (s.a.) ile tartışıyorlar, ona karşı şüphe ve kuşkular serdediyorlar ve ondan tevhit ve nübüvvet üzerine deliller istiyorlardı. Öyle ki yüce Allah onlar hakkında "Bilakis onlar, cedelci bir toplumdur" demiştir. Hz. Peygamber (s.a.) de onlara açık âyetler ve parlak delillerle cevap veriyordu.

[394] *Kurân* dini akidelere ve bunların hasım nezdinde ispatına ulaşılan *o* delillerin araştırması ile *doludur. Kelâm kitaplarında zikredilenler,* yüce *Kitabın dile getirdiklerinin oluşturduğu denizden bir damladan ibarettir.* Nitekim Cenâb-ı Hak şöyle buyurmuştur: "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı bunlar fesada uğrardı"; "Eğer kulumuza indirdiğimizden şüphe içindeyseniz onun benzeri bir sure getirin"; "Acaba insan düşünmez mi! Biz onu bir nutfeden yarattık vd.". Allah Teâlâ burada insan yaratılışının başlangıcını zikretmiş; yeniden dirilişi

الشيء مع عدم المقدمة. قلتُ: هذا بعينه جارٍ فيما إذا تركها مع كونها واجبة. والتحقيق أن المحال هو أن يكلف بالشيء مع التكليف بعدم مقدمته معه لا مع عدم التكليف بمقدمته، ولك أن تحمل عبارة الكتاب على هذا بأن تقول: تقديرها إذ المحال أن يجب وجوب الشيء مع عدم المقدمة وتجعل لفظة «مع» متعلقة بالوجود المقدّر فتدبّر، ولو قدّم الإشكال التاسع على الثامن لكان أنسب بمساق الكلام.

[٣٩٢] **العاشر المعارضة** لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر **بوجوهٍ** ثلاثة دالّة على أنه ليس واجباً؛ **أحدها أنه** أي النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية **بدعة** في الدين؛ **إذ لم ينقل عن النبي عليه الصلاة والسلام والصحابة الاشتغال به** أي بالنظر فيما ذكر، ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل إلينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف أصنافها، **وكل بدعة ردّ** لما ورد في الحديث وهو أنه **قال عليه الصلاة والسلام: «من أحدث في ديننا ما ليس منه فهو ردّ»** أي مردودٌ جداً.

[٣٩٣] **قلنا:** ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع **بل تواتر أنهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة** وما يتعلق بهما **ويقرّرونها مع المنكرين** لهما فإن أهل مكّة كانوا يُحاجّون النبي عليه الصلاة والسلام ويوردون عليه الشبه والشكوك ويطالبونه بالحجة على التوحيد والنبوة حتى قال تعالى في حقهم: ﴿بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾، وكان النبي ﷺ يجيبهم بالآيات الظاهرة والدلائل الباهرة.

[٣٩٤] **والقرآن مملوءٌ منه** أي من البحث عن تلك الدلائل التي يتوصّل بها إلى العقائد الدينية وإثباتها عند الخصم؛ **وهل ما يذكر في كتب الكلام إلا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب** الكريم. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿لَو كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا﴾، وقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِن مِثْلِهِ﴾، وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُطْفَةٍ﴾ إلى آخر السورة فإنه تعالى ذكر ههنا مبدأ خلقة الإنسان وأشار إلى شبهة

inkar edenlerin şüphesine işaret etmiş -ki bu şüphe şudur: Kemikler, çürümüş ve dağılmıştır; nasıl olup da bunlar, canlanacaktır?!- ve yeniden diriltmenin mümkün olduğuna şu sözüyle delil getirmiştir: "De ki: Onları ilk başta yaratan kim ise o diriltecek". İşte kelâmcıların yeniden diriltmenin imkânı hakkında dayandıkları şey, budur. Çünkü onlar şöyle derler: "Yeniden diriltme, ilk kez var etme gibidir (misl). Şeyin hükmü, benzerinin (mislinin) hükmüdür. O, yoktan var etmeye kâdir olduğu takdirde yeniden diriltmeye de kâdirdir."

[395] Sonra Allah Teâlâ, onların şüphelerini naklettikten sonra nefyetti. İnkarcıların kemiklerin çürümüş olmasına tutunmaları iki bakımdandı. Birincisi: Bedenlerin ve organların parçaları birbirine karışmıştır. Nasıl olup da bir bedenin parçaları, diğer bedenin parçalarından ve bir organın parçaları diğer organların parçalarından ayrışacaktır ki yeniden diriltme tasavvur edilebilsin. İkincisi: Çürümüş parçalar, son derece kurudur. Oysa canlılık, bedenin yaşlığını gerektirir. Cenâb-ı Hak birincinin cevabına şöyle işaret etti: O, her şeyi bilir ve dolayısıyla bedenlerin ve organların parçalarını ayrıştırması mümkündür. İkincinin cevabına ise şöyle işaret etti: O, aralarında açık bir zıtlık olmasına rağmen yeşil ağaçta ateşi var etti. Dolayısıyla O'nun çürümüş kuru kemiklerde hayatı var etmeye kâdir olması daha kolaydır, çünkü buradaki zıtlık, ötekinden daha azdır.

[396] Sonra yeniden diriltmeyi inkar edenlerin meşhur başka bir şüphesi daha vardır. Bu şüphe şudur: Yeniden diriltme, şeriatların bildirdiğine göre âlemin yok edilmesini ve başka bir âlemin yaratılmasını içermektedir. Bu ise filozofların kitaplarında açıklanan pek çok esastan ötürü yanlıştır. Bu şüpheye şöyle cevap vermiştir: İnkarcı, Allah Teâlâ'nın bu göklerin ve yerin yaratıcısı olduğunu kabul ettiğinde O'nun bunları yok etmeye de kâdir olduğunu kabul etmesi gerekir. Çünkü herhangi bir vakitte yok olabilen bir şeyin, bütün vakitlerde yok olması mümkündür. Yine başka bir âlem yaratmaya kâdir olduğunu kabul etmesi gerekir. Çünkü bir şeye kâdir olan, hiç şüphesiz onun misline de kâdirdir.

[397] Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*'da şöyle demiştir: Yaratıcı'nın O'nun sıfatlarının ve peygamberliğin ispatına ve inkarcıların reddine delâlet eden âyetler sayılamayacak kadar çoktur. Nasıl olur da "Hz. Peygamber ve sahabe, bu delillerle ilgilenmediler ve bunlarla ilgilenmeyi yadırgıyorlardı" denilebilir. *Evet sahabe kelâm ilmini* bizim yazdığımız gibi *yazmadılar ve*

المنكرين للإعادة وهي كون العظام رميمة متفتّتة فكيف يمكن أن تصير حية، واحتجّ على صحة الإعادة بقوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾، وهذا هو الذي عول عليه المتكلمون في صحة الإعادة حيث قالوا: إن الإعادة مثل الإيجاد أول مرة وحكم الشيء حكم مثله فإذا كان قادراً على الإيجاد كان قادراً على الإعادة.

[٣٩٥] ثم نفى شبهتهم التي حكاها عنهم. ولما كان تمسّكهم بكون العظام رميمة من وجهين؛ أحدهما اختلاط أجزاء الأبدان والأعضاء بعضها ببعض فكيف يميز أجزاء بدن عن أجزاء بدنٍ آخر، وأجزاء عضو عن أجزاء سائر الأعضاء حتى يتصور الإعادة. والثاني أن الأجزاء الرميمة يابسة جداً مع أن الحياة تستدعي رطوبة البدن؛ أشار إلى جواب الأول بأنه عليمٌ بكل شيء فيمكنه تمييز أجزاء الأبدان والأعضاء، وإلى الجواب الثاني أنه جعل النار في الشجر الأخضر مع ما بينهما من المضادّة الظاهرة فلأن يقدر على إيجاد الحياة في العظام الرميمة اليابسة أولى لأن المضادة ههنا أقل من ذلك.

[٣٩٦] ثم إن لمنكري الإعادة شبهة أخرى مشهورة هي أن الإعادة على ما جاءت به الشرائع تتضمن إعدام هذا العالم وإيجاد عالم آخر، وذلك باطلٌ لأصول كثيرة مقرّرة في كتب الفلاسفة. فأجاب عن هذه الشبهة بأن المنكر لما سلم كونه تعالى خالقاً لهذه السموات والأرض لزم أن يسلم كونه قادراً على إعدامها فإن ما صح عليه العدم في وقت صحّ عليه في كل الأوقات، وإن سلم كونه قادراً على إيجاد عالم آخر لأن القادر على شيء قادر لا محالة على مثله.

[٣٩٧] قال في نهاية العقول: إن الآيات الدالّة على إثبات الصانع وصفاته وإثبات النبوة والرد على المنكرين أكثر من أن تحصى فكيف يقال: إن الرسول والصحابة لم يخوضوا في هذه الأدلة وكانوا منكرين للخوض فيها. **نعم إنهم** يعني الصحابة **لم يدوّنوه** أي علم الكلام كما دوّناه، **ولم يشتغلوا**

terimlerin tahrîri, görüşlerin anlatılması, meselelerin bölümlere ayrılması, delillerin ayrıntılandırılması, soru ve cevabın telhîsi ile bizim meşgul olduğumuz gibi *meşgul olmadılar ve eklerin uzatılmasında* bizim yaptığımız gibi *abartılı davranmadılar. Bu* yazma, uğraşma ve abartmayı terkin *nedeni, onların nefislerinin temizliği,* zihinlerinin güçlü ve karîhaların keskin olması, onların pak kalplerine nurların feyiz etmesini gerektiren *vahye şahit olmaları ve onlara her* bir *zamanda fayda veren* ve ilişebilecek kuşku ve şüpheleri onlardan uzaklaştıran *kimseye müracaat etme imkânlarının bulunmasıdır. Bununla birlikte* onları şüpheye düşüren *inatçılar azdı ve şüpheler,* geçmiş zamanlardan *her* bir *zamanda ortaya çıkan* kuşkulardan *dolayı bizim zamanımızda çoğaldığı gibi çoğalmamıştı.* "Şüpheler çoğalmamıştı" cümlesi, öncesine anlam bakımından atfedilmiştir. Sanki şöyle denilmiştir: Bununla birlikte onların zamanında inatçılar azdı ve şüpheler çoğalmamıştı.

[398] *Haliyle* geçmiş asırlarda ortaya çıkan şeyler *bizde derece derece birikti.* Bu nedenle onların zamanından farklı olarak bizim zamanımızda akidelerin korunması ve şüphelerin giderilmesi için kelâmın yazılmasına ihtiyaç duyuldu. *Bu* yani onların kelâmı yazmaması *ise tıpkı onların* bizim yaptığımız gibi *fıkhı yazmamaları, onu dört kısma,* -bunlar, ibadetler, alış-veriş, evlilik ve cezadır- *bâblara ve fasıllara ayırmamaları ve* fıkhın *bu* kısımları ve meseleleri *hakkında* bizim dönemimizde *yaygın olarak kullanılan nakz, kalb, cem, fark, tenkîhu'l-menât, ve tahrîcu'l-menât gibi* fakihlere ait *terimlerle konuşmamaları gibidir.* Nakz, kıyasta hükmün illeti yapılan şey bulunduğu halde hükmün bulunmamasıdır. Kalb, hükme aykırı olan bir şeyin onun illetine bağlanmasıdır. Cem, asıl ile fer'i, bunlar arasında ortak olan bir illetle birleştirilmesidir ki bu sayede kıyas doğru olur. Fark, asıl ile fer'in, ikisinden birine özgü olan bir şeyle ayrılmasıdır ki bu durumda kıyas doğru olmaz. Tenkîhu'l-menât, illetliğe girdisi olmayan şeyin düşürülmesidir. Tahrîcü'l-menât, illetin sadece ilişkinin ortaya çıkarılmasıyla belirlenmesidir. Nasıl ki bu zikrettiğimiz şeyden fıkhın eleştirilmesi gerekmiyorsa, kelâmın da eleştirilmesi gerekmez. *Özetle kimi bid'atler güzeldir.* Bu, "Evet..." sözüne işaret olup "her bid'at reddedilir" diyen büyük öncülün tümelliğinin men edilmesidir.

بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل وتلخيص السؤال والجواب كما اشتغلنا نحن بهذه الأمور، ولم يبالغوا في تطويل الذيول والأذناب كما بالغنا فيه وذلك أعني ترك التدوين والاشتغال والمبالغة لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الأذهان وحدّة القرائح، ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان الأنوار على قلوبهم الزكية، والتمكن من مراجعة من يفيدهم ويدفع عنهم ما عسى أن يعرض لهم من شك أو شبهة كل حينٍ من الأحيان مع متعلق بالاختصاص؛ أي اختصّوا بما ذكر مع قلّة المعاندين المشككين لهم، ولم تكثر الشبهات معطوف على ما قبله بحسب المعنى كأنه قيل: مع أنه قلّ المعاندون ولم تكثر الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا بما حدث من الشبه في كل حينٍ من الأحيان السالفة.

[٣٩٨] فاجتمع لنا بالتدريج كل ما حدث في الأعصار الماضية فاحتيج في زماننا إلى تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه دون زمانهم، وذلك أي عدم تدوينهم الكلام كما لم يدوّنوا الفقه ولم يميّزوا أقسامه أرباعاً هي العبادات والمبايعات والمناكحات والجنايات وأبواباً وفصولاً كما ميّزناها كذلك، ولم يتكلموا فيها أي في أقسامه ومسائله بالاصطلاح المتعارف في زماننا من النقض وهو تخلف الحكم عمّا جعله علة في القياس، والقلب وهو تعليق ما ينافي الحكم بعلّته، والجمع وهو أن يجمع بين الأصل والفرع بعلّة مشتركة بينهما فيصح القياس، والفرق وهو أن يفرّق بينهما بما يختص بأحدهما فلا يصح، وتنقيح المناط وهو إسقاط ما لا مدخل له في العلية، وتخريجه وهو تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة إلى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه أيضاً قدح في الكلام. وبالجملة فمن البدعة ما هي حسنة؛ هذا إشارة إلى أن قوله: نعم إلخ منع لكلية الكبرى القائلة «كل بدعة ردّ».

[399] Cevabın tahrîri şudur: Sen, “Hz. Peygamber (s.a.) ve ashâbı, kelâmî meselelerle kesinlikle uğraşmamıştır; dolayısıyla bunlarla uğraşmak mutlak olarak bid‘attir” iddiasında bulundun. Bu iddia, yukarıda zikrettiğimiz, kuşku barındırmayan tevatür nedeniyle men edilmektedir. Şayet sen, “söz konusu meselelerle bu terimleri kullanarak ve bu derece ayrıntılı olarak uğraşmak bid‘attir” iddiasındaysan bunu kabul ediyoruz. Ama bu, reddedilen bir bid‘at değil, tıpkı fıkıh ve diğer şer‘î ilimlerle uğraşmak gibi güzel bir bid‘attir.

[400] Muâraza yönlerinin *ikincisi şudur: Hz. Peygamber (s.a.) kader meselesinde olduğu gibi cedeli yasaklamıştır.* Nakledildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.) ashâbının yanına vardı ve onların kader hakkında konuştuklarını gördü. Onlara öyle kızdı ki yanakları kızardı ve şöyle dedi: “Sizden öncekiler, bu meseleye daldıkları için helak oldular. Bu meseleye asla girmemenizi istiyorum.” Hz. Peygamber (s.a.) şöyle demiştir: “Kader bahsi geçtiğinde geri durun.” Kuşkusuz nazar, bir cedeldir ve yasaklanmıştır, vâcip değildir.

[401] *Biz şöyle deriz:* Cedel hakkındaki *o* yasaklama, cedelin, yanlış görüşleri kabul ettirmek ve doğru inançları def etmek, karıştırma ve belirsizleştirme yoluyla hakkı bâtıl sûretinde göstermek amacıyla fâsit şüpheler üreterek *inatlaşma ve tartışma olması durumundadır. Nitekim Cenâb-ı Hak şöyle demiştir: “Hakkı bâtılla çürütmek için bâtılı kullanarak cedel yaptılar.”*[25] *Yine Allah Teâlâ şöyle demiştir: “Bilakis onlar, cedelci bir kavimdir”*[26]; ve şöyle demiştir: *“Kimi insanlar, Allah hakkında hiçbir bir bilgisi olmaksızın tartışırlar.”*[27]

[402] Böyle bir tartışmanın yasaklandığı konusunda hiçbir anlaşmazlık yoktur. *Ama* hakkın ortaya çıkarılması ve bâtılın çürütülmesi amacıyla *hakkı kullanarak yapılan tartışmaya gelince bu, emredilmiştir. Allah Teâlâ şöyle demiştir: “Onlarla en güzel şekilde tartış.”*[28] *Allah Teâlâ şöyle demiştir: Ehl-i kitapla en güzel şekilde tartışın. Hz. Peygamber’in İbn Zab‘arî ile ve Hz. Ali’nin bir kaderci ile tartışması meşhurdur.* Nakledildiğine göre “Siz ve Allah’tan başka taptıklarınız, cehennem yakıtısınız”[29] âyeti inince Abdullah b. Zab‘arî şöyle dedi: “Meleklere ve Mesih’e [Hz. İsa’ya] de ibadet edildi. Onlara da mı azap edilecek”. Hz. Peygamber (s.a.) şöyle cevapladı: “Kavminin dili hakkında ne kadar da cahilsin! Bilmiyor musun ‘mâ’ akılsız varlıklar için kullanılır.” Yine rivayete göre bir kişi şöyle dedi: “Ben, hareketlerime, durmalarıma, karımı boşamaya ve cariyemi azat etmeye de sahibim.” Bunun üzerine Hz. Ali (r.a.) şöyle dedi: Sen bunlara Allah’tan ayrı olarak mı sahipsin

[٣٩٩] وتحرير الجواب أنك إن ادعيت أن النبي ﷺ وأصحابه لم يشتغلوا بالأبحاث الكلامية أصلاً فالاشتغال بها مطلقاً بدعة فهو ممنوعٌ لما ذكرناه من التواتر الذي لا شبهة فيه، وإن ادّعيت أن الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة لا مردودة كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية.

[٤٠٠] **وثانيهما** يعني ثاني وجوه المعارضة **أنه** عليه الصلاة والسلام **نهى عن الجدل كما في مسألة القدر**. رُوي أنه ﷺ خرج على أصحابه فرآهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرّت وجنتاه وقال: «إنما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا، عزمت عليكم أن لا تخوضوا فيه أبداً»، وقال عليه الصلاة والسلام: «إذا ذكر القدر فأمسكوا»، ولا شك أن النظر جدل فيكون منهيّاً عنه لا واجباً.

[٤٠١] **قلنا: ذلك** النهي الوارد في حق الجدل إنما هو **حيث كان** الجدل **تعنتاً ولجاجاً** بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقّة وإراءة الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس **كما قال تعالى: ﴿وَجَادَلُوا بِالبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الحَقَّ﴾، وقال تعالى: ﴿بَلْ هُمْ قَومٌ خَصِمُونَ﴾**، وقال: **﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللهِ بِغَيرِ عِلْمٍ﴾**.

[٤٠٢] ومثل هذا الجدال لا نزاع في كونه منهيّاً عنه **وأما الجدال بالحق** لإظهاره وإبطال الباطل **فمأمورٌ به قال الله تعالى: ﴿وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾، وقال تعالى: ﴿وَلاَ تُجَادِلُوا أَهْلَ الكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾. ومجادلة الرسول ﷺ لابن الزبعري وعلي للقدري مشهورة** روي أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ قال عبد الله بن الزبعري: قد عبدت الملائكة والمسيح أفتراهم يعذبون، فقال عليه الصلاة: «ما أجهلك بلغة قومك، أما علمت أن ما لما لا يعقل». ورُوي أيضاً أن شخصاً قال: إني أملك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق أمتي، فقال علي رضي الله عنه: أتملكها دون

yoksa Allah'la birlikte mi sahipsin. Şayet Allah'tan ayrı olarak sahibim dersen Allah'tan başka bir sahip olduğunu söylemiş olursun, yok eğer Allah'la birlikte sahibim dersen O'na ortak koşmuş olursun."

[403] *Bu* daha önce geçenler gibidir. *Nazar, cedelden farklıdır.* Çünkü cedel, başkasının ilzâmı için tartışmadır. Oysa nazar, fikirden ibarettir. Cedelin yasaklanması, nazarın da böyle olmasını gerektirmez. Nasıl olur da nazar cedel gibi olur! *Allah şu sözüyle nazarı övmüştür: "Göklerin ve yerin yaratılışı hakkında tefekkür ederler ve Rabbimiz, bunları boş yere yaratmadın derler."* Dolayısıyla nazar, yasaklanmış değildir, hoşnut olunan bir şeydir.

[404] Muâraza yönlerinin *üçüncüsü Hz. Peygamber'in (s.a.) şu sözüdür: "Yaşlı kadınların dinine uyun."* Kuşkusuz onların dini, taklit ve salt inanma yoluyladır, zira onların nazar yapmaya güçleri yetmez. Dolayısıyla bizim nazardan geri durmamız gerekir. *Biz şöyle deriz: Şayet hadis sahihse* yani hadisin sahih olduğunu kabul etmiyoruz, çünkü bu hadis, sahih hadis kitaplarında bulunmamaktadır. Aksine onun Süfyân es-Sevrî'nin sözü olduğu söylenilmiştir. Rivayete göre Mu'tezile imâmlarından Amr b. Ubeyd, küfür ile iman arasında, iki yer arasında bir yer vardır demiştir. Bunun üzerine yaşlı bir kadın, şöyle demiştir: "Allah Teâlâ, 'O ki, sizi yarattı ve sizden kiminiz kafir, kiminiz de mümindir' dedi ve Allah kullarını yalnızca kafir ve mümin olarak ayırdı. Dolayısıyla senin sözün yanlıştır." Süfyân es-Sevrî, onun sözünü duyunca "Yaşlı kadınların dinine uyun" dedi. Hadisin sahih olduğunu kabul etsek bile *onunla,* Allah'ın takdir ettiği ve gerçekleştirdiği şeylerde *işi* Allah'a *havale etmek ve* emrettiği ve yasakladığı hususlarda O'na *boyun eğmek kastedilmektedir.* Yoksa nazardan geri durmak ve taklitle yetinmek kastedilmemektedir. *Sonra bu hadis, ahad haberdir ve kesin öncüllere karşı muâraza edemez.* Oysa bizim nazarın vâcipliğine istidlâl ettiğimiz delil, kesinlerdendir.

[405] *Mu'tezile'ye gelince,* ashâbın [yani Eş'arîlerin] nazarın vâcipliğinin ispatında dayandıkları ve mârifetin vâcipliğinden nazarın da vâcipliğine istidlâl etmekten ibaret olan *bu yol,* nazarın ispatında *onların* da *yoludur. Fakat onlar, şöyle derler: Mârifet, aklen vâciptir.* Yani onlar, nazarın vâcipliğinde icmâya ve âyetlere değil akla tutunurlar. *Çünkü mârifet,* Yaratıcı'nın ispatı, sıfatları ve bize kendisini bilmeyi vâcip kılması hakkında insanların *ihtilafından ve başka şeylerden meydana gelen korkuyu def eder.* Çünkü akıl sahibi kimse,

الله أو مع الله. فإن قلت: أملكها دون الله، فقد أثبت دون الله مالكاً، وإن قلت: أملكها مع الله، فقد أثبت له شريكاً.

[٤٠٣] هذا كما مضى. والنظر غير الجدل فإن الجدل هو المباحثة لإلزام الغير، والنظر هو الفكر ولا يلزم من كون الجدل منهيّاً عنه كون النظر، كذلك كيف وقد مدحه الله تعالى بقوله: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً﴾ فيكون مرضيّاً لا منهيّاً.

[٤٠٤] وثالثها أي ثالث وجوه المعارضة قوله عليه الصلاة والسلام: «عليكم بدين العجائز»، ولا شك أن دينهنّ بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد؛ إذ لا قدرة لهنّ على النظر فيجب علينا الكف عنه. قلنا: إن صح الحديث أي لا نسلم صحته إذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل: إنه من كلام سفيان الثوري فإنه روى أن عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال: إن بين الكفر والإيمان منزلة بين المنزلتين. فقالت عجوز: قال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُؤمِنٌ﴾ فلم يجعل الله من عباده إلا الكافر والمؤمن فبطل قولك. فسمع سفيان كلامها فقال: عليكم بدين العجائز. وإن سلّمنا صحته فالمراد به التفويض إلى الله سبحانه فيما قضاه وأمضاه والانقياد له فيما أمر به ونهى عنه، لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد، ثم إنه خبر آحاد لا يعارض القواطع وما استدللنا به على وجوب النظر من قبيل القواطع.

[٤٠٥] وأما المعتزلة فهذه الطريقة التي هي معتمد الأصحاب في إثبات وجوب النظر وهي الاستدلال بوجوب المعرفة على وجوبه طريقتهم أيضاً في إثباته، إلا أنهم يقولون: المعرفة واجبةٌ عقلاً أي يتمسكون في إثبات وجوبها بالعقل لا بالإجماع والآيات لأنها دافعةٌ للخوف الحاصل من الاختلاف أي من اختلاف الناس في إثبات الصانع وصفاته وإيجابه علينا معرفته فإن العاقل إذا اطلع

insanlar arasında meydana gelen bu ihtilafa muttali olduğunda kendisinin bir Yaratıcısı olduğunu, bu Yaratıcı'nın kendisini bilmeyi ona vâcip kıldığını ve bilmediği takdirde onu zemmedeceğini ve cezalandıracağını mümkün görür. Böylece onda korku meydana gelir.

[406] Metinde "*başkasından*" derken kastedilen şey, açık ve gizli nimetler gibi ihtilaftan başka şeyden meydana gelen korkudur. Çünkü akıl sahibi kimse, bu nimetleri gördüğünde bunları verenin bunlardan dolayı şükrü talep ettiğini ve onu tanımadığı ve nimetlerden dolayı ona şükretmediği takdirde nimetleri kendisinden alacağını ve onu cezalandıracağını mümkün görür. Bu nedenle de onda bir korku meydana gelir. *Korku ise,* akla *zarardır. Bu zararın, nefisten defi ise* defetme kudreti varken *aklen vâciptir.* Kuşkusuz akıl sahibi kimse, onun zararını defetme kudreti olduğu halde defetmezse, akıl sahiplerinin tamamı onu kınarlar ve onun hakkında hoşlanmayacağı şeyler söylerler. Bu, aklî vâcipliğin anlamıdır. Mârifet aklen vâcip olduğu ve ancak nazarla tamamlandığına göre nazar da, öğrendiğin gerekçeden dolayı, aklen vâcip olmaktadır. İşte onlar bu yola böyle tutunmuşlardır.

[407] Biz *aklın* fiillerin güzellik ve çirkinliğine ve bu ikisinin açılımı olan vâciplik, haramlık ve diğerlerine *hükmedeceğini kabul ettikten sonra* deriz ki, sözü edilen *korkunun meydana geldiğini men ediyoruz. Çünkü* onların ihtilaf ve başka durumlar gibi farkına varılmasını korkunun sebebi yaptıkları şeylerin *farkında olunmamaktadır.* Akıl sahibi kimsede *farkındalığın zorunlu olduğu iddiasını men ediyoruz, zira çoğu kimsenin aklına gelmemektedir.* Kuşkusuz insanların çoğunun aklına, zikredilen şeylerde ihtilaf bulunduğu ve bu nimetleri bir bahşeden olduğu ve bunlara karşılık onlardan şükretmelerini istediği, gelmemektedir. Aksine onlar, bu şeyleri düşünmediklerinden onlarda kesinlikle korku oluşmamaktadır. Korkunun oluştuğu *kabul edilse bile onun onu* yani nazarla meydana gelen bilginin, korkuyu *giderdiğini kabul etmiyoruz. Zira nazar eden kimse yanılabilir* ve bilgi, nazarın yanlışlığından ötürü, doğru bir şekilde gerçekleşmez. Bu takdirde korku, çoğu durumda varlığını sürdürmektedir.

[408] *Şöyle denilemez: "Onun* yani Allah Teâlâ'yı bilme *hakkında nazar eden kimsenin durumu* bu nazardan bütünüyle *yüz çeviren kimseden kesinlikle daha iyidir." Çünkü biz şöyle diyoruz:* Bu *men edilir.* Zira nazar, bazen basît cehaletten daha tehlikeli olan mürekkep cehalete götürmektedir. *Ahmaklık, kurtuluşa, güdük zekilikten daha yakındır.* Nitekim Hz. Peygamber (s.a.) şöyle demiştir: "Cennet ehlinin çoğu, ahmaklardır." *Sonra* nazar ve bilginin *aklen vâcip olmadığı* hatta aklen hiçbir şeyin vâcip olmadığı *bilakis şer'an vâcip olduğu hakkında şu âyet bizi desteklemektedir:*

على هذا الاختلاف الواقع بين الناس جوّز أن يكون له صانع قد أوجب عليه معرفته؛ فإن لم يعرفه ذمه وعاقبه فيحصل له خوف.

[٤٠٦] **وغيره** أي الخوف الحاصل من غير الاختلاف كالنعم الظاهرة والباطنة، فإن العاقل إذا شاهدها جوّز أن يكون المُنعم بها قد طلب الشكر عليها، فإن لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك أيضاً خوف؛ **وهو** أي الخوف **ضررٌ** للعاقل، **ودفع الضرر عن النفس** مع القدرة عليه **واجبٌ عقلاً** فإن العاقل إذا لم يدفع ضرره مع قدرته عليه ذمّه العقلاء بأسرهم ونسبوه إلى ما يكرهه وهذا معنى الوجوب العقلي. ولما كانت المعرفة واجبةً عقلاً وكانت لا تتم إلا بالنظر كان النظر أيضاً واجباً عقلاً لما عرفت هكذا تمسكوا بهذه الطريقة.

[٤٠٧] **و** نحن نقول: **بعد تسليم حكم العقل** بالحسن والقبح في الأفعال وما يتفرّع عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما **نمنع حصول الخوف** المذكور **لعدم الشعور** بما جعلوا الشعور به سبباً له من الاختلاف وغيره، **ودعوى ضرورة الشعور** من العاقل **ممنوعة لعدم الخطور في الأكثر** فإن أكثر الناس لا يخطر ببالهم أن هناك اختلافاً بين الناس فيما ذكر وأن لهذه النعم مُنعماً قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوفٌ أصلاً، **وإن سلم** حصول الخوف **فلا نسلم أنه** أي العرفان الحاصل بالنظر **يدفعه** أي الخوف؛ **إذ قد يخطئ** فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر فيكون الخوف حينئذٍ أكثر.

[٤٠٨] **لا يقال: الناظر فيه** أي في عرفانه تعالى **أحسن حالاً قطعاً من المعرض** عنه بالكلية **لأنّا نقول:** ذلك **ممنوع** لأن النظر قد يؤدي إلى الجهل المركّب الذي هو أشدّ خطراً من الجهل البسيط، **والبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء؛** ألا ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام: «أكثر أهل الجنة البله». **ثم لنا في أنه** يعني النظر أو العرفان **لا يجب عقلاً** بل في أنه لا يجب شيء عقلاً، **بل سمعاً قوله**

"Biz, peygamber göndermediğimiz bir topluma azap etmeyiz."[30] Eksikliklerden münezzeh olan yüce Allah *bu âyette peygamber göndermeden önce azap etmeyi* ister dünyada ister ahirette olsun mutlak olarak *nefyetmiştir. Peygamber gönderme ise onlara göre* vâcibin terki şartıyla *vâcipliğin gereklerindendir.* Çünkü onlar, affetmeyi câiz görmezler. *O halde peygamber göndermeden önce vâciplik,* gereği bulunmadığı için *söz konusu değildir. Bu ise onun aklen vâcip oluşunu nefyetmektedir.* Çünkü vâciplik akılla olsaydı peygamberlerin gönderilmesinden önce de akılla birlikte sâbit olurdu. Bunun hâsılı şudur: Eğer aklî bir vâciplik olsaydı, peygamber gönderilmeden önce de olurdu. Oysa şüphe yok ki, akıl sahibi kimseler o takdirde vâcipleri terk ediyor olacaklardı. Bu durumda da onların peygamber gönderilmeden önce azaba uğramaları gerekir ki âyet bunun yanlış olduğunu göstermektedir.

[409] *Şöyle denilemez:* "Âyet-i kerimedeki *"rasûl" [peygamber] ile kastedilen,* peygamber ve aklın hidayete ulaştırmada ortaklığı nedeniyle *akıldır veya* âyetten *kastedilen, 'biz, şer'î vâciplerin terkinden dolayı azap edecek değiliz' anlamıdır.* Bundan da aklî vâciplerin terkinden dolayı azabın olmaması gerekmez." *Çünkü biz şöyle diyoruz:* Âyette geçen "rasûl" [peygamber] kelimesini akıl anlamına yorma ve azabı şer'î vâciple sınırlama işlemlerinin her biri, *vaz'a* ve asıl anlama *aykırıdır.* Bu takdirde *sözün bu anlamlara yorulması ancak bir delille yapılabilir.* Oysa burada hiçbir delil yoktur. O halde bunlardan hiçbirine kalkışmamak gerekir.

[410] *Mu'tezile şöyle delil getirmiştir: Eğer* nazar *ancak şeriatla vâcip olsaydı, peygamberlerin susturulması* ve münazara durumunda peygamberliklerini ispattan aciz kalmaları *gerekirdi. Çünkü* peygamber, iddiasının doğruluğunu ortaya koymak için, mükellefe, hem kendi mucizesi hakkında hem de Yaratıcının sübûtu ve sıfatları gibi peygamberliğinin dayanağını oluşturan bütün şeyler hakkında nazar etmeyi emrettiğinde *mükellef şöyle derdi:* Nazar *vâcip olmadıkça nazar etmiyorum* çünkü bana vâcip olmayan şeye teşebbüs etmem *ve* şeriat benim nezdimde sübût bulmadıkça da nazar bana *vâcip değildir.* -Zira vâcipliğin ancak şeriatla olacağı varsayılmıştı-. *Ben nazar etmedikçe de şeriat* benim nezdimde *sübût bulmaz.* Çünkü şeriatın sübûtu nazarîdir. O halde nazarın vâcipliği ve şeriatın sübûtu durumlarından her biri, diğeri üzerine dayanmaktadır ki bu imkânsızdır. Bu, peygamberin defedemeyeceği doğru bir söz olacaktır ki onun susturulmasının anlamı budur.

[411] *Bu açıklamaya iki şekilde cevap verilmiştir. Birincisi* nakzdır. Buna göre peygamberlerin susturulması durumunun gerekeceğine ilişkin *o* söyledikleriniz, bizim görüşümüz olan şer'î vâciplik ile sizin görüşünüz olan aklî vâciplik arasında *ortaktır.* Dolayısıyla sizin cevabınız, bizim de cevabımızdır.

تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ نفى الله سبحانه وتعالى التعذيب مطلقاً دنيوياً كان أو أخروياً قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب بشرط ترك الواجب عندهم إذ لا يُجوّزون العفو فينتفي الوجوب قبل البعثة لانتفاء لازمه، وهو ينفي كونه بالعقل إذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتاً معه قبل بعثة الرسل، ومحصوله أنه لو كان وجوب عقلي لثبت قبل البعثة، ولا شبهة في أن العقلاء كانوا يتركون الواجبات حينئذٍ فيلزم أن يكونوا معذبين قبلها وهو باطل بالآية.

[٤٠٩] لا يقال: المراد بالرسول في الآية الكريمة هو العقل لاشتراكهما في الهداية، أو المراد من الآية ﴿مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ﴾ بترك الواجبات الشرعية وليس يلزم من ذلك نفي التعذيب بترك الواجبات العقلية لأنّا نقول: كل واحد من حمل الرسول على العقل وتقييد التعذيب بترك الواجب الشرعي خلاف الوضع والأصل، وحينئذٍ لا يجوز صرف الكلام إليه إلا لدليل، ولا دليل ههنا فلا يجوز أن يرتكب شيء منهما.

[٤١٠] احتج المعتزلة بأنه لو لم يجب النظر إلا بالشرع لزم إفحام الأنبياء وعجزهم عن إثبات نبوتهم في مقام المناظرة إذ يقول المكلف حين يأمره النبي بالنظر في معجزته وفي جميع ما تتوقف عليه نبوته من ثبوت الصانع وصفاته ليظهر له صدق دعواه: لا أنظر ما لم يجب النظر علي فإن ما ليس بواجب علي لا أُقدم عليه، ولا يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي إذ المفروض أن لا وجوب إلا به، ولا يثبت الشرع عندي ما لم أنظر لأن ثبوته نظري؛ فيتوقف كل واحد من وجوب النظر وثبوت الشرع على الآخر وهو محال، ويكون هذا كلاماً حقاً لا قدرة للنبي على دفعه وهو معنى إفحامه.

[٤١١] وأُجيبُ عنه بوجهين؛ الأول النقض وهو أنه أي ما ذكرتم من لزوم إفحام الأنبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا، والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا؛ وإنما كان مشتركاً

Ortaktır *çünkü* nazar *akılla vâcip olsaydı, ittifâken nazarla vâcip olurdu.* Çünkü nazarın vâcipliği, zorunlu olarak değil, onun hakkında nazar etmekle ve "bilgi vâciptir; bilgi ancak nazarla tamamlanır; vâcipin kendisiyle tamamlandığı şey ise vâciptir" gibi incelikli nazarlara muhtaç öncüllerle istidlâl etmekle bilinmektedir. *Dolayısıyla* mükellef bu takdirde *şöyle derdi: "Vâcip olmadıkça* kesinlikle *nazar etmiyorum ve nazar etmediğim sürece de vâcip olmaz."* Bu durumda mutlak olarak nazarın varlığı ve onun vâcipliği şıklarından her biri diğerine dayanacaktır.

[412] *Şöyle denilemez: "Nazarın vâcipliği, fıtrî bir kıyas olabilir* yani kıyasları beraberinde bulunan önermelerden olabilir. *Bu durumda* peygamber *mükellefe,* onun zihninin herhangi bir zorlama olmaksızın sürüklendiği ve *nazarın vâcipliğini zorunlu olarak veren öncüller söylerdi.* Böylece nazarın vâcipliği hükmü, o öncüllerle birlikte iki tarafa dikkat çekilmesini gerektiren zorunlu bir hüküm olurdu veya zorunluya yakın olup bu uyarıyla meydana gelen en küçük bir yönelişe muhtaç nazarî bir hüküm olurdu." *Çünkü biz şöyle diyoruz:* Onun zikrettiğiniz ince nazarlı öncüllere dayanmakla birlikte kıyası fıtrî bir öncül oluşu, kesinlikle yanlıştır. Orada başka bir delilin bulunması nedeniyle doğru olduğu varsayılsa bile *mükellef, peygamberi (s.a.)* ve onun uyarmayı amaçlayan sözünü *dinlemeyebilir;* nazarı ve dinlemeyi *terk etmekle de günah işlemiş olmaz.* Çünkü herhangi bir şeyin vâcipliği kesinlikle henüz sübût bulmamıştır. *Bu durumda davet* ve peygamberliğin ispatı *mümkün olmaz. Susturmayla kastedilen, budur.*

[413] *İkinci* yön *hall*dir: *Senin "şeriat* benim nezdimde sübût bulmadıkça nazar *bana vâcip değildir" sözüne karşı biz şöyle deriz: Bu söz, onun hakkındaki vâciplik,* nefsü'l-emr açısından, şeriatın sübûtunu bilmekten alınan *vâciplik bilgisine dayalı olduğunda doğru olabilir. Fakat* vâciplik, nefsü'l-emrde onu bilmeye *dayalı değildir. Çünkü vâcipliği bilmek, vâcipliğe dayalıdır.* Çünkü bir şeyin sübûtunu bilmek, onun kendinde sübûtunun bir uzantısıdır. Şey kendinde sübût bulmadıkça, onun sübûtuna inanmak, bilgi değil cehalettir. *Eğer vâciplik, vâcipliği bilmeye bağlı olsaydı kısırdöngü ortaya çıkardı* ve yine inkarcıya hiçbir şey vâcip olmazdı.

[414] Aksine şöyle deriz: Nefsü'l-emrde vâciplik, şeriatın nefsü'l-emrde sübûtuna dayalıdır. Şeriat ise mükellef ister bilsin ister bilmesin, ister onun hakkında nazar etsin ister etmesin nefsü'l-emrde sâbittir. Vâciplik de böyledir. Bu, gafilin [farkında olmayan kişinin] sorumlu tutulmasını gerektirmez. Çünkü

إذ لو وجب النظر بالعقل فبالنظر اتفاقاً لأن وجوبه ليس معلوماً بالضرورة بل بالنظر فيه، والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة إلى أنظارٍ دقيقة من أن المعرفة واجبة وأنها لا تتم إلا بالنظر، وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب؛ فيقول المكلف حينئذٍ: لا أنظر أصلاً ما لم يجب ولا يجب ما لم أنظر فيتوقف كل واحد من وجود النظر مطلقاً ووجوبه على الآخر.

[٤١٢] لا يقال: قد يكون وجوب النظر فطري القياس أي من القضايا التي قياساتها معها فيضع النبي له للمكلف مقدمات ينساق ذهنه إليها بلا تكلف، و يفيده العلم بذلك يعني بوجوب النظر ضرورة فيكون الحكم بوجوب النظر ضرورياً محتاجاً إلى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات أو نظرياً قريباً من الضروري محتاجاً إلى أدنى التفات يحصل بذلك التنبيه لأنّا نقول: كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الأنظار باطلٌ قطعاً، وعلى تقدير صحته بأن يكون هناك دليل آخر له للمكلف أن لا يستمع إليه أي إلى النبي ﷺ وكلامه الذي أراد به تنبيهه، ولا يأثم بتركه أي بترك النظر أو الاستماع إذ لم يثبت بعد وجوب شيء أصلاً فلا تمكن الدعوة وإثبات النبوة وهو المراد بالإفحام.

[٤١٣] الوجه الثاني الحل وهو أن قولك: لا يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي. قلنا: هذا إنما يصح لو كان الوجوب عليه بحسب نفس الأمر موقوفاً على العلم بالوجوب المستفاد من العلم بثبوت الشرع، لكنه لا يتوقف الوجوب في نفس بالأمر على العلم به إذ العلم بالوجوب موقوفٌ على الوجوب لأن العلم بثبوت شيء فرعٌ لثبوته في نفسه فإنه إذا لم يثبت في نفسه كان اعتقاد ثبوته جهلاً لا علماً، فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور ولزم أيضاً أن لا يجب شيء على الكافر.

[٤١٤] بل نقول: الوجوب في نفس الأمر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الأمر، والشرع ثابتٌ في نفس الأمر علم المكلف ثبوته أو لم يعلم، نظر فيه أو لم ينظر وكذلك الوجوب، وليس يلزم من هذا تكليف الغافل لأن

gafil, daha önce geçtiği gibi, tasavvur etmemiş kimsedir, teklifi tasdik etmeyen kişi değildir. İşte bu, "teklifin şartı, onu bilmek değil, onu bilebilecek durumda olmaktır" sözünün anlamıdır. Yine bu hill ile sorun Mu'tezile'den defedilir ve şöyle denir: Senin "Ben nazar etmedikçe nazar bana vâcip değildir." sözün yanlıştır. Çünkü vâciplik, nefsü'l-emrde akılla sâbittir ve mükellefin, vâcipliği bilmesine ve onun hakkında nazar etmeye bağlı değildir.

Yedinci Maksat: [Mükellefe Vâcip Olan İlk Şey]

[415] *Mükellefe vâcip olan ilk şeyin* ne olduğu *hakkında ihtilaf edilmiştir. Çoğunluğa göre* -ki, İmâm Ebu'l-Hasan el-Eş'arî bunlardan biridir- *o, Allah'ı bilmektir (mârifetullah). Çünkü Allah'ı bilmek, bütün dini bilgilerin* ve inançların *aslıdır ve* şer'î vâciplerden *her bir vâcibin vâcipliği de onun üzerine kurulur. Denilmiştir ki: Vâcip olan ilk şey, Allah Teâlâyı bilme hakkında nazar etmektir. Çünkü o,* daha önce geçtiği gibi ittifakla *vâciptir ve Allah'ı bilmekten öncedir.* Bu, Mu'tezile'nin çoğunluğunun ve üstad Ebu İshâk el-İsferâînî'nin görüşüdür. *Denilmiştir ki:* O, *nazarın ilk parçasıdır,* çünkü bütünün vâcipliği, parçalarının da vâcipliğini gerektirir. Dolayısıyla nazarın ilk parçası vâciptir. Bu parça ise mârifeti önceleyen nazardan önce gelir.

[416] *Kadı Ebu Bekir Bâkıllânî'nin söylediği ve İbn Fûrek* ve İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin *tercih ettiği görüşe göre* vâcip olan ilk şey, *nazara yönelmektir.* Çünkü nazar, ihtiyârî bir fiil olup onun ilk parçasından önce gelen kasıtla öncelenmiştir.

[417] *Tartışma lafzîdir, çünkü birinci kasıtla vâcip amaçlanmışsa* yani doğrudan doğruya kastedilen vâciplerin ilki amaçlanmışsa *o,* ittifakla *mârifettir. Aksi halde* bu kastedilmemiş de mutlak olarak vâciplerin ilki kastedilmişse *nazarı kastetmektir.* Çünkü nazara yönelmek, mutlak olarak vâcip olan nazardan öncedir. Dolayısıyla o da vâciptir. Öğrendiğin gibi önce gelenin vâcipliği, başka şeyde değil yalnızca [sonucunu] gerektiren sebepte tamamlanır.

[418] Sonra yazar Îcî kendi el yazması kitabına şöyle bir ilavede bulunmuştur: *Eğer onun kudret dahilinde olmasını şart koşarsak, [ilk vâcip] nazardır; aksi halde nazara yönelmektir.* Bu açıklama, sözün siyakına daha uygundur, çünkü dikkate alınan üç görüşü de kuşatmaktadır. Fakat bu, kastın

الغافل من لم يتصور التكليف لا من لم يصدق به كما مرّ؛ وهذا معنى ما قيل: إن شرط التكليف هو التمكن من العلم به لا العلم به، وبهذا الحل أيضاً يندفع الإشكال عن المعتزلة فيقال: قولك: لا يجب النظر على ما لم أنظر باطل، لأن الوجوب ثابت بالعقل في نفس الأمر، ولا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه.

المقصد السابع

[٤١٥] **قد اختلف في أول واجب على المكلف** أنه ماذا **فالأكثر** ومنهم الشيخ أبو الحسن الأشعري **على أنه معرفة الله تعالى إذ هو أصل المعارف** والعقائد **الدينية، وعليه يتفرع وجوب كل واجب** من الواجبات الشرعية. **وقيل: هو النظر فيها** أي في معرفة الله سبحانه **لأنه واجبٌ** اتفاقاً كما مرّ، **وهو قبلها** وهذا مذهب جمهور المعتزلة والأستاذ أبي اسحاق الاسفرائيني. **وقيل**: هو **أول جزءٍ من النظر** لأن وجوب الكل يستلزم وجوب أجزائه فأول جزءٍ من النظر واجب وهو متقدم على النظر المتقدم على المعرفة.

[٤١٦] **وقال القاضي واختاره ابن فورك** وإمام الحرمين: إنه **القصد إلى النظر** لأن النظر فعلٌ اختياريٌّ مسبوقٌ بالقصد المتقدم على أول أجزائه.

[٤١٧] **والنزاع لفظي إذ لو أريد الواجب بالقصد الأول** أي لو أريد أول الواجبات المقصودة أولاً وبالذات **فهو المعرفة** اتفاقاً، **وإلا** أي وإن لم يرد ذلك بل أريد أول الواجبات مطلقاً **فالقصد إلى النظر** لأنه مقدمة للنظر الواجب مطلقاً فيكون واجباً أيضاً، وقد عرفت أن وجوب المقدمة إنما يتم في السبب المستلزم دون غيره.

[٤١٨] ثم إن المصنف ألحق في كتابه الذي هو بخطه هكذا **وإلا فإن شرطنا كونه مقدوراً فالنظر وإلا فالقصد إلى النظر** وهذا أوفق بسياق الكلام لشموله المذاهب الثلاثة المعتبرة، إلا أنه يدل على أن القصد غير مقدور مع

vâcip olmasına rağmen kudret dahilinde bulunmadığına delâlet etmektedir. Oysa her ne kadar kastın kudret dahilinde olmadığı, "eğer kudret dahilinde olsaydı başka bir kasıt ve tercihe ihtiyaç duyardı ve teselsül gerekirdi" şeklinde açıklanabilirse de, vâcibin kudret dahilinde olmaması ittifakla yanlıştır.

[419] İmâm Râzî şöyle demiştir: Şayet birinci kasıtla kastedilen vâciplerin ilki amaçlanmışsa bu, mârifeti kudret dahilinde görenlere göre mârifet iken nazarın ardından meydana gelen bilgiyi kudret dahilinde görmeyip de zorunlu olarak gerçekleştiğini düşünenlere göre nazardır; şayet her nasıl olursa olsun vâciplerin ilki amaçlanmışsa bu yönelmedir.

[420] *Ebû Hâşim şöyle demiştir: Vâciplerin ilki, kuşkudur.* Çünkü öncesinde herhangi bir kuşku olmaksızın nazara yönelmek, meydana gelmiş bir şeyi meydana getirme (tahsil-i hâsıl) talebini veya nazarı engelleyen şeyle birlikte nazarın varlığını gerektirir. Nitekim matlûbun iki tarafını tasavvur ettiğinde şayet matlûbu kesinlersen matlûp artık meydana gelmiş olur; şayet matlûbun çelişiğini kesinlersen bu [kesinleme matlûbun meydana gelişine] engel olur. Sen biliyorsun ki, kesinlemenin olmaması, kuşkuyu gerektirmez, çünkü orada matlûba veya matlûbun çelişiğine dair bir zan olabilir. Dolayısıyla bilgi elde edilmesi için nazara yönelmek, mümkün olur.

[421] Ebû Hâşim'in görüşü *iki yönden reddedilmiştir. Birincisi şudur: Kuşku, kudret dahilinde değildir,* dolayısıyla icmâ ile vâcip değildir. *Ancak bu eleştiri sorunludur. Çünkü* kuşku *kudret dahilinde olmasaydı, bilgi* de *kudret dahilinde olmazdı. Çünkü* Ebû Hâşim'e göre *kudretin iki zıdda nispeti eşittir.* Bilgi, ona göre kudret dahilindedir. Dolayısıyla ona göre kuşku da kudret dahilindedir. O halde onun kudret dahilinde olmadığını kabul etmiyoruz.

[422] Âmîdî şöyle demiştir: *Gerçek şu ki,* kuşkunun başlangıcı, kulun kudreti dahilinde değildir ve kulun ihtiyârı olmaksızın gerçekleşmektedir ama *kuşkunun sürekliliği, kulun kudreti dahilindedir. Çünkü kulun nazarı terk ederek* kuşkuya *devam etmesi veya nazar ederek* kuşkuyu *gidermesi onun elindedir.* Sen, Âmîdî'nin söylediğinin Ebû Hâşim'e fayda vermeyeceğinin farkındasındır. Çünkü ona göre nazara yönelmeyi öncelemesi gereken şey, kuşkunun devamı değil, kuşkunun başlangıcıdır.

[423] *İkincisi -ki bu,* Ebû Hâşim'e verilen *doğru cevaptır- şudur:* Ona göre *mârifetin vâcipliği,* kendi kaidesinin de gerektirdiği üzere *kuşkuyla kayıtlıdır.* Çünkü mârifetin vâcipliğini gerektiren korku, ona göre,

كونه واجباً وعدم مقدوريته، وإن أمكن توجيهه بأنه لو كان مقدوراً لاحتاج إلى قصدٍ واختيارٍ آخر ويلزم التسلسل، لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقاً.

[٤١٩] قال الإمام الرازي: إن أريد أول الواجبات المقصودة بالقصد الأول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه مقدوراً بل واجب الحصول، وإن أريد أول الواجبات كيف كانت فهو القصد.

[٤٢٠] **وقال أبو هاشم: هو** أي أول الواجبات **الشك** لأن القصد إلى النظر بلا سابقة شكٍّ يقتضي طلب تحصيل الحاصل، أو وجود النظر مع ما يمنعه. ألا ترى أنك إذا تصورت طرفي المطلوب فإن جزمت به كان حاصلاً، وإن جزمت بنقيضه كان مانعاً، وأنت تعلم أن انتفاء الجزم لا يستلزم الشك لجواز أن يكون هناك ظن بالمطلوب أو بنقيضه فيجوز القصد إلى النظر لتحصيل العلم.

[٤٢١] **وردّ** قول أبي هاشم **بوجهين؛ الأول أن الشك غير مقدور** فلا يكون واجباً إجماعاً **وفيه نظر إذ لو لم يكن** الشك **مقدوراً لم يكن العلم** أيضاً **مقدوراً لأن القدرة نسبتها إلى الضدين سواء** عند أبي هاشم، والعلم مقدورٌ عنده فيكون الشك عنده أيضاً مقدوراً فلا نسلم كونه غير مقدور.

[٤٢٢] قال الآمدي: **والحق أن** ابتداء الشك غير مقدور للعبد بل هو واقعٌ بغير اختياره إلا أن **دوامه مقدور إذ له أن يترك النظر فيدوم** الشك، **أو أن ينظر فيزول** الشك، وأنت خبيرٌ بأن ما قاله لا ينفع أبا هاشم لأن الذي يجب أن يتقدم عنده على القصد إلى النظر هو ابتداء الشك لا دوامه.

[٤٢٣] **الثاني وهو الصواب** في الرد عليه **أن وجوب المعرفة** عنده **مقيّد بالشك** على ما تقتضيه قاعدته لأن الخوف المقتضي لوجوب المعرفة إنما نشأ عنده

insanların Yaratıcı hakkındaki ihtilafının farkına varmaktan ve nimet eserlerinin görülmesinden meydana gelen kuşkudan doğmuştur. Mârifetin vâcipliği, ona göre kuşkunun varlığıyla kayıtlı olduğuna göre *onun vâcip kılınması, kuşkunun vâcip kılınması demek değildir* ve kuşkunun vâcip kılınmasını gerektirmez. *Buna örnek zekatın vâcip kılınmasıdır. Çünkü zekatın vâcip kılınması, nisabın oluşmasıyla şartlı* ve kayıtlı *olduğundan* ittifakla *nisabın elde edilmesinin vâcip kılınması demek değildir* ve onun vâcip kılınmasını da gerektirmez.

[424] *Ayrıntı: Eğer* ilk *vâcip, nazardır dersek bu durumda tam nazar edecek* ve onunla mârifetullaha ulaşacak *kadar vakti olup da* bu vakitte herhangi bir özür olmaksızın *nazar etmeyen* ve mârifetullaha ulaşmayan *kimse* hiç şüphesiz *isyankardır.* Buluğ çağında ölmesi nedeniyle *kesinlikle* zamanı *bulunmayan kimse ise* çocukluk çağında ölen *çocuk gibidir. Nazarın tamamını değil de bir kısmını gerçekleştirecek kadar* zaman *bulan kimseye gelince* eğer bu kişi herhangi bir gecikme olmaksızın nazara başlamış da nazarı tamamlanmadan ve mârifet oluşmadan önce ölümün pençesine yakalanmışsa kesinlikle isyan söz konusu değildir; ama eğer o, nazara başlamamış, herhangi bir özür olmaksızın ertelemiş ve ölmüşse *onun durumu ihtimallidir. En muhtemeli* vâcibin yerine getirilmesi için yeterli zaman olmadığı açık olsa bile ertelemek suretiyle ihmalinden dolayı *onun isyankar olduğudur. Buna örnek, sabah uyandığında temiz olan ve oruç tutmayan, sonra da* o gün içinde *hayız olan kadındır. Her ne kadar bu kadının orucu tamamlaması mümkün olmasa bile o, isyankardır.* Îcî, ayrıntıyı nazara tahsis etmiştir, çünkü nazar, kastın aksine onun söylediği ayrıntının gerçekleşeceği bir zamanı gerektirir. Mârifete başlamak ise nazara başlamaya racidir. Bazen bu tahsiste onun [yazar tarafından] tercih edildiğine yönelik bir ima bulunduğu söylenir. Çünkü nazara yönelmek, nazarın tamamlayıcılarından biridir. Şayet nazara yönelmeyi başlı başına vâcip yapsaydı bu durumda nazara yönelmenin elde edilmesine yönelmek de vâcip olurdu ve söz konusu yönelmenin, başka bir yönelmeyle öncelenmesi gerekirdi.

Sekizinci Maksat: [Fasit Nazar Cehaleti Gerektirir mi?]

[425] *Sahih nazar,* nazar edilen şeyin *bilgisini gerektirir diyenler, fâsid nazarın cehaleti* yani nazar edilen şeyle örtüşmeyen inancı *gerektirip gerektirmeyeceği hakkında ihtilaf etmişler ve* üç *görüş ileri sürmüşlerdir. Birincisi ve İmâm Râzî'nin tercih ettiği görüş şudur: O,* ister maddesi isterse de sûreti bakımından yanlış olsun, *mutlak olarak cehalet verir. Çünkü âlemin kadîm olduğuna ve hiçbir kadîmin de illete muhtaç olmadığına inanan kimsenin âlemin zorunlu olarak illete muhtaç olmadığına inanmaması imkânsızdır* ki bu da cehalettir. Bazen şöyle denir: Râzî'nin bu delili,

من الشك الحاصل من الشعور باختلاف الناس في الصانع ومن رؤية آثار النعم، وإذا كان وجوبها مقيّداً بوجوب الشك عنده فلا يكون إيجابها إيجاباً له ولا مقتضياً لإيجابه كإيجاب الزكاة لما كان مشروطاً ومقيداً بحصول النصاب لم يكن إيجاباً لتحصيل النصاب ولا مستلزماً لإيجاب تحصيله اتفاقاً.

[٤٢٤] فرع إن قلنا: الواجب الأول النظر، فمن أمكنه زمان يسع فيه النظر التام والتوصل به إلى معرفة الله تعالى، ولم ينظر في ذلك الزمان ولم يتصول بلا عذر فهو عاصٍ بلا شبهة، ومن لم يمكنه زمان أصلاً بأن مات حال البلوغ فهو كالصبي الذي مات في صباه، ومن أمكنه من الزمان ما يسع بعض النظر دون تمامه فإن شرع فيه بلا تأخير واخترمته المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعاً، وأما إذا لم يشرع فيه بل أخره بلا عذرٍ ومات ففيه احتمال وإلا ظهر عصيانه لتقصيره بالتأخير، وإن تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب كالمرأة تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض في ذلك اليوم فإنها عاصية وإن ظهر أنها لم يمكنها إتمام الصوم؛ وإنما خصّ الفرع بالنظر لاقتضائه زماناً يتأتّى فيه التفصيل الذي ذكره بخلاف القصد، وأما المعرفة فالشروع فيها راجعٌ إلى الشروع في النظر، وقد يقال: في هذا التخصيص إيماء إلى أنه المختار فإن القصد إلى النظر من تتمته، كيف ولو جعل واجباً برأسه وجب أن يقصد إلى تحصيله ولزم أن يكون القصد مسبوقاً بقصدٍ آخر.

المقصد الثامن

[٤٢٥] الذين قالوا: النظر الصحيح يستلزم العلم بالمنظور فيه فقد اختلفوا في النظر الفاسد هل يستلزم الجهل أي الاعتقاد الذي لا يطابق المنظور فيه على مذاهب ثلاثة؛ أحدها واختاره الإمام الرازي أنه يفيده مطلقاً سواء كان فساده من جهة مادته أو من جهة صورته لأن من اعتقد أن العالم قديم وكل قديم غني عن العلة امتنع أن لا يعتقد أن العالم غني عن العلة ضرورة وهو جهل، وقد يقال: إن دليله

onun nezdinde tercih edilen görüşün, üçüncü görüş yani ayrıntı olduğunu göstermektedir. Nitekim formu bakımından yanlış nazarın cehaleti gerektireceği, açıkça yanlıştır.

[426] *İkincisi:* -ki bu doğru olup çoğunluk tarafından tercih edilen görüştür- *Fâsit nazar,* ister madde ister form bakımından yanlış olsun *mutlak olarak cehaleti vermez. Bu görüş şöyle delillendirilmiştir: Eğer fâsit nazar, cehaleti verseydi* ve gerektirseydi *yanlış görüşte olan kimsenin şüphesi hakkında nazar eden doğru görüşlü kimsenin nazarı, cehalet verirdi.* Oysa durum böyle değildir.

[427] *Cevap: Eğer bu* delillendirme *doğru olsaydı, sahih* nazar, *bilgiyi veren* ve gerektiren *olmazdı. Aksi halde* bilgi vermeyen olmayıp da veren olması durumunda *yanlış görüşlü kimsenin doğru görüşlü kimsenin delilinde gerçekleştirdiği nazar, ona bilgi verirdi. Eğer "Bilgi vermenin şartı,* sahih nazarda dikkate alınan *öncüllere inanmaktır. Oysa yanlış görüşlü kimse, o öncüllere inanmamaktadır.* Bu nedenle de ona bilgi vermemektedir." *denirse biz şöyle deriz: O, ortaktır, çünkü fâsit nazarın cehalet vermesinin şartı, onlara* yani fâsit nazarda dikkate alınan öncüllere *inanmaktır.* Oysa doğru görüşlü kimse onlara inanmamaktadır ve bundan dolayı ona cehalet vermemektedir.

[428] *Muhakkikler onu* yani ikinci görüşü -ki bu, mutlak olarak vermemedir- *şöyle ispat etmişlerdir: Her ne kadar fâsit nazar* İmâm Râzî'nin verdiği örnekte olduğu gibi ittifakla *cehalete sebep olsa da onun cehaleti gerektiren bir yönü yoktur.* Diğer deyişle fâsit nazarın nefsü'l-emirde cehaleti gerektirmesine neden olacak bir şeyi yoktur. *Bunun açıklaması şöyledir: Sahih nazar,* nazarla *talep edilen şeye yönelik nefsü'l-emirde* özel *bir nispeti bulunan ve bu nispet sayesinde* bilginin zıtları bulunmadığı takdirde *matlûbun bilgisini gerektiren öncüllerde gerçekleşmektedir.*

[429] Âmidî şöyle demiştir: Kendisinde nazar edilen delil, matlûpla beraber, kendiliklerinde iki sıfata sahiptirler ve bu sıfatla birlikte delil ve matlûp arasında bir ayrılma düşünülemez. *Oysa fâsit nazar, buna sahip değildir.* Çünkü kendisinde nazar edilen şüphe, gerçekte, zâtı bakımından özel bir nispete ve matlûbu gerektirmesine neden olacak zâtî bir sıfata sahip değildir, aksine onun matlûbu gerektirmesi, nazar eden kimsenin onda matlûbu gerektirmesini sağlayacak bir sıfatın varlığına yanlışlıkla inanmasıdır. Nitekim onun delâlet yönüne ilişkin inançtaki yanılgısı ortaya çıktığında kesinlikle delâlet kalmamaktadır.

هذا يرشد إلى أن المختار عنده هو المذهب الثالث؛ أعني التفصيل كيف والقول بأن الفاسد من جهة الصورة يستلزم الجهل ظاهر البطلان.

[٤٢٦] **وثانيها** وهو الصواب والمختار عند الجمهور **أنه لا يفيده مطلقاً** سواء كان فاسداً مادةً أو صورة، **وقد احتج عليه بأنه لو أفاده** واستلزمه **لكان نظر المحقّ في شبهة المبطل يفيده الجهل** وليس الأمر كذلك.

[٤٢٧] **والجواب لو صح هذا** الاحتجاج **لم يكن** النظر **الصحيح مفيداً** ومستلزماً **للعلم وإلا** أي وإن لم يكن غير مفيد له بل كان مفيداً **لكان نظر المبطل في حجة المحقّ يفيده العلم. فإن قلت: شرط إفادة العلم اعتقاد المقدمات** المعتبرة في النظر الصحيح **والمبطل لا يعتقدها** فلذلك لم يفده العلم. **قلنا: هو مشترك؛ إذ شرط إفادته** أي النظر الفاسد **للجهل اعتقادها** أي المقدمات المعتبرة فيه، والمحقّ لا يعتقدها فلذلك لم يفده الجهل.

[٤٢٨] **وأثبته** أي المذهب الثاني وهو عدم الإفادة **المحققون بأن النظر الفاسد ليس له وجه استلزام للجهل** أي ليس له في نفس الأمر ما لأجله يستلزمه **وإن كان قد يجلبه** اتفاقاً كما في المثال الذي أورده الإمام الرازي. **بيانه أن النظر الصحيح إنما هو في مقدمات لها في نفس الأمر إلى المطلوب** بالنظر **نسبة** مخصوصة **بسببها يستلزم العلم بالمطلوب** عند انتفاء أضداد العلم.

[٤٢٩] قال الآمدي: إن الدليل المنظور فيه مع المطلوب على صفتين في ذاتيهما لا يتصور معهما الانفكاك بينهما، **وليس للفاسد ذلك** فإن الشبهة المنظور فيها ليس لها في نفس الأمر بحسب ذاتها نسبة مخصوصة وصفة ذاتية لأجلها تكون مستلزمة للمطلوب، بل استلزامها إياه راجعٌ إلى أن الناظر اعتقد فيها وجود صفة يلزمها المطلوب لأجلها وهو مخطئ فيه. ألا ترى أنه إذا ظهر خطأه في اعتقاد وجه الدلالة لم تبقَ الدلالة أصلاً.

[430] *O halde sahih nazar, delil ile matlûp arasında* zâtları bakımından *nefsü'l-emirde bulunan bir bağdan dolayı delilin* matlûba *delâlet yönünü bildirir.* Böylece delil, matlûbun bilgisini gerektirir ve ondan hiç ayrılmayacak şekilde onu içerir. *Oysa fâsit* nazarın *cehaletle ilişkisi böyle değildir.* Çünkü fâsit nazarın gerçekleştiği şeyin, hakkında nazar edilen şeyin hilafıyla zâtî bir bağı yoktur ki fâsit nazar onu bildirsin ve ondan dolayı, o hilafa ilişkin inancı yani matlûba dair mürekkep cehaleti gerektirsin. Yaptığımız *tahrîrden* ve açıklamadan *sonra onda* yani fâsit nazarın cehaleti gerektirmeyeceği hususunda *herhangi bir kapalılık bulunmamaktadır.*

[431] *İmâm* Râzî'nin verdiği örnek hakkında "o iki öncüle *inanan kimse,* cehaletten ibaret olan *o sonuca da inanır" sözüne gelince biz deriz ki:* Söylediğin *doğrudur fakat* sorun *o örnekte fâsit nazarda bulunan kimsenin ona o şekilde inanacağı* yani onun öncüllerinin gerçek ve doğru olduğuna inanacağı *değildir.* Aksine kimi zaman onlara inanmaz ve dolayısıyla o kimsede cehalet meydana gelmez. Bu durumda da fâsit nazar, her ne kadar bazı kimseler inandığı için cehalet intaç etse de, cehaleti gerektirmez.

[432] Bir kimse şöyle diyebilir: Sahih bir şekilde nazar eden her insan, onun öncüllerinin doğruluğuna inanıyor değildir. Öncüllerin doğruluğuna inanmadığı takdirde de o kimsede, o nazarla, nazar edilen şeye dair bilgi meydana gelmez. Dolayısıyla sahih nazar, bilgiyi gerektirmez. Eğer sen "Öncüllere inanmadığı takdirde orada sahih bir nazar yoktur. Çünkü sahih nazar, tasdîkî bilgilerin tertibidir. Oysa senin söylediğin durumda o kimsenin bilgisel bir tasdiki bulunmamaktadır" dersen ben şöyle derim: O kimse, öncüllere inanmadığında orada maddesi bakımından fâsit bir nazar da bulunmaz. Çünkü fâsit nazar, mutâbık olmayan tasdiklerin tertibidir. Oysa onun bu takdirde mutâbık olmayan bir tasdiki yoktur.

[433] Tahkîk şudur: Yanlış öncüller arasında aklî bir bağın bulunması ve bu bağ sayesinde onların bir kısmının diğerini gerektirmesinde hiçbir imkânsızlık yoktur. Zira söz gelişi birinci şekilde gerçekleşen doğru ve yanlış öncüller arasında sonucu gerektirme bakımından hiçbir fark yoktur. İkisi arasındaki fark, gerektirenin birincide gerçekleştiği halde ikincide gerçekleşmemesidir. Bunun ise sonucu gerektirmeye katkısı yoktur. Fâsit nazardaki hatanın, delâlet yönünde yani söz konusu aklî bağda ortaya çıkması gerekmez, aksine öncüllerin doğruluğunda olabilir. Şöyle ki:

[٤٣٠] **فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل** على المطلوب **لرابطةٍ بينهما في نفس الأمر** بحسب ذاتيهما فاستلزم العلم به وتضمنه بحيث لا ينفك عنه **بخلاف** النظر **الفاسد مع الجهل؛** إذ ليس لما وقع فيه النظر الفاسد رابطة ذاتية مع خلاف ما عليه المنظور فيه حتى يوقف النظر الفاسد عليها، ويستلزم لأجلها الاعتقاد بذلك الخلاف أعني الجهل المركّب بالمطلوب، **ولا خفاء به** أي بأن النظر الفاسد لا يستلزم الجهل **بعد التحرير** والتوضيح الذي قدّمناه.

[٤٣١] **وقول الإمام** الرازي في المثال الذي أورده **من اعتقد** هاتين المقدمتين **اعتقد** تلك النتيجة الجهلية. **قلنا**: ما ذكرته **حق، ولكن ليس** الشأن **من أتى بالنظر الفاسد فيه** أي في ذلك المثال **اعتقده كذلك** أي اعتقد أن مقدماته حقّة صادقة بل ربما لم يعتقد ذلك فلا يحصل له الجهل فلا يكون النظر الفاسد مستلزماً للجهل وإن كان جالباً له لبعضهم بسبب اعتقاده.

[٤٣٢] ولقائلٍ أن يقول: ليس كل من أتى بالنظر الصحيح اعتقد مقدماته حقّةً، وإذا لم يعتقدها كذلك لم يحصل له بذلك النظر العلم بالمنظور فيه فلا يكون النظر الصحيح مستلزماً للعلم. فإن قلت: إذا لم يعتقدها لم يكن هناك نظر صحيح لأنه ترتيب علوم تصديقية ولا تصديق علمياً له فيما ذكرته. قلتُ: إنه إذا لم يعتقد المقدمات لم يكن أيضاً هناك نظرٌ فاسدٌ بحسب مادته لأنه ترتيب تصديقات غير مطابقة، وليس له حينئذٍ تصديق غير مطابق.

[٤٣٣] والتحقيق أنه لا استحالة في أن يكون بين القضايا الكواذب رابطة عقلية لأجلها يستلزم بعضها بعضاً فإنه لا فرق بين المقدمات الصادقة والكاذبة الواقعة على هيئة الشكل الأول مثلاً في استلزام النتيجة، إنما الفرق بينهما في تحقق الملزوم في الأولى دون الثانية وذلك لا مدخل له في الاستلزام، وظهور الغلط في النظر الفاسد لا يجب أن يكون في وجه الدلالة أعني تلك الرابطة العقلية، بل ربما كان في صدق المقدمات بأن تكون كاذبة

Nefsü'l-emir bakımından kati gerektirmeyi zorunlu kılan aklî irtibat olmakla birlikte öncüller yanlış olabilir. Kuşkusuz birincide bilginin ve ikincide cehaletin meydana gelmesi, herhangi bir fark gözetmeden öncüllerin doğruluğuna inanmaya dayanmaktadır.

[434] Îcî'nin zikrettiği tahrîr ise ancak müfredi delil kabul eden ve söz gelişi şöyle diyen kimsenin terminolojisine göre olabilir: "Âlem, Yaratıcının delilidir; onun nefsü'l-emir bakımından Yaratıcı ile aklî bir irtibatı ve Yaratıcıya delâlet yönü vardır. Bu yön nedeniyle onu gerektirir. Âlem hakkında bu yönden nazar etmek, kesinlikle Yaratıcının bilgisini verir. Oysa kulların fiillerinin varlık ve yoklukta onların özgür iradelerine bağlı olması durumu farklıdır. Çünkü bunun, nefsü'l-emirde o fiillerin kullar tarafından yaratılmış olmasını gerektirmesini sağlayacak aklî bir bağı yoktur. Dolayısıyla onda bu yönden nazar etmek, ona ilişkin cehaleti verir. Fakat bir kimse orada aklî bir irtibat olduğuna inanırsa, âlem hakkındaki nazarı, âlem ile Yaratıcı arasında bulunan özel bir ilişki ve gerektirmeye kaynaklık edecek aklî bir bağ sebebiyle değil inancı sebebiyle o kimseyi söz konusu cehalete götürür.

[435] *Üçüncüsü: Fâsitlik* yalnızca maddeden *ise* İmâm Râzî'nin *daha önce geçen* istidlâli *sebebiyle cehaleti gerektirir.* Bunda sorun vardır. Çünkü bizim "Zeyd eşektir ve bütün eşekler cisimdir" sözümüz "Zeyd cisimdir" sonucunu verir ve bu sonuç, cehalet değildir. Doğrusu şudur: Fâsitlik, madde yönünden olduğunda bazı formlarda cehaleti gerektirir. Ama fâsitliğin mutlak olarak cehaleti gerektirdiği doğru değildir. Mantıkta yanlış öncüllerden doğru sonuç çıkarmanın niteliği açıklanmışken mutlak gerektirdiği nasıl söylenebilir! *Aksi halde* fâsitlik, yalnızca madde yönünden değil de yalnızca form yönünden veya hem madde hem de form yönünden ise nazar, cehaleti *gerektirmez. Çünkü sonuç vermeyen modlar* -ki bunlar, öncülleri ister doğru ister yanlış olsun formları fâsit olanlardır- ister doğru ister yanlış olsun *kesinlikle bir inancı gerektirmezler.*

Dokuzuncu Maksat: Nazarın Şartı Hakkındaki İhtilaf

[436] *İbn Sina şöyle demiştir: Nazarın bilgi vermesinin şartı, iki öncülden birinin diğeri altına girmesinin* ve aralarındaki irtibatın *niteliğini kavramaktır. Kuşkusuz bu şeyin katır olduğunu ve bütün katırların da kısır olduğunu bilen bir kimse*

مع وجود الارتباط العقلي الموجب للاستلزام القطعي بحسب نفس الأمر، ولا شك أن حصول العلم في الأولى والجهل في الثانية يتوقف على اعتقاد حقّية المقدمات بلا فرق.

[٤٣٤] وأما ما ذكره من التحرير فإنما يتأتى على اصطلاح من جعل المفرد دليلاً فيقول مثلاً: العالم دليل الصانع وله ارتباطٌ عقلي به، ووجه دلالته عليه بحسب نفس الأمر ولأجله كان مستلزماً له، وكان النظر فيه من ذلك الوجه مفيداً للعلم به قطعاً بخلاف دوران أفعال العباد على اختيارهم وجوداً وعدماً فإنه ليس له رابطة عقلية يكون بها مستلزماً في نفس الأمر لكون تلك الأفعال مخلوقة لهم، ويكون النظر من ذلك الوجه فيه مفيداً للجهل به، لكن من اعتقد أن هناك ارتباطاً عقلياً أدّاه النظر فيه إلى ذلك الجهل بسبب اعتقاده لا بسبب مناسبة مخصوصة ورابطة عقلية بينهما تكون منشأ للاستلزام.

[٤٣٥] وثالثها أن الفساد إن كان من المادة فقط استلزمه لما مرّ من استدلال الإمام وفيه بحث لأن قولنا: زيد حمار وكل حمار جسم، ينتج أن زيداً جسم وليس بجهل فالصواب أن الفاسد من جهة المادة قد يستلزم الجهل في بعض الصور، وأما استلزامه إياه مطلقاً فلا؛ كيف وقد بيّن في الميزان كيفية استنتاج الصادق من المقدمات الكاذبة، وإلا أي وإن لم يكن الفساد من جهة المادة فقط بل كان من الصورة فقط أو منهما معاً فلا يستلزم النظر الجهل إذ الضروب الغير المنتجة وهي التي فسدت صورتها سواء كانت مقدماتها صادقة أو كاذبة لا تستلزم اعتقاداً أصلاً لا خطأ ولا صواباً.

المقصد التاسع فيما اختلف في كونه شرطاً للنظر

[٤٣٦] قال ابن سينا: شرط إفادة النظر للعلم التفطن لكيفية الاندراج والارتباط بين المقدمتين؛ فإن من يعلم أن هذه بغلة وكل بغلة عاقر قد

onun karnının şişkin olduğunu gördüğünde hamile olduğunu zannedebilmektedir. Bu kimsenin katırın hamile olduğunu zannetmesi *ancak küçük öncülün büyük öncülle irtibatını ve bu tikelin o tümelin altına girdiğini* yani bu katırın bütün katırlar kısırdır önermesinin kapsamında olduğunu *gözden kaçırması nedeniyledir.* Çünkü bu dalgınlık olmasaydı onun kısır olduğunu kesinleyecek ve hamile olduğunu zannetmeyecekti.

[437] *İmâm Râzî bunu reddetmiş* ve şöyle demiştir: Bu kavrama, nazarın bilgi vermesinin şartı değildir. *Çünkü bunun öteki altına girdiği* ve iki öncülden birinin diğeriyle irtibatlı olduğu *bilgisi,* küçük ve büyük öncülü tasdikten *başka bir tasdiktir. Şayet bunun* öteki altına girdiğini ve ötekiyle irtibatlı olduğunu *bilmek zorunlu olsaydı,* bilinmesi zorunlu olan bu önerme, *o* önermeyle birlikte tertip edilen diğer *öncüllere eklenen başka bir öncül olurdu; tertibin* ve altına girmenin niteliğinin *bir kez daha düşünülmesi icap eder ve teselsül gerekirdi.* Dolayısıyla matlûbun bilgisini elde etmek, imkânsızlaşırdı.

[438] *Cevap: Biz,* bilinmesi gereken *o şeyin, başka bir öncül olduğunu kabul etmiyoruz, aksine* İbn Sina'nın dikkate aldığı *o* kavrama, *iki öncülün sonuca nispetinin mülahazasından ibarettir.* Çünkü İbn Sina şöyle demiştir: "Bilinmeyen bir matlûp, ancak meydana gelmiş bir bilinen yönünden idrak edilebilir ve yine bu, ancak bilinenin matlûba götürmesini sağlayan yönün kavranmasıyla olur." İbn Sina, sözü edilen yönün kavranmasıyla söz konusu mülahazaya işaret etmiştir ki bu mülahaza, tasdik değil, tasavvur kabilindendir. Dolayısıyla teselsül bulunmamaktadır.

[439] *Bir düşünür* yani Kâdî Beyzâvî, *İbn Sina'nın görüşünü* ve kavramanın, sonuç çıkarmanın şartı olduğunu *kıyas şekillerinin* sonuç çıkarmada *açıklık ve kapalılık bakımından farklılaştıklarıyla delillendirmiştir.* Buna göre biz, iki şekilden her birinin iki bedîhî öncülden oluştuğunu ama bununla birlikte iki şekilden birinin, sonucunu intaç etmesi açık iken diğerinin intacının, kapalı ve açıklamaya muhtaç olduğunu görüyoruz. Bunun yegane nedeni, birincinin heyetinin doğaya yakın olup bedîhî olarak kavranması fakat ikincinin heyetinin doğadan uzak olup ancak bir delil ve uyarıyla kavranabilmesidir. *Ama bu delillendirme sorunludur. Çünkü* şekillerdeki *gerekler farklıdır. Şekillerin* o gereklerden *bazısını intacı,* başka bazı gerekleri intacından *daha açıktır.*

يراها منتفخة البطن فيظن أنها حامل، وما هو أي ظنه كونها حاملاً **إلا لذهوله عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجزئي** الذي هو هذه البغلة **تحت ذلك الكلي** الذي هو كل بغلة عاقر؛ إذ لولا هذا الذهول لجزم بكونها عاقراً ولم يظن أنها حامل.

[٤٣٧] **ومنعه الإمام الرازي** فقال: ليس ذلك التفطن شرطاً لإفادة النظر للعلم **لأن العلم بأن هذا مندرج في ذلك** وبأن إحدى المقدمتين مرتبطة بالأخرى **تصديقٌ آخرٌ** مغايرٌ للتصديق بالصغرى والكبرى، **فلو وجب العلم به** أي بأن هذا مندرج في ذاك وبأن هذه مرتبطة بتلك **كانت** هذه القضية التي وجب العلم بها **مقدمة أخرى منضمة إليها** أي إلى المقدمات الأخرى مرتبطة معها، **ويجب ملاحظة الترتيب** وكيفية الاندراج **مرةً أخرى، ويلزم التسلسل** فيمتنع حصول العلم بالمطلوب.

[٤٣٨] **والجواب؛ لا نسلم أن ذلك** الذي وجب العلم به **مقدمة أخرى بل ذلك** التفطن الذي اعتبره ابن سينا **هو ملاحظة نسبة المقدمتين إلى النتيجة** فإنه قال هكذا فلا سبيل إلى درك مطلوب مجهول إلا من قبل حاصل معلوم، ولا سبيل أيضاً إلى ذلك إلا بالتفطن للجهة التي لأجلها صار مؤديّاً إلى المطلوب فأشار بالتفطن للجهة المذكورة إلى تلك الملاحظة وهي من قبيل التصور دون التصديق فلا تسلسل.

[٤٣٩] **وقد احتج البعض** يعني القاضي البيضاوي **على رأي ابن سينا** وكون التفطن شرطاً للإنتاج **باختلاف الأشكال في الجلاء والخفاء** فإنّا نجد شكلين يتركّب كلٌّ منهما من مقدمتين بديهيتين مع أن إنتاج أحدهما لنتيجته بين جلي وإنتاج الآخر خفي محتاج إلى بيان، وما ذلك إلا لأن هيئة الأول قريبة من الطبع يتفطّن لها بالبديهة، وهيئة الثاني بعيدة منه فلا يتفطن لها إلا بدليل أو تنبيه، **وفيه نظر لاختلاف اللوازم** في الأشكال **فقد يكون إنتاجها لبعضٍ** من تلك اللوازم **أظهر** من إنتاجها لبعضٍ آخر منها.

[440] Sözün ayrıntısı şöyledir: Şekiller, ayrı kalmanın (hulüv) ya öncüllerde ya da sonuçlarda men edilmesi yoluyla farklılaşırlar. Birinci ve dördüncü şekilde olduğu gibi, birleşmenin, iki öncülde olduğu varsayıldığında şekillerden birinden gerekli olan sonuç, diğerinden gerekli olan sonucun aksidir. İki farklılıktan biri, gerekli olduğu ve bir araya da gelebildiklerinde, açıklık ve kapalılık bakımından farklılığın, gereklerin veya gerektirenlerin yahut her ikisinin birden farklılığından kaynaklanması mümkündür. Çünkü bazen iki şey arasındaki gereklilik açık olmakta fakat başka iki şey veya söz konusu iki şeyden biri ile başka bir şey arasındaki gereklilik açık olmamaktadır.

[441] *Hakikat şudur: Şayet* İbn Sina dile getirdiği ve sonuç çıkarmanın şartı yaptığı şeyle *iki öncülün zihinde* gerektiği gibi tertip edilmiş olarak *bir araya gelmelerini kastetmişse bunu kabul ediyoruz.* Çünkü ilkeler arasında gözetilen bir tertip olmaksızın yalnızca ilkelerin husulü, matlûbun elde edilmesinde yeterli olsaydı, kabul edilmesi zorunlu öncülleri bilen kimse -kazanılmış bilgiler, sonuçta zorunlulara dayandığı için- bütün bilgileri bilmiş olurdu. Oysa durum böyle değildir. O halde, daha önce geçtiği üzere, ilkelerle birlikte onlara ilişen ve nazarın formu olan özel bir heyet bulunmak zorundadır.

[442] *Eğer* zikredilen *bu* bir araya gelmenin *ötesinde* başka *bir şey kastetmişse men ediyoruz.* Çünkü iki öncülü, birinci şeklin heyetine göre tertip ettikten sonra başka bir şeye ihtiyacımız yoktur. Sonuç olarak, iki öncülün yanı sıra tertip ve heyet bulunmalı ve bu tertip ve heyetin sonuca özel bir nispeti olmalıdır. Tertip, heyet ve özel nispetin mülahazasına gelince şekillerin açıklık ve kapalılığı meselesinden başka bunun şart olduğuna dair herhangi bir delil yoktur. Şekillerin açıklığı ve kapalılığındaki sorunu da yukarıda öğrendin. *Onun* katır hakkında *zikrettiği örnek, ancak iki öncülden biri gözden kaçırıldığında doğrudur. Fakat iki öncül de* uygun tertibe göre *mülahaza edildiğinde* o örnek doğru *değildir.* Evet, büyük öncül, küçükten önce düşünüldüğünde tertip kaybolur ve o zan gerçekleşebilir.

[٤٤٠] وتفصيل الكلام أن الأشكال مختلفة على سبيل منع الخلو إما في المقدمات وإما في النتائج؛ فإذا فرض الاتحاد في المقدمتين كما في الأول والرابع كان اللازم من أحدهما عكس اللازم من الآخر، وإذا كان أحد الاختلافين لازماً وقد يجتمعان أيضاً جاز أن يكون الاختلاف في الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم أو لاختلاف الملزومات أو لاختلافهما معاً؛ فإن اللزوم بين أمرين قد يكون بيّناً ولا يكون بين أمرين آخرين، أو بين أحدهما وأمرٍ آخر بيّناً.

[٤٤١] **والحق أنه إن أراد** ابن سينا بما ذكره وجعله شرطاً للإنتاج **اجتماع المقدمتين معاً في الذهن** مرتّبتين على ما ينبغي **فمسلم** لأنه لو كان حصول المبادئ وحدها بلا ترتيب معتبر بينها كافياً في حصول المطلوب لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالماً بجميع العلوم لانتهاء الكسبيات إلى الضروريات، وليس كذلك فوجب أن تكون مع المبادئ هيئة مخصوصة عارضة لها هي صورة للنظر كما مرّ.

[٤٤٢] **وإن أراد أمراً** آخر **وراءه** أي وراء الاجتماع المذكور **فممنوع** إذ لا حاجة بنا بعد ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الأول إلى أمرٍ آخر. والحاصل أنه لا بد مع المقدمتين من الترتيب والهيئة ومن أن تكون لهما نسبة مخصوصة مع النتيجة، وأما ملاحظة الترتيب والهيئة والنسبة المخصوصة فلا دليل على كونها شرطاً سوى قضية جلاء الأشكال وخفائها وقد عرفت ما فيها، **وما ذكره من المثال** في البغلة **إنما يصح عند الذهول عن إحدى المقدمتين، وأما عند ملاحظتهما** على الترتيب اللائق **فلا** يصح ذلك المثال. نعم إذا لوحظ الكبرى قبل الصغرى كان الترتيب مفقوداً وأمكن ذلك الظن.

Onuncu Maksat: Delilin Medlûle *Delâletini Bilmenin, Medlûlü Bilmeden Başka Olup Olmadığı Hakkında İhtilaf Edilmiştir.*

[443] *İmâm Râzî şöyle demiştir: Orada* âlemin varlığı gibi *gerektiren bir delil vardır.* Yaratıcı'nın varlığı gibi *gereken bir medlûl vardır ve bir de bu ikisinden sonra gelip bunlar arasında bir nispet olan delâlet vardır. Kuşkusuz bunlar birbirinden başkadır ve dolayısıyla bunlara ilişkin bilgiler* de *başka olacaktır.*

[444] *Sonra bir grup düşünür şöyle demiştir: Delâlet yönü, delilden başkadır. Nitekim sen "âlem, hudûsu* veya imkânı *nedeniyle, Yaratıcı'nın varlığına delâlet eder" dersin. Burada delil, âlemdir. Delâlet yönü ise hudûs* veya imkândır. *Bu yön, âlemden başka olup ona ilişen bir şeydir.*

[445] *Diğer düşünürler ise şöyle demiştir: Bu* delâlet yönünün delilden başka olması *zorunlu değildir. Aksine şey, kimi zaman zâtı dikkate alındığında kendisinden başka olan bir şeye delâlet eder. Aksi halde* şey, zâtı açısından kendinden başka olan bir şeye delâlet etmediği, bilakis her delilin kendisinden başka bir delâlet yönü bulunduğunda *teselsül gerekir.* Çünkü biz, sözü, delilin delâlet sebebi olan o yöne taşırız. Mesela imkân, Yaratıcı'nın varlığına delâlet eden bir delildir ve onun da kendisinden başka bir delâlet yönü olması gerekir. Delâlet yönü olan *hudûs,* delil olan *âlemden başka değildir. Çünkü* Allah Teâlâ'nın dışındaki her şeyden ibaret olan *âlem ile Yaratıcı arasında hiçbir vasıta yoktur.* Aksine Allah Teâlâ'dan başka olan her şey, O'nun dışındakilere dahildir. Dolayısıyla orada âlem ve Yaratıcı'dan başka üçüncü bir şey yoktur ve biz de âlem ile Yaratıcı'ya istidlâl ediyoruz. *O halde orada delilden ve medlûlden başka üçüncü bir durum yoktur.*

[446] Onların söylediği *bu söz, imâmlarımızın [Eş'arî imâmlarının] söylediği "şeyin sıfatı onun ne kendisi ne de başkasıdır" sözüne* -nitekim bu söz, ilerde gelecek- *yakındır. Hatta öyle görünüyor ki, bu sözün bir uzantısıdır. Çünkü delâlet yönü, delilin sıfatıdır. Yakında bunu* yani meşâyihimizin [Eş'arî imâmlarının] söylediği "sıfatın durumu mevsufla birliktedir" sözünü *öğreneceksin.*

[447] *Muhassal* eleştirmeni Nâsıruddin et-Tûsî şöyle demiştir: "Bu mesele, kelâmcılar arasında Allah'ın dışındakilerin varlığıyla Allah Teâlâ'nın varlığına istidlâl ettiklerinde gündeme gelir ve şöyle derler:

المقصد العاشر قد اختلف في أن العلم بدلالة الدليل على المدلول هل يغاير العلم بالمدلول.

[٤٤٣] قال الإمام الرازي: هناك دليلٌ مستلزم كوجود العالم، ومدلولٌ لازم كوجود الصانع، ودلالة هي نسبة بينهما متأخرة عنهما ولا شك أنها متغايرة فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة أيضاً.

[٤٤٤] ثم قال قوم: وجه الدلالة غير الدليل كما تقول: العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه أو إمكانه؛ فالدليل هو العالم ووجه دلالته هو الحدوث أو الإمكان، وهو مغايرٌ له عارض.

[٤٤٥] وقال آخرون: لا يجب ذلك أي كون وجه الدلالة مغايراً للدليل بل قد يدل الشيء على غيره نظراً إلى ذاته، وإلا أي وإن لم يدل الشيء على غيره بذاته بل وجب أن يكون لكل دليل وجه دلالة يغايره لزم التسلسل لأنّا ننقل الكلام إلى ذلك الوجه الذي هو سبب دلالة الدليل كالإمكان مثلاً؛ فإنه أيضاً دليلٌ يدل على وجود الصانع فوجب أن يكون له وجه دلالةٍ يغايره، والحدوث الذي هو وجه الدلالة ليس غير العالم الذي هو الدليل؛ إذ لا واسطة بين العالم الذي هو ما سوى الله تعالى والصانع بل كل ما هو مغاير له تعالى فهو داخلٌ فيما سواه فليس ثمة أمر ثالث هو غير العالم والصانع، ونحن نستدل بالعالم على الصانع فليس ثمة أمر ثالث هو غير الدليل والمدلول.

[٤٤٦] وهذا الذي ذكره هؤلاء قريبٌ مما قال مشايخنا: صفة الشيء لا هو ولا غيره كما سيأتي، بل يشبه أن يكون فرعاً لذلك؛ فإن وجه الدلالة صفةٌ للدليل وستقف عليه أي على ما ذكره مشايخنا من حال الصفة مع الموصوف.

[٤٤٧] قال ناقد المحصل: هذه المسألة إنما تجري فيما بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى فيقولون: لا يجوز أن

Allah dışındakilerin varlığının O'nun varlığına delâlet yönünün o ikisinden başka olması mümkün değildir, çünkü O'nun varlığından başka olan şey, O'nun dışındakilerin varlığına dahildir ve Onun dışındakilerin varlığından başka olan şey de yalnızca O'nun varlığından ibarettir." Sonra Tûsî şöyle cevaplamıştır: "Delâlet yönü, her ikisinin de varlığından başka olup imkân ve hudûs gibi dış dünyada varlığı bulunmayan itibari bir şeydir."

يكون وجه دلالة وجود ما سواه على وجوده مغايراً لهما؛ إذ المغاير لوجوده تعالى داخل في وجود ما سواه، والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط، وأجاب بأن وجه الدلالة مغايرٌ لوجودهما وهو أمرٌ اعتباري ليس بموجود في الخارج كالإمكان والحدوث.

Altıncı Mersad: Nazarın Gerçekleştiği Yol

Bu, nazar aracılığıyla maksada ulaştıran şeydir.

Bu mersadda bir kısım maksatlar vardır.

Birinci [Maksat]: Yolun Tanımı ve İlk Kısımlarına Ayrılması

[448] *Yol, kendisinde sahih nazar yapılmak suretiyle matlûba ulaşılması mümkün olan şeydir.* Ulaştırma imkânını dikkate almıştır, çünkü yol, ulaştırmanın olmamasıyla yol olmaktan çıkmaz, aksine ulaştırma imkânının bulunması yeterlidir. Nazarı sahih olmakla kayıtlamıştır, çünkü fâsit nazar, matlûbu gerektirmez. Dolayısıyla fâsit nazarla matlûba ulaşmak mümkün değildir. Zira onun kendisinde matlûba vesile olacak bir şey yoktur. Yolda nazar etmekle kastettiği, yolun bizzat kendisinde nazar etme ile hallerinde nazar etmeyi kuşatan şeydir. Bunun amacı yol tanımının, hallerinde nazar edildiğinde matlûba ulaştırma özelliğine sahip tekili içermesidir. Buna örnek âlemdir, zira âlem, onlar nezdinde delil olarak adlandırılır. Yine tanımın, bir tertiple birlikte alınmayan çeşitli tasavvurları içermesini amaçlamıştır. Bu takdirde tanımın, tertiple birlikte alınmadıklarında öncülleri de içermesi gerekmektedir. Tanımın, tasavvurî ve tasdîkî matlûbu içermesi için matlûbu mutlak olarak [herhangi bir niteleme yapmadan] zikretmiştir.

[449] *İdrak ya tasavvur ya da tasdik olduğundan* nazarla talep edilen idrâkî *matlûp da böyledir. Şayet* matlûp, *tasavvur ise onun* -kendisinde nazar yapıldığında bu tasavvura ulaştırabilecek olan- *yoluna tarif eden adı verilir; eğer* matlûp *bir tasdik ise* onun yoluna *delil adı verilir.* Zikredilen anlamdaki *bu* delil, hem yağmur zannına ulaştıran nemli bulut gibi zanna ulaştıran *zannîyi ve* hem de Yaratıcı'nın bilgisine ulaştıran âlem gibi kesinleme ve kesinliğe ulaştıran *katîyi kuşatır. Bazen* delil adı *katîye mahsus kılınarak zannîye emâre denir. Bazen* delil de birinci tahsisle birlikte "kendisinde *ma'lûlden* mesela hummadan *illete* mesela unsurların kokuşmasına istidlâlin *olduğu şeye" özgü kılınır* ve buna ennî burhân [varlık burhânı] denir. *Bunun aksine ise* -ki bu, kendisinde illetten ma'lûle istidlâl yapılandır- *ta'lîl* ve limmî burhân [illet burhânı] *denir.*

المرصد السادس في الطريق الذي يقع فيه النظر

وهو الموصل إلى المقصود بتوسط النظر وفيه مقاصد؛

[المقصد] الأول في تحديده وتقسيمه إلى أقسامه الأولية

[٤٤٨] هو أي الطريق ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب اعتبر الإمكان لأن الطريق لا يخرج عن كونه طريقاً بعدم التوصل بل يكفيه إمكانه، وقيّد النظر بالصحيح لأن الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا يمكن أن يتوصل به إليه إذ ليس في نفسه وسيلة له، وأراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في أحواله ليتناول المفرد الذي من شأنه أنه إذا نظر في أحواله أوصل إلى المطلوب كالعالم مثلاً فإنه يسمى عندهم دليلاً، ويتناول أيضاً التصورات المتعددة غير مأخوذة مع الترتيب، وحينئذٍ يلزم تناوله للمقدمات إذا لم تؤخذ مع ترتيبها، وأطلق المطلوب ليتناول المطلوب التصوري والتصديقي.

[٤٤٩] ولما كان الإدراك إما تصوراً أو تصديقاً فكذا المطلوب الإدراكي الذي يطلب بالنظر؛ فإن كان المطلوب تصوراً سمّى طريقه الذي يمكن أن يتوصل بالنظر فيه إليه، معرّفاً وإن كان المطلوب تصديقاً سمّى طريقه دليلاً وهو أي الدليل بالمعنى المذكور يشمل الظني الموصل إلى الظن كالغيم الرطب الموصل إلى ظن المطر، والقطعي الموصل إلى الجزم والقطع كالعالم الموصل إلى العلم بوجود الصانع، وقد يخص الدليل بالقطعي ويسمى الظني إمارة، وقد يخص الدليل أيضاً مع التخصيص الأول بما يكون الاستدلال فيه من المعلول كالحمى على العلة كتعفّن الأخلاط، ويسمى هذا برهاناً آنيّاً، ويسمى عكسه وهو ما يستدل فيه من العلة على المعلول تعليلاً وبرهاناً لميّاً.

İkinci Maksat: [Tarifin Şartları]

[450] *Tarif edenin*[31] *bilgisi, tarif edilenin* bilgisinden *önce olmalıdır.* Çünkü tarif edenin bilgisi, tarif edilenin bilgisine götüren yoldur ve onun sebebidir. Bu nedenle onu öncelemek durumundadır. *Dolayısıyla tarif eden, tarif edilenden başkadır.* Çünkü eğer tarif eden, tarif edilenin aynısı olsaydı, şeyin bilinmeden önce biliniyor olması gerekirdi. Yine *ondan daha açıktır.* Çünkü açıklıkta ona eşit olsa veya ondan daha kapalı olsa ondan önce bilinmezdi. *Şu halde o* -bu hüküm, tarif edenin daha açık olduğu üzerine kurulmaktadır- yani şey, *ancak kendisiyle tarif edilebilen bir şeyle tarif edilemez.* Çünkü ister onun bilgisi ötekinin bilgisine "Güneş, gündüz doğan bir yıldızdır ve gündüz Güneş'in doğduğu zamandır" sözünde olduğu gibi tek *bir mertebeyle* dayansın ve açık kısırdöngü olarak adlandırılsın, *yahut* "hareket, şeyin kuvveden fiile derece derece çıkışıdır ve derecelilik, şeyin zamanda gerçekleşmesidir ve zaman hareketin ölçüsüdür" sözün gibi *daha fazla mertebeyle* dayansın ve gizli kısırdöngü olarak adlandırılsın fark etmez.

[451] Tarif edenin bir diğer şartı şudur: *Tarif eden, genellik ve özellikte tarif edilene eşit olmalıdır ki* onunla *ayrışma gerçekleşsin. Çünkü bu* eşitlik *olmasaydı* tarif eden, tarif edilenden mutlak olarak veya bir yönden daha genel olması durumunda *ona tarif edilenin dışındakiler de girerdi. Bu durumda o,* tarif edilenin dışındakilerin kendisine girmesini *engelleyemezdi ve muttarit olamazdı.* Muttarit olması, tarif eden her ne zaman bir şey hakkında doğru olsa tarif edilenin de o şey hakkında doğru olmasıdır. *Yahut* tarif eden, tarif edilenden mutlak olarak veya bir yönden daha özel olması durumunda *tarif edilenin bazı fertleri, tarif edenin dışında kalırdı. Bu durumda da* tarif edilenin bütün fertlerini *kuşatamazdı ve münakis olamazdı.* Münakis olması, tarif edilenin doğru olduğu her şeye doğru olacak durumda olmasıdır.

[452] Bil ki, doğrulukta eşitlik, müteahhirînin düşüncesidir, çünkü bu takdirde tarif edilenin bütün fertlerinin, kendileri dışındakilerin tamamından ayrışacağı ve onlardan hiçbirinin başkalarıyla karışmayacağı şekilde tam ayrışma meydana gelmektedir. Mütekaddimîn ise şöyle demiştir: Resmin bir kısmı, tam olup resmedilen şeyi kendisi dışındakilerin tamamından ayrıştırır; bir kısmı ise eksik olup resmedilen şeyi, kendisi dışındakilerin bir kısmından ayrıştırır. Onlar şunu belirtmiştir: Eşitlik, resmin yetkinliğinin şartıdır ve eşitliğin amacı, resmin, resmedilene dahil olmayanı içermemesi ve dahil olanı da dışlamamasıdır. Onlar, daha genel ve daha özelle resim yapılmasını mümkün görmüşlerdir.

المقصد الثاني

[٤٥٠] **لمعرّف تجب معرفته قبل** معرفة **المعرّف** لأن معرفته طريقٌ إلى معرفته وسببٌ لها فلا بد أن تتقدمها **فيكون غيره** إذ لو كان عينه لزم كون الشيء معلوماً قبل أن يكون معلوماً، **و** يكون أيضاً **أجلى منه** إذ لو ساواه في الجلاء أو كان أخفى منه لم يكن معلوماً قبله **فلا يعرف** هذا تفريعٌ على كونه أجلى أي لا يعرف الشيء **بما لا يعرف إلا به** فإنه لا يكون أجلى منه سواء توقف معرفته على معرفته **بمرتبةٍ** واحدة، ويسمى دوراً صريحاً كقولك: الشمس كوكب نهاري والنهار زمان كون الشمس طالعة، **أو أكثر** ويسمى دوراً مضمراً كقولك: الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل بالتدريج، والتدريج وقوع الشيء في زمان، والزمان مقدار الحركة.

[٤٥١] **ولا بد** إشارة إلى شرطٍ آخر للمعرّف أي لا بد من **أن يساويه في العموم والخصوص ليحصل** به **التميز إذ لولاه** أي لولا كونه مساوياً **لدخل فيه غير المعرّف** على تقدير كونه أعم مطلقاً، أو من وجه **فلم يكن مانعاً** من دخول غير المعرّف فيه، **و** لا **مطرداً** وهو أن يكون بحيث كلما صدق على شيء صدق عليه المعرّف أيضاً، **أو خرج عنه بعض أفراده** على تقدير كونه أخص إما مطلقاً أو من وجه **فلم يكن جامعاً** لجميع أفراد المعرّف، **و** لا **منعكساً** وهو أن يكون بحيث يصدق على كل ما صدق عليه المعرّف.

[٤٥٢] واعلم أن اشتراط المساواة في الصدق مما ذهب إليه المتأخرون؛ إذ حينئذٍ يحصل التميز التام بحيث يمتاز جميع أفراد المعرّف عن جميع ما عداها، ولا يلتبس شيء منها بغيرها. وأما المتقدمون فقد قالوا: الرسم منه تام يميز المرسوم عن كل ما يغايره، ومنه ناقص يميزه عن بعض ما يغايره، وصرّحوا بأن المساواة شرطٌ لجودة الرسم كيلا يتناول ما ليس من المرسوم ولا يخلو عمّا هو منه، وجوّزوا الرسم بالأعم والأخص.

[453] Bu, şöyle desteklenmiştir: Tarif edenin, tarif edileni kendisi dışındakilerin bir kısmından ayrıştırması gerekir. Çünkü şeyi, kendisi dışındakilerden hiçbir şekilde ayrıştırmayan, onun tasavvur edilmesinin sebebi olamaz. Ancak şeyin kendisi dışındakilerin tamamından ayrışması, onun şartı değildir. Çünkü kazanılmış tasavvurlar, şeye özgü olan zâtî ya da arazî bir yönle olabildiği gibi zâtî ya da arazî genel bir yönle de olabilir. Dolayısıyla bu iki yönden her birini kazandıran şeyin tarif edici olması zorunludur. O halde eşitlik, ister tanım ister resim olsun, başka şeyin değil tam tarif edenin şartıdır.

[454] *Tarif edende* tarif edilene eşit *bir ayrıştırıcı bulunmalıdır. Eğer bu* ayrıştırıcı, *zâtî ise* tarif edene *tanım adı verilir; aksi halde resim adı verilir. Her iki durumda da eğer ayrıştırıcıda, şey ile başkaları arasında yakın cins adı verilen ortak zâtînin tamamı zikredilirse bu durumda tamdır* ve yakın cins ve yakın fasıldan bileşik ise tam tanımdır, hâssa ve yakın cinsten bileşik ise tam resimdir; *aksi halde eksiktir* ve ister tek başına fasılla isterse uzak cinsle veya genel arazın tanımda alınabileceğini düşünenlere göre genel arazla birlikte fasılla yapılsın eksik tanımdır ve ister tek başına hâssayla isterse uzak cins veya genel arazın resimde kullanılabileceğini düşünenlere genel arazla birlikte hâssayla yapılsın eksik resimdir.

[455] *Bileşiğin* tasavvuru bedîhî olmadığında o, tam ve eksik bir tanım olarak, parçalarıyla *tanımlanır. Ama basît tanımlanmaz.* Çünkü basîtin parçası olmadığından tanımlanması mümkün değildir. *Eğer, o ikisinden* yani bileşik ve basîtten, *başka bir şey bileşirse* ve o başka şeyin tasavvuru da bedîhî değilse *bu durumda o şey, bu ikisiyle tanımlanır; aksi halde* bu ikisiyle *tanımlanmaz.* Çünkü bunlar, bir şeyin parçası olmazlar. Kuşatıcı, ayrılmaz ve tasavvuru kendisinin tasavvurunu gerektirecek şekilde *açık bir hâssaya sahip olan* basît veya bileşik *her kesbî* tasavvur, *resmedilir; aksi halde* yani onun böyle bir hâssası yoksa *resmedilmez. Şayet* sözü edilen hâssaya sahip olan *o* kesbî, *bileşikse onun* yakın cinsini hâssasıyla bileştirerek *tam resmini yapmak mümkündür; aksi halde eksik resmi yapılabilir.*

[456] *Burada tarifin iki başka türü daha vardır. Birincisi örnekle* tariftir. İster örnek, "isim, Zeyd gibidir ve fiil, vurdu gibidir" sözünde olduğu gibi tarif edilen şeyin bir tikeli olsun isterse de "bilgi, aydınlık gibidir ve cehalet, karanlık gibidir" sözünde olduğu gibi onun tikeli olmasın fark etmez. *O, gerçekte,* tarif edilen ile örnek arasındaki *benzerlikle tariftir.*

[٤٥٣] وأيّد ذلك بأن المعرّف لا بد أن يفيد التميز عن بعض الأغيار فإن ما لا يفيد تميز الشيء عن غيره أصلاً لم يكن سبباً لتصوره، وأما التميز عن جميعها فليس شرطاً له لأن التصورات المكتسبة كما قد تكون بوجهٍ خاص بالشيء إما ذاتي أو عرضي، كذلك قد تكون بوجهٍ عام ذاتي أو عرضي فيجب أن يكون كاسب كل منهما معرّفاً فالمساواة شرطٌ للمعرّف التام دون غيره حدّاً كان أو رسماً

[٤٥٤] **ولا بد فيه** أي في المعرّف **من مميز** مساوٍ للمعرّف؛ **فإن كان** المميز **ذاتياً سُمّي** المعرّف **حدّاً وإلا سُمّي رسماً، وعلى التقديرين فإن ذكر فيه تمام الذاتي المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فتام** إما حدّ تام مركّب من الجنس والفصل القريبين، وإما رسم تام مركّب من الخاصة والجنس القريب، **وإلا فناقص** إما حد ناقص سواء كان بالفصل وحده أو مع الجنس البعيد أو العرض العام عند من يجوّز أخذه في الحد، وإما رسم ناقص سواء كان بالخاصة وحدها أو مع الجنس البعيد، أو العرض العام عند من يجوّز أخذه في الرسم.

[٤٥٥] **والمركّب** إذا لم يكن بديهي التصور **يحدّ** بأجزائه حدّاً تامّاً وناقصاً **دون البسيط** فإنه لا يمكن تحديده إذ لا جزء له؛ **فإن تركّب عنهما** عن المركّب والبسيط **غيرهما** ولا يكون ذلك الغير بديهي التصور **حدّ بهما وإلا فلا** يحدّ بهما إذ لم يقعا جزءاً لشيء **وكل** متصور **كسبي** مركّب أو بسيط، **له خاص** شاملة لازمة **بيّنة** بحيث يكون تصورها مستلزماً لتصوره **يرسم، وإلا** أي وإن لم تكن له خاصة كذلك **فلا** يرسم **فإن كان** ذلك الكسبي الذي له تلك الخاصة **مركّباً أمكن رسمه التام** بتركيب جنسه القريب مع خاصته **وإلا فالناقص.**

[٤٥٦] **وههنا نوعان آخران من التعريف؛ الأول** التعريف **بالمثال** سواء كان جزئياً للمعرّف كقولك: الاسم كزيد والفعل كضرب، أو لا يكون جزئياً له كقولك: العلم كالنور والجهل كالظلمة، **وهو بالحقيقة تعريفٌ بالمشابهة** التي بين

Şayet o benzerlik, *ayrışma veriyorsa* o tarif edilene ait *hâssadır. Bu durumda* onunla yapılan tarif, *eksik bir resim* olup tarif edenin anlatılan dört kısmına dahildir. *Aksi halde* yani o benzerlik, ayrışma vermiyorsa kendisiyle *tarif yapılmasına elverişli değildir.* Dolayısıyla örnekle yapılan tarif, başlı başına bir kısım değildir. Eksik akıllar, örneklere daha çok alıştığından öğrencilere yönelik diyaloglarda örneklerle yapılan tarifler yaygınlık kazanmıştır.

[457] *İkincisi, lafzî tariftir. Bu, lafzın* anlama *delâletinin açık olmaması ve bu sebeple* o anlama *delâleti daha açık olan bir lafızla açıklanmasıdır.* Şu sözün gibi: Gazanfer, aslandır. Bu, meydana gelmemiş bir tasavvur vermenin amaçlandığı gerçek bir tarif değildir. Bununla kastedilen, "Gazanfer" lafzının diğer anlamlar arasında hangi anlamın karşısına konulduğunu belirleyerek o anlama yönelmeyi ve lafzın o anlama karşılık olarak konulduğunun bilinmesini sağlamaktır. Bu, nihai tahlilde tasdik verir, dilcilerin yoludur ve gerçek tarif edenin ve onun zikredilen dört kısmının dışındadır. Onun hakkı, eşanlamlı müfret lafızlarla yapılmasıdır. Eğer böyle bir lafız bulunmazsa, bir bileşik zikredilir ve bununla anlamın ayrıntısı değil belirlenmesi kastedilir.

[458] Bil ki: Henüz elde edilmemiş tasavvurların elde edilmesinin amaçlandığı gerçek tarif, iki kısma ayrılır. Birincisi, dış dünyada varlığı bilinmeyen mefhumların tasavvurunun amaçlandığı tariftir ve buna isim bakımından tarif denir. Söz gelişi cins mefhumu genel olarak bilindiğinde ve onun daha tam bir şekilde tasavvuru amaçlandığında şayet bizzat bu mefhumun kendisi parçalarına ayrılırsa bu, onun isimsel tanımı olur; şayet onun tarifinde arazları zikredilirse bu, onun isimsel resmi olur. İkincisi ise mevcut hakikatlerin tasavvurunun amaçlandığı tariftir ve hakikat bakımından tarif olarak adlandırılır. Bu da ya tanımdır ya da resimdir.

[459] Her iki kısma da men yöneltilemez. Çünkü bu ikisiyle uğraşan kimse, nakkâş gibidir: Senin zihnine bir mefhumun veya bir mevcudun sûretini nakşeder. Zira o kimse söz gelişi "insan, düşünen canlıdır" dediğinde bununla insan hakkında onun düşünen canlı olduğu hükmünü vermeyi amaçlamaz, aksi halde bir tasavvur oluşturan değil tasdik oluşturan yani tasavvur veren değil, tasdik veren olurdu. Bilakis o kimse, insanı zikretmek suretiyle senin zihninin, bir yönden bildiğin şeye yönelmesini amaçlamış, sonra da onu daha tam bir şekilde tasvir etmeye başlamıştır.

ذلك المعرّف وبين المثال، **فإن كانت** تلك المشابهة **مفيدة للتميز فهي خاصة** لذلك المعرّف **فيكون** التعريف بها **رسماً ناقصاً** داخلاً في الأقسام الأربعة المذكورة للمعرّف، **وإلا** أي وإن لم تكن تلك المشابهة مفيدة للتميز **لم تصلح للتعريف** بها فليس التعريف بالمثال قسماً على حدة، ولما كان استئناس العقول القاصرة بالأمثلة أكثر شاع في مخاطبات المتعلمين التعريفات بها.

[٤٥٧] **والثاني التعريف اللفظي وهو أن لا يكون اللفظ واضح الدلالة** على معنى **فيفسر بلفظ أوضح دلالةً** على ذلك المعنى كقولك: الغضنفر الأسد، وليس هذا تعريفاً حقيقياً يُراد به إفادة تصورٍ غير حاصل، إنما المراد تعيين ما وضع له لفظ «الغضنفر» من بين سائر المعاني ليلتفت إليه ويعلم أنه موضوع بإزائه فمآله إلى التصديق، وهو طريقة أهل اللغة وخارجٌ عن المعرّف الحقيقي، وأقسامه الأربعة التي ذكرت وحقّه أن يكون بألفاظ مفردة مرادفة؛ فإن لم يوجد ذكر مركّب يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله.

[٤٥٨] واعلم أن التعريف الحقيقي الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات ينقسم إلى قسمين؛ أحدهما ما يقصد به تصور مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج ويسمى تعريفاً بحسب الاسم؛ فإذا علم مثلاً مفهوم الجنس إجمالاً وأريد تصوره بوجهٍ أكمل فإن فصل نفس مفهومه بأجزائه كان ذلك حدّاً له اسمياً، وإن ذكر في تعريفه عوارضه كان ذلك له رسماً اسمياً. والثاني ما يقصد به تصور حقائق موجودة ويسمى تعريفاً بحسب الحقيقة إما حدّاً أو رسماً.

[٤٥٩] وكلا هذين القسمين لا يتجه عليه منع لأن المتصدّي لهما بمنزلة نقّاش ينقش لك في ذهنك صورة مفهوم أو موجود؛ فإنه إذا قال مثلاً: الإنسان حيوانٌ ناطق، لم يقصد به أن يحكم على الإنسان بكونه حيواناً ناطقاً وإلا لكان مصدّقاً لا مصوراً أي مفيداً للتصديق لا التصور، بل أراد بذكر الإنسان أن يتوجه ذهنك إلى ما عرفته بوجهٍ ما، ثم شرع في تصويره بوجهٍ

Tanım ile tanımlanan arasında bir hüküm yok ki, bu hüküm men edilebilsin. Dolayısıyla insanın düşünen canlı olduğunu kabul etmiyorum denilemez. Çünkü bu söz, yazan kimseye senin yazını kabul etmiyorum demek gibidir.

[460] Evet "bunun, insanın tanımı, canlının insanın cinsi veya düşünenin insanın faslı olduğunu kabul etmiyorum vb." denilebilir. Çünkü bunlar, o tanımdan zımnen çıkan iddialardır ve men kabul eder. Men defedilmek istendiğinde ise bu, her ne kadar itibari mefhumlarda kolay olsa da, mevcut olan hakikatlerde son derece güçtür ve üstesinden gelmek için pek çok zorluğu aşmak gerekir. Yine tanıma nakz ve muâraza yöneltilebilir. Söz gelişi "bilgi, kendisiyle nitelenenin doğru fiil yapmasının mümkün olduğu şeydir" denildiğinde şöyle denir: "Bu tanım, zorunluların ve imkânsızların bilgisiyle nakzedilir." Bu durumda tanımlayan, zorunlu ve imkânsızlara ilişkin bilginin varlığının aynı olduğunu kabul ederse kendi tanımının yanlışlığını ve nakşının fâsitliğini itiraf etmiş olur, aksi halde olmaz.

[461] Yine şöyle denilir: "Bu tanıma, bilginin, nefsin sükûnunu gerektiren inanç olduğuyla muâraza yapılır." Şayet tanımlayan, ikinci tanımı [yani muârazadaki bilgi tanımını] kabul ederse kendi tanımı yanlış olur; aksi halde olmaz. Çünkü bu iki tanımın mefhumu arasında inatlaşma yoktur, aksine her biri, başlı başına bir mefhumdur. Ancak "insan, düşünen canlıdır" deyip de bunun, insanın lafzının dil ve ıstılahta medlûlü olduğu kastedilirse bu, lafzî bir tarif ve men kabul eden bir hüküm olur. Bu men ise sadece kullanım şekillerini aktarmakla def edilir.

[462] *Sonra tarifte daha genel olan öne alınır.* Çünkü daha genel olan, akılda daha açıktır ve bu sebeple onun öne alınması, daha uygundur. Ayrıca daha özel olan, daha genelin kaydı olup onu özelleştirir. Dolayısıyla daha genelin, daha özelden önceye alınması daha uygundur. "Bu öne alma, tam tanımda zorunlu olup onun sûrî parçasını oluşturur hatta cins sonraya alınırsa tanım, eksik tanım olur" sözünün hiçbir kıymeti yoktur. Çünkü tam tanımın, mahiyetin parçalarının dışında herhangi bir parçası yoktur ve mahiyetin parçaları da cins ve fasılla sınırlıdır.

[463] Tarifte, işitenin anlamlarını anlamayıp açıklanmasına ihtiyaç duyacağı ve bu sebeple aranın uzayacağı *yabancı ve bilinemeyen lafızlardan sakınılır.* Bu, işitenlere göre değişir. Çünkü her topluluğunun ıstılahları, bu ıstılahları kullananlar nezdinde meşhur iken başkaları nezdinde yabancıdır. *Ortak lafızdan*

أكمل فليس بين الحد والمحدود حكم حتى يمنع فلا يصح أن يقال: لا نسلم أن الإنسان حيوانٌ ناطق فإن ذلك يجري مجرى أن يقال: للكاتب لا أسلم كتابتك.

[٤٦٠] نعم يصح أن يقال: لا نسلم أن هذا حد للإنسان، أو أن الحيوان جنسٌ له، أو أن الناطق فصلٌ له إلى غير ذلك؛ فإن هذه الدعاوى صادرة عنه ضمناً وقابلة للمنع، فإذا أريد دفعه صعب جداً في الحقائق الموجودة وكان خرط القتاد دونه وإن سهل في المفهومات الاعتبارية، وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة. فإذا قيل مثلاً: العلم ما يصح من الموصوف به أحكام الفعل. يقال: هذا منقوضٌ بالعلم بالواجبات والمستحيلات؛ فإن سلم اتحاد وجود العلم المتعلق بهما فقد اعترف ببطلان حدّه وفساد نقشه وإلا فلا.

[٤٦١] ويقال أيضاً: هذا معارضٌ بأنه الاعتقاد المقتضى لسكون النفس، فإن سلم الحد الثاني بطل حدّه وإلا فلا؛ إذ لا تعاند بين مفهومي هذين الحدّين بل كان منهما مفهوم على حدة. أما إذا قيل: الإنسان حيوانٌ ناطق، وأُريد أن هذا مدلوله لغةً أو اصطلاحاً كان هذا تعريفاً لفظياً وحكماً قابلاً للمنع الذي يدفع بمجرد نقل أو وجه استعمال.

[٤٦٢] **ثم إنه يقدم في التعريف الأعم** لكونه أظهر عند العقل فتقديمه أولى؛ ولأن الأخص قيد له مخصص إياه فكان تقديمه عليه أنسب. وما يقال من أنه واجب في الحد التام محصل لجزئه الصوري حتى إذا أخّر الجنس فيه كان حدّاً ناقصاً فليس بشيء؛ إذ ليس للحد التام جزء خارج عن أجزاء الماهية المنحصرة في الجنس والفصل.

[٤٦٣] **ويحترز** فيه **عن الألفاظ الغريبة الوحشية** التي لا يفهم السامع معناها فيحتاج إلى تفسيرها فتطول المسافة وذلك مما يختلف بالقياس إلى السامعين فإن اصطلاحات كل قوم مشهورة عند أربابها غريبة عند غيرهم، **وعن المشترك**

ve açık *bir karinesi bulunmayan mecazdan sakınılır.* Çünkü bu takdirde işiten, ortak isimde kastedilen ile kastedilmeyen arasında tereddüt eder ve onun zihni, mecazda hemen başka anlama yönelir. *Özetle kastedilene delâleti açık olmayan her lafızdan kaçınılır.* Çünkü tarif, belirtme ve açıklama amacı güttüğünden delâlet açık olmalıdır.

Üçüncü Maksat: [İstidlâl Türleri]

[464] *İstidlal ya tümelle tikeledir* mesela canlıyla insanadır. Çünkü birincinin durumuyla ikincinin durumuna istidlâl edilir. Kendisinde tümelin durumuyla tikelin durumuna istidlâl yapılan *bu* şey, *kıyastır ve şöyle tarif edilir: O, önermelerden telif edilmiş söz olup her ne zaman* o önermeler *kabul edilseler o sözden zâtı nedeniyle başka bir söz gerekli olur.* Söz ile kastedilen ya işitilen ya da düşünülen bir bileşiktir ki işitilen, işitilen kıyasın cinsi iken düşünülen, düşünülen kıyasın cinsidir. "Telif edilmiş" sözüne gerek duyulmasının nedeni şudur: Sen "önermelerden bir söz" dediğinde bundan doğrudan onun önermelerden biri olduğu anlaşılır. Bu sebeple onun "telif edildiği" belirtilmiştir. Kabul edilen o önermeler, ister nefsü'l-emirde kabul edilmiş ve doğru olsunlar isterse olmasınlar fark etmez. "Zâtı nedeniyle" sözünden kastedilen, eşitlik kıyasında olduğu gibi iki öncülden herhangi birinin gereği olmayan yabancı bir öncül nedeniyle veya gerekliliğin ters döndürmeyle açıklanmasında olduğu iki öncülden birinin gereği olan ama iki tarafı açısından onlardan başka olan yabancı bir öncül nedeniyle olmamasıdır. "Başka bir söz" ile de düşünülen söz kastedilmektedir. Çünkü işitilen söz, kesinlikle gerekli olmamaktadır. Bu kayıtları hakkıyla açıklamak, geniş kitaplarda bulunan meşhur uzun açıklamalara muhtaçtır.

[465] *Ya tikelle tümeledir* yani tikelin durumuyla tümelin durumunadır. *Bu, tümevarımdır (istikrâ).* İstikrâ kelimesi, bir şeyin izini sürmek anlamına gelen "istekraytü şeyen" [ifadesindeki istikraytü fiilin]den alınmıştır. *Tümevarım, bir tümel hakkında tikellerinin ya tamamında ya da bir kısmında bulunması nedeniyle hüküm verilmesidir. Tamamında bulunması durumunda kesinlik ifade eder.* Buna örnek şu sözümüzdür: "Sayı, ya çifttir ya da tektir; hem her çift, bir tarafından sayılır hem de her tek, bir tarafından sayılır; o halde her sayı, bir tarafından sayılır." Böylesi istidlâle, mukassem kıyas ve tam tümevarım denir. *Bir kısmında bulunması durumunda ise yalnızca zan bildirir. Çünkü* o tümelin *tümevarıma tâbi tutulmamış olan* tikelleri arasında, *tümevarım kapsamına girenlere aykırı olanlar bulunabilir. Şöyle denilmesi gibi: "Her canlı, çiğnerken alt çenesini hareket ettirir; çünkü insan, at ve bu ikisinden başka gördüğümüz* canlılar *böyledir." Oysa*

والمجاز بلا قرينة ظاهرة فيتردّد السامع حينئذٍ في المشترك وغيره ويتبادر ذهنه في المجاز إلى غيره؛ **وبالجملة فعن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود** وذلك لأنه بصدد الإظهار والتوضيح فلا بد من ظهور الدلالة.

المقصد الثالث

[٤٦٤] **الاستدلال إما بالكلي** كالحيوان مثلاً **على الجزئي** كالإنسان فإنه يستدل بحال الأول على حال الثاني، **وهو** أي ما يستدل فيه بحال الكلي على حال الجزئي **القياس، وعرّف بأنه قول** أي مركّب إما مسموع وهو جنسٌ للقياس المسموع، وإما معقول وهو جنسٌ للقياس المعقول. وإنما احتيج إلى قوله: **مؤلف** لأنك إذا قلت: قولٌ من قضايا، تبادر منه أنه بعض منها فصرّح بأنه مؤلف **من قضايا** وأراد بها ما فوق الواحدة، **متى سلمت** تلك القضايا سواء كانت مسلمة في نفس الأمر أو لا **لزم عنه** أي عن ذلك القول لذاته أي لا لمقدمة أجنبية غير لازمة لشيء من المقدمتين كما في قياس المساواة، أو غريبة لازمة لإحدى المقدمتين مغايرة لها في طرفيها، كما إذا بيّن اللزوم بعكس النقيض قولٌ آخر أراد به المعقول لأن المسموع غير لازم أصلاً، والكشف عن هذه القيود على ما ينبغي محتاج إلى مزيد إطناب مشهور في الكتب المبسوطة.

[٤٦٥] **وأما بالجزئي على الكلي** أي بحال بالجزئي على حال الكلي **وهو الاستقراء** من استقريت الشيء إذا تتبعته، **وهو إثبات الحكم الكلي لثبوته في جزئياته إما كلها فيفيد اليقين** كقولنا: العدد إما زوج وإما فرد، وكل زوج يعدّه الواحد، وكل فرد يعدّه الواحد، فكل عدد يعدّه الواحد. ومثل ذلك يسمى قياساً مقسّماً واستقراءً تامّاً. **أو بعضها فلا يفيد إلا الظن لجواز أن يكون ما لم يستقرأ** من جزئيات ذلك الكلي **على خلاف ما استقرئ** منها. **كما يقال: كل حيوانٍ يحرك عند المضغ فكّه الأسفل لأن الإنسان والفرس وغيرهما مما نشاهده** من الحيوانات، **كذلك**

timsah, böyle değildir. Çünkü o, çiğnerken üst çenesini hareket ettirir. *Ya da tikelle tikeledir* yani tikelin durumuyla tikelin durumunadır.

[466] *Bu, analojidir ve fakihler buna kıyas adını verirler. Bu, bir şeyin* başka *bir şeyle hükmün illetinde ortaklığıdır.* İllet ise her iki tikeli de kuşatan tümeldir. Demişlerdir ki: Delil ile medlûl arasında özel bir ilişki bulunmalıdır. O özel ilişki, ya delilin medlûlü kuşatması şeklindedir ki bu, kıyastır; ya medlûlün delili kuşatması şeklindedir ki bu tümevarımdır; ya da üçüncü bir şeyin delil ve medlûlü kuşatması şeklindedir ki bu da analojidir.

[467] *Eğer "Burada* zikredilen üç kısımdan başka *bir kısım daha vardır. Bu, tümelle tümele istidlâldir." dersen biz şöyle deriz: Eğer* sözü edilen *o iki tümel,* aralarında *ortak bir üçüncü* tümelin *altına giriyorlarsa hüküm, her ikisinin de* hükmün illeti olan *o* üçüncü *tümelin tikeli olmasını gerektirir. Çünkü burada tikelle kastedilen, başkasının altına girendir ve buna izâfî [tikel] adı verilir, yoksa tasavvuru kendisinde ortaklığı men etmeyen* yani *"gerçek" adı verilen [tikel] değildir.* Bu takdirde ikisinden biriyle diğerine istidlâl, başlı başına bir kısım değildir, analoji altına girmektedir. *Aksi halde* hükmün illeti olan ortak bir üçüncü altına girmedikleri takdirde *aralarında hiçbir ilişki bulunmaz ve dolayısıyla ikisinden birinin hükmü, kesinlikle diğerine geçmez.*

[468] *Eğer şöyle denirse:* "O ikisinin hükmü gerektiren bir üçüncü altına girmemesi, aralarında, hükmün birinden diğerine geçmesini sağlayan bir taalluk bulunmamasını gerektirmez. *Her insan düşünendir ve her düşünen canlıdır dediğinde birbirine eşit iki* tümelden *biriyle diğerine istidlâl etmiş olursun, tümelle tikele istidlâl etmiş olmazsın.* Böyle bir şey, sizin söylediğiniz istidlâl türlerinin dışındadır. Oysa bu, ittifakla kıyas kabilindendir. Bundan dolayı bazıları şöyle demiştir: Eğer tümelle tikele veya iki eşitten biriyle diğerine istidlâl edilirse bu, kıyastır." *Ben şöyle derim: Kastedilen şudur ki, biz* zikredilen örnekte *insan fertlerinin tek tek her birine, düşünen mefhumuyla nitelendiği için, canlılığı olumladık. Düşünen mefhumunun mülahazası, bize,* insan fertlerinin tek tek her biri hakkında *onunla* yani canlılıkla *hükmetmeyi veren şeydir.* Hâsılı istidlâl, düşünen mefhumuyla insan tikellerinin her birine yapılmaktadır. Kuşkusuz onlardan biri, düşünen mefhumunun tikelidir.

مع أن التمساح بخلافه فإنه عند المضغ يحرك فكّه الأعلى، وأما بجزئي على جزئي أي بحالة على حالة.

[٤٦٦] وهو التمثيل ويسميه الفقهاء قياساً، وهو مشاركة أمرٍ لأمر آخر في علة الحكم وهي الكلي الشامل لذينك الجزءين. قالوا: لا بد بين الدليل والمدلول من مناسبة مخصوصة، وتلك إما باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس، أو باشتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء، أو باشتمال أمرٍ ثالث عليهما وهو التمثيل.

[٤٦٧] فإن قلت: ههنا قسم آخر غير الثلاثة المذكورة وهو الاستدلال بكلي على كلي. قلنا: إن دخلا أي الكلّيان المذكوران تحت كلي ثالث مشترك بينهما يقتضي الحكم فهما جزئيان له أي لذلك الكلي الثالث الذي هو علة الحكم لأن المراد بالجزئي ههنا المندرج تحت الغير وهو المسمى بالإضافي لا ما يمنع نفس تصور الشركة فيه أعني المسمى بالحقيقي، وحينئذٍ كان الاستدلال بأحدهما على الآخر داخلاً في التمثيل لا قسماً برأسه، وإلا أي وإن لم يدخلا تحت ثالث مشترك هو علة الحكم فلا تعلق بينهما فلا يتعدى حكم أحدهما إلى الآخر أصلاً.

[٤٦٨] فإن قيل: لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث يقتضي الحكم أن لا يكون بينهما تعلق يتعدّى به حكم أحدهما إلى الآخر؛ فإنك إذا قلت: كل إنسانٍ ناطق وكل ناطقٍ حيوان، فقد استدللت بأحد الكليين المتساويين على الآخر لا بالكلي على الجزئي؛ فمثل هذا خارج عمّا ذكرتموه من أنواع الاستدلال مع أنه من قبيل القياس اتفاقاً. ولهذا قال بعضهم: إنه إن استدل بالكلي على الجزئي أو بأحد المتساويين على الآخر فهو القياس. قلتُ: المقصود أنّا أثبتنا في المثال المذكور لكل واحدٍ واحد من أفراد الإنسان الحيوانية لاتصافه بمفهوم الناطق فإن ملاحظة مفهوم الناطق هو الأمر الذي يفيدنا الحكم بها أي بالحيوانية على كل واحدٍ واحد من أفراد الإنسان. والحاصل أن الاستدلال بمفهوم الناطق على كل واحدٍ من جزئيات الإنسان، ولا شك أن كل واحد منهما جزئي لمفهوم

Dolayısıyla o, tümelle tikele istidlâle irca olmaktadır. Bazen şöyle de cevap verilir: İki eşittin her biri, diğerinin izâfî tikeli sayılır. Çünkü o ikisinden her biri, diğeri için tümel bir konu olmaktadır ki bu, onun ötekinin altına girmesinin anlamıdır. Onun uzaklığı "bazı canlılar karadır ve her kara şöyledir" gibi bir sözümüzde geçerli olmadığı kapalı değildir.

[469] Burada başka bir bahis daha vardır: "Her ne zaman güneş doğarsa gündüz olur; fakat güneş doğmuştur veya fakat gündüz yoktur" gibi sözümüzdeki bitişik istisnalı kıyasta kesinlikle tümelle tikele istidlâl edilmemektedir. Aynı durum "Ya Zeyd denizdedir ya da boğulmamıştır; fakat o denizdedir; öyleyse boğulmamıştır veya fakat o boğulmuştur; öyleyse denizdedir" gibi sözümüzdeki ayrık istisnalı kıyas için de geçerlidir. Doğrusu şöyle denilmesidir: Delil ile medlûl arasındaki münasebet, ya zikredildiği gibi kapsama (iştimâl) iledir ya da beraberinde kapsama bulunmayan gerektirme iledir. Gerektirmeyle olması durumunda gerektirme ya bitişik istisnalılarda olduğu gibi açıktır ya da ayrık istisnalılarda olduğu gibi açık değildir. Şartlı iktiranlarda ise ya gerektirmeye ya da kapsamaya racidir. İyi düşün!

Dördüncü Maksat: Kıyas

[470] *Kıyas, asıl amaçtır,* çünkü kesinlik bildirir. Tümevarım, mukassem kıyas [yani tam tümevarım] olmadıkça kesinlik vermez. Yine analoji de kesinlik vermez. Analojinin kesinlik vermesi için kendisindeki illet kesin olmalıdır. Bu takdirde de analoji, şöylece kıyasa döner: Nebiz, sarhoş edicidir; her sarhoş edici haramdır.

[471] *Kıyasın formları, beştir. Birincisi,* orta terim olan *bir şeyin fertlerinin her birine olumlu veya olumsuz bir hükmün sübûtunu bilmek; sonra* orta terim olan *o şeyin,* küçük terim olan *diğer şeyin tamamı veya bir kısmına sübûtunu bilmek; böylece o* olumlu veya olumsuz *hükmün, diğerine bu şekilde* yani tamamına veya bir kısmına bedîhî olarak meydana gelmiş bir *kesinlikle sübûtunu bilmektir.* Yazar, birinci şeklin büyük öncülünün tümelliğine, küçük öncülünün fiiliyyeti ile birlikte olumluluğuna ve bu şeklin dört modundan zorunlu olarak çıkan dört sonucuna işaret etmiştir.

الناطق فرجع إلى الاستدلال بالكلي على الجزئي. وقد يجاب أيضاً بأن كل واحد من المتساويين يُعدّ جزئياً إضافياً للآخر إذ يقع كل منهما موضوعاً للآخر كلّياً وهو معنى اندراجه فيه ولا يخفى بعده، وعدم جريانه في مثل قولنا: بعض الحيوان أسود، وكل أسود كذا.

[٤٦٩] وههنا بحثٌ آخر وهو أن القياس الاستثنائي المتصل في مثل قولك: كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً لكنها طالعة، أو لكن النهار ليس بموجود، لم يستدل فيه بالكلي على الجزئي أصلاً، وكذا الحال في الاستثنائي المنفصل في مثل قولنا: إما أن يكون زيد في البحر، وإما أن لا يغرق لكنه ليس في البحر فلا يغرق، أو لكنه غرق فيكون في البحر. فالصواب أن يقال: المناسبة بين الدليل والمدلول إما بالاشتمال كما ذكر، وإما بالاستلزام الذي لا اشتمال معه فإما صريحاً كما في الاستثنائيات المتصلة، وإما غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة؛ وأما الاقترانيات الشرطية فراجعة إما إلى الاستلزام أو الاشتمال فتأمل.

المقصد الرابع القياس

[٤٧٠] **وهو العمدة** لإفادته اليقين؛ فإن الاستقراء لا يفيد يقيناً إلا إذا كان قياساً مقسّماً، وكذا التمثيل لا يفيده إلا إذا كان العلة فيه قطعية، وحينئذٍ يرجع إلى القياس هكذا النبيذ مُسكر وكل مُسكر حرام.

[٤٧١] **صوره خمس؛ الأولى أن يعلم حكم إيجابي أو سلبي لكل أفراد شيء** هو الأوسط، **ثم يعلم ثبوته** أي ثبوت ذلك الشيء الذي هو الأوسط **لآخر** هو الأصغر **كله أو بعضه فيعلم ثبوت ذلك الحكم** الإيجابي أو السلبي **للآخر كذلك** أي لكله أو بعضه **قطعاً** حاصلاً بالبديهة فقد أشار إلى كلية كبرى الشكل الأول، وإيجاب صغراه مع فعليتهما وإلى نتائجه الأربع اللازمة من ضروبه الأربعة لزوماً ضرورياً.

[472] *İkincisi,* olumlu veya olumsuz *bir hükmün* büyük terim olan *bir şeyin her bir ferdine sübûtunu ve o hükmün mukabilinin* küçük terim olan *diğer bir şeyin tamamı veya bir kısmına sübûtunu bilmek ve böylece o şeyin, diğerinin* tamamı veya bir kısmından *olumsuzlandığını bilmektir.* Böylece açığa çıktı ki, ikinci şekilde büyük öncül tümel olmalı ve iki öncül de tek bir şeyde bir araya gelmeleri imkânsız olacak şekilde olumluluk ve olumsuzluk bakımından farklı olmalıdır. Dolayısıyla ikinci şeklin de modları dörttür ve bu şekil, yalnızca tümel veya tikel olumsuz bir sonuç verir. Sonucun gerekliliğini bilmek için bir tür teemmüle ihtiyaç duyulur. Bu teemmül ise şudur: Eğer o şey, diğeri için sâbit olsaydı onda birbirine mukabil iki hüküm bir araya gelirdi.

[473] *Üçüncü şekil,* küçük ve büyük terimden ibaret *iki şeyin,* orta terim olan *üçüncüye sübûtunu* ve bunların ikisinin veya birinin o üçüncüye sübûtunun tümel olması gerektiğini *bilmek;* bu takdirde de *o ikisinin onda* yani üçüncünün tamamı veya bir kısmında *bir araya geldiklerini bilmek ve onun dışındaki başka şeylerde* bir araya geldiklerini *bilmemektir.* Çünkü küçük terim, büyük terimden daha genel olabilir ve bu durumda ona tümel olarak yüklenemez.

[474] *Kuşkusuz sonuç,* her üç modda da tikel *olumludur.* Kendisinden olumsuzlamanın intaç edildiği şeklin kuralı şudur: İki şeyden birinin bir şeye tümel ya da tikel olarak sübûtu bilinir; birinciyle birlikte diğerinin o şeyin tamamından veya bir kısmından olumsuzlandığı bilinir ve ikinciyle beraber diğerinin o şeyden tümel olarak olumsuzlandığı bilinir; bu sayede diğerinin de o şeyde yanındakinden olumsuzlandığı bilinir ama o şeyin dışındakilerde bilinmez. Böylece tikel olumsuzu intaç eden başka üç mod daha meydana gelmektedir.

[475] Bütün bunlardan açığa çıkan şudur: Üçüncü şekilde iki öncülden birinin tümel olması ve küçük öncülün fiiliyetinin yanı sıra olumlu olması gerekir ve bu şeklin yalnızca tikel olumlu veya olumsuz sonuç verir. Dördüncü şekle değinmemiştir, çünkü bu şekil, tabiattan uzak olup sonucu gerektirmesi açıklanırken o sonucun doğrudan başka bir şekilden elde edilmesinde ihtiyaç duyulandan daha çok yardıma ihtiyaç duyulmaktadır.

[٤٧٢] **الثانية أن يعلم حكم** إيجابي أو سلبي **لكل أفراد شيء** هو الأكبر، **ومقابله** أي ويعلم مقابل ذلك الحكم **لآخر** وهو الأصغر **كله أو بعضه فيعلم سلب ذلك الشيء عن الآخر** كله أو بعضه فظهر أن الشكل الثاني يجب فيه كلية الكبرى، واختلاف مقدّمتيه سلباً وإيجاباً بحيث يمتنع اجتماعهما في شيءٍ واحد فتكون ضروبه أيضاً أربعة، وأنه لا ينتج إلا سلبا كلّياً أو جزئياً يحتاج في العلم بلزومه إلى نوع تأمل، وهو أن يكون ذلك الشيء لو كان ثابتاً للآخر لاجتمع فيه الحكمان المتقابلان.

[٤٧٣] **الثالثة أن يعلم ثبوت أمرين** هما الأصغر والأكبر **الثالث** هو الأوسط، ولا بد أن يكون ثبوتهما أو ثبوت أحدهما لذلك الثالث كلّياً **فيعلم** حينئذٍ **التقاؤهما فيه** أي في ذلك الثالث إما كله أو بعضه، **ولا يعلم** التقاؤهما **فيما عداه** بل يجوز أن يكون الأصغر أعمّ من الأكبر فلا يصدق عليه كلّياً

[٤٧٤] **لا جرم كان اللازم جزئياً** موجباً في ضروب ثلاثة. وأما الضابط فيما ينتج منه السلب فهو أن يعلم ثبوت أحد أمرين لشيء إما كلّياً أو جزئياً، ويعلم مع الأول سلب الآخر عن ذلك الشيء أو بعضه، ويعلم مع الثاني سلب الآخر عن ذلك الشيء كلّياً فيعلم سلب الآخر عن صاحبه في ذلك الشيء ولا يعلم فيما عداه فتحصل ضروبٌ ثلاثة أخرى منتجة للسلب الجزئي.

[٤٧٥] ويظهر من ذلك كله أن الشكل الثالث لا بد فيه من كلية إحدى المقدمتين وإيجاب الصغرى مع فعليتها، وأنه لا ينتج إلا جزئياً موجباً أو سلباً، وإنما لم يتعرض للشكل الرابع لأنه بعيدٌ عن الطبع يحتاج في بيان استلزامه للنتيجة إلى مؤنة ربما كانت أكثر مما يحتاج إليه في تحصيل تلك النتيجة ابتداء من غيره.

[476] *Dördüncüsü: İki şey arasında mülâzemet* yani gereklilik *sâbit olur ve gerektirenin varlığından gerekenin varlığı ve gerekenin yokluğundan gerektirenin yokluğu gerekli olur. Aksi halde* gerektirenin varlığından gerekenin varlığı veya gerekenin yokluğundan gerektirenin yokluğu gerekmezse söz konusu iki şey arasında *gereklilik yoktur.* Çünkü bu takdirde gerektiren, gereken olmaksızın var olabilir *ama bunun tersi doğru değildir* yani gerektirenin yokluğundan gerekenin yokluğu gerekmez ve gerekenin varlığından da gerektirenin varlığı gerekmez. *Zira gereken daha genel olabilir* ve bu nedenle gerektirenin olmadığı halde var olabilir.

[477] *Beşincisi: İki şey arasında münâfât bulunması ve bu nedenle her hangi birinin varlığından diğerinin kesinlikle yokluğunun gerekmesidir.* Eğer yalnızca doğrulukta birbirlerini nefyederlerse herhangi birinin doğruluğunun sübûtundan diğerinin doğru olmaması yani yanlışlığı gerekli olur. Şayet yalnızca yanlışlıkta birbirlerini nefyederlerse herhangi birinin yanlışlığının sübûtundan diğerinin yanlış olmaması yani doğruluğu gerekli olur. Söz konusu iki münâfâttan her birinde iki sonuç vardır ve bu iki sonuç bir araya geldiğinde dört sonuç ortaya çıkar. *Bu* beş form ve bunlarla ilişkili şeylerin pek çok *ayrıntısı vardır ve bu ayrıntılar için* müstakil *bir disiplin [mantık] kurulmuştur.* Fakat zikrettiklerimiz, amaçladığımız meselelerde bize yeter.

Beşinci Maksat: [Zayıf Kıyaslar]

[478] Yukarıda zikredilenler, güçlü yollardır. *Burada iki zayıf yol vardır* ki bir kısım kelâmcılar, aklî matlûplarını ispatta bu iki yolu izler. *Birincisi:* Onlar sübûtu zorunlu olarak bilinmeyen bir şeyi nefyetmeye çalıştıklarında *şöyle derler: "Onun hakkında hiçbir delil yok, dolayısıyla nefyedilmesi gerekir." Bu sözün birinci kısmı* -ki bu, "onun hakkında hiçbir delil yok" kısmıdır- *bazen* o şeyi *kabul edenlerin delillerinin nakledilmesi ve* bu delillerden başka da delil bulunmadığının yanı sıra *bu delillerin zayıflığının* ve yanlışlığının *açıklamasıyla ispatlanır.*

[479] *Diğer yola göre ise delil yönlerinin hasredilmesi, sonra da onların* yani bütün yönlerin *tümevarımla nefyedilmesiyle* yani bu yönleri inceledik ve onlardan hiçbirini bulamadık denilmesiyle *ispatlanır ki bu da birinciye dönmektedir.* Çünkü bu da nihai tahlilde *daha fazla bir çabayla birlikte* -bu çaba, delil yönlerinin hasredilmesidir- delil bulamamadır. Bu nedenle bu çabadan kurtulmak için birinciye tutunmak, daha uygundur. *İkinciye gelince* bu, "hakkında delil bulunmayanın nefyedilmesi gerekir" kısmıdır. Onlar bunu iki şekilde ispat ederler.

[٤٧٦] **الرابعة أن تثبت ملازمة** أي لزوم **بين شيئين فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم، ومن عدم اللازم عدم الملزوم، وإلا** أي وإن لم يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم، أو من عدم اللازم عدم الملزوم **فلا لزوم** بينهما؛ إذ قد وجد الملزوم حينئذٍ بدون اللازم **من غير عكس** أي ليس يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم، ولا من وجود اللازم وجود الملزوم **لجواز أن يكون اللازم أعم** فيوجد مع عدم الملزوم.

[٤٧٧] **الخامسة أن تثبت المنافاة بين أمرين فيلزم من ثبوت أيهما عدم الآخر قطعاً** فإن تنافيا صدقا فقط لزم من ثبوت صدق أيهما كان عدم صدق الآخر أي كذبه، وإن تنافيا كذباً فقط لزم من ثبوت كذب أيّهما كان عدم كذب الآخر أعني صدقه؛ ففي كل واحدة من هاتين المنافاتين نتيجتان، وإذا اجتمعتا معاً كان هناك أربع نتائج، **ولهذه** الصور الخمس وما يتعلق بها **تفاصيل** جمّة **أفرد لها فنّ** على حدة، إلا أن ما ذكرناه كافٍ لنا فيما قصدناه.

المقصد الخامس

[٤٧٨] ما مرّ هي الطرق القوية، **وهنا طريقان ضعيفان** يسلكهما بعض المتكلمين في إثبات مطالبهم العقلية؛ **الأول** أنهم إذا حاولوا نفي شيءٍ غير معلوم الثبوت بالضرورة **قالوا: لا دليل عليه فيجب نفيه. أما الأول** وهو أنه لا دليل عليه **فيثبت تارةً بنقل أدلة المثبتين** لذلك الشيء **وبيان ضعفها** وفسادها مع عدم وجدان دليل سواها.

[٤٧٩] **وأخرى بحصر وجوه الأدلة ثم نفيها** أي نفي الوجوه كلها **بالاستقراء** أي تتبعناها فلم نجد ههنا شيئاً منها، **وهو عائد إلى الأول** إذ مآله إلى عدم الوجدان **مع مزيد مؤنة** هو بيان حصر وجوه الأدلة فالتمسك بالأول أولى لتسقط هذه المؤنة. **وأما الثاني** وهو أن كل ما لا دليل عليه يجب نفيه فيثبتونه بوجهين.

[480] İcî birinciye şu sözüyle işaret etmiştir: *Çünkü o olmasaydı* yani hakkında delil bulunmayan şeyin nefyedilmesi gerekmeseydi *zorunlu bilgiler nefy olurdu. Zira karşımızda bizim görmediğimiz* yüce *dağların bulunması mümkün olurdu.* Îcî'nin *onların varlığına bir delâlet eden bulunmadığı için* sözündeki ["için" anlamını veren] lâm harfi, "mümkün olurdu" sözüne müteallıktir. Anlam şöyledir: Hakkında delil bulunmayan şeyin varlığı mümkün görüldüğü takdirde o dağların bizim önümüzde bulunması mümkündür, çünkü onlar, sübûtuna dair bir delil bulunmayan şey kabilindendir. *Nazarî bilgiler* de *nefy olurdu. Çünkü delilin*, onu bize gösteren bir şey olmadığından dolayı bilmediğimiz *bir muârızının veya* o delilde *hakkında delil bulunmayan bir yanılgının bulunması mümkün olurdu.*

[481] Sonuç olarak, biz bir delille nazarî bir hükme istidlâl ettiğimizde şayet hakkında delil bulunmayan şeyin sübûtunu mümkün görürsek o delilin nefsü'l-emirde bir muârızının bulunması ama o muârızın varlığına dair bir delilimiz olmadığı için onu bilmememiz mümkün olurdu. Yine o delilin öncüllerinde bir yanılgının olması ama hakkında delil olmadığı için bize ve başkalarına görünmemesi mümkün olurdu. Böyle bir imkân varken de delilden kesinliğin çıkması mümkün değildir. O halde şu açıklık kazanmıştır: Hakkında delil bulunmayan şeyin mümkün görülmesi, zorunlu ve nazarî bilgileri yaralamayı gerektirmektedir; dolayısıyla yanlıştır.

[482] Îcî, ikincisine şu sözüyle işaret etmiştir: *Yine hakkında delil bulunmayan* şeyler, *sonsuzdur.* Yani sonsuz, sübûtuna dair delil bulunmayan şeylerdendir. Eğer delili olmayan şeyi mümkün görürsek, sonsuzun olumlanmasını da mümkün görmemiz gerekir. *Oysa onun olumlanması, imkânsızdır. Cevap şudur:* Siz belli bir şey hakkında "onun hakkında delil yoktur" sözünüzle ya onun nefsü'l-emirde olmadığını ya da sizin nezdinizde olmadığını kastediyorsunuz. Eğer birinciyi kastediyorsanız biz şöyle deriz: O şeye dair *nefsü'l-emirde delilin olmaması, men edilmektedir.* Çünkü sizin, olumlayanların delillerini çürütmeniz ve tümevarımla o şey hakkında hiçbir delil bulamamanız, bunu ifade etmez, zira orada hiç kimsenin bilmediği bir delil olabilir. Kabul edilse bile nefsü'l-emirde delilin olmaması, o şeyin kendinde olmadığını göstermez. Kuşkusuz yüce Yaratıcı, âlemi hiç yaratmasaydı bu, O'nun olmadığına kesinlikle delâlet etmezdi.

[483] *Ve* eğer ikinciyi kastediyorsanız biz şöyle deriz: *Sizin nezdinizde* delilin olmaması, *hiçbir şey ifade etmez* ve o şeyin nefsü'l-emirde olmadığını göstermez. *Aksi halde avamın* sübûtuna dair herhangi bir delil bilmedikleri şeylerin bulunmadığını kesinliyor ve biliyor olmaları *ve*

[٤٨٠] أشار إلى الأول بقوله: فإذ لولاه أي لولا وجوب نفي ما لا دليل عليه انتفت الضروريات لجواز أن تكون جبال شامخة بحضرتنا لا نراها، واللام في قوله: لعدم الدال على وجودها متعلقة بالجواز، والمعنى أنه إذا جوّز ثبوت ما لا دليل عليه فحينئذٍ يجوز أن تكون تلك الجبال بحضرتنا لأنها من قبيل ما لا دليل على ثبوته، و انتفت النظريات أيضاً لجواز وجود معارض للدليل لا نعلمه لعدم ما يدلنا عليه، أو غلط فيه لا دليل عليه.

[٤٨١] والحاصل أنّا إذا استدللنا بدليلٍ على حكمٍ نظري؛ فإن جوّزنا ثبوت ما لا دليل عليه جاز أن يكون لذلك الدليل معارض في نفس الأمر لا دليل لنا على وجود ذلك المعارض فلا نعلمه، وجاز أيضاً أن يكون في مقدمات ذلك الدليل غلط لا دليل عليه فلم ينكشف لنا ولا لغيرنا، ومع هذا التجويز لا يمكن حصول اليقين من الدليل فظهر أن تجويز ما لا دليل عليه يوجب القدح في العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلاً.

[٤٨٢] وأشار إلى الثاني بقوله: وأيضاً فإن ما لا دليل عليه من الأشياء غير متناهٍ يعني أن غير المتناهي من جملة الأشياء التي لا دليل على ثبوتها؛ فلو جوّزنا ثبوت ما لا دليل عليه لزمنا تجويز إثبات ما لا يتناهى وإثباته محال. والجواب أن قولكم في شيءٍ معين أنه لا دليل عليه إما أن تريدوا به عدمه في نفس الأمر أو عدمه عندكم؛ فإن أردتم الأول قلنا: عدم الدليل على ذلك الشيء في نفس الأمر ممنوع فإن تزييفكم أدلة المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلٌ عليه لا يفيد أن ذلك لجواز أن يكون هناك دليل لم يطّلع عليه أحد، ولئن سلم فعدم الدليل في نفس الأمر لا يدل على عدم ذلك الشيء في نفسه فإن الصانع تعالى لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعاً.

[٤٨٣] و إن أردتم الثاني فنقول: عدم الدليل عندكم لا يفيد ولا يدل على عدم ذلك الشيء في نفس الأمر وإلا لزم علم العوام وكونهم جازمين عالمين بانتفاء الأمور التي لا يعلمون دليلاً على ثبوتها، و علم الكفار

Yaratıcı'nın varlığı ve birliğini, peygamberliği ve haşri inkar eden *kafirlerin bilmesi* yani kafirlerin kendilerinde delilleri bulunmayan bu şeylerin olmadığını biliyor olmaları *gerekir. Ve deliller hakkında en cahil kimsenin en çok bilgiye sahip olması* gerekir. Çünkü onun herhangi bir şeyin delilini bilmemesi, onu o şeyin olmadığı bilgisine götüren bir delil olurdu. Bu durumda da bilen ile bilmeyen, hakkında delil bulamadıkları meselelerde eşit olurken bilenin, sübûtuna dair bir delil bildiği meselelerde bilmeyen bilenden daha bilgili olurdu. Zira cahil kimsenin nezdinde delil olmadığı için o şeyin olmadığına inanması bilgi olduğundan bilen kimsenin o şeyin sübûtunu inanması, cehalet olurdu. Bu takdirde de deliller hakkında en cahil kimse, şeyleri en çok bilen kimse olacaktır. *Oysa delilin bilgisi,* gelecekte *meydana gelebilir.* Bu ihtimal varken şu anda delilin bilinmemesi, medlûlün olmadığına dair kesinlik vermez.

[484] *Nihâyetü'l-ukûl*'da şöyledir: "Delil, gelecekte gerçekleşebilir. Buna örnek, Allah'ın ancak O'nun bildirmesiyle bilinebilen cennet ve cehennemin halleri, sevap ve azabın miktarlarına dair haberleridir. Dolayısıyla delilin gerek nefsü'l-emirde bulunmaması gerekse de bizim nezdimizde bulunmaması, medlûlün kendinde bulunmamasını gerektirmez." Önümüzde *yüce dağın olmadığı bilgisi,* zorunludur ve "sübûtuna delil bulunmayan şeyin nefyedilmesi gerekir" diyen *söz konusu öncüle dayanmamaktadır. Aksi halde* dağın olmadığı bilgisi, zorunlu değil, *nazarî olurdu.* İster zorunlu isterse nazarî olsun *kati öncüllerde muârızın ve yanılgının olmaması zorunludur* bedîhî olarak bilinir. Dolayısıyla o fâsit öncülle istidlâl etmeye dayanmaz.

[485] *Sonsuz olanın varlığı, şayet* onun imkânsızlığına delâlet eden *kesin bir delil nedeniyle imkânsızsa onun hakkında kıyas da imkânsızdır.* Yani kesin bir delilin imkânsız olduklarını göstermediği sonsuz şeylerden hakkında delil bulunmayanın kıyası da imkânsızdır, çünkü bu takdirde fark açıktır. *Aksi halde* sonsuz olan, kesin bir delil nedeniyle imkânsız değilse, *sonsuz olan hakkında* nefyetmenin zorunluluğundan ibaret olan *hüküm men edilir* ve sübûtuna dair bir delil bulunmayan ve herhangi bir kesin delilin de imkânsızlığını göstermediği diğer şeyler gibi onun da nefsü'l-emirde sübûtu mümkün görülür. *Yine* eğer sübûta delil olmaması, olmadığı bilgisini gerektirir şeklinde zikrettiğiniz hüküm doğruysa, olmadığına dair delilin olmaması da sübûtun bilgisini gerektirmelidir. *Bu durumda iki tarafın* yani intifâ ve sübûtun *delilinin yokluğu,* tek bir şeyde her *ikisini de kesinlemeyi gerektirir.*

المنكرين لوجود الصانع وتوحيده والنبوة والحشر؛ أعني يلزم كونهم عالمين بانتفاء هذه الأمور التي ليست عندهم أدلتها، **و** لزم **أن يكون الأجهل بالدلائل أكثر علماً** لأن جهله بدليل أي شيءٍ كان دليل له يوصله إلى العلم بعدم ذلك الشيء فيساوي الجاهل العالم فيما لا يقيمان عليه دليلاً، ويزداد علم الجاهل فيما علم العالم دليلاً على ثبوته فإن اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان علماً كان اعتقاد العالم بثبوته جهلاً فيكون الأجهل بالدلائل أوفر علماً بالأشياء **مع أنه** أي العلم بالدليل **قد يحدث** في الاستقبال، ومع هذا الاحتمال لا يكون الجهل به في الحال مفيداً لليقين بانتفاء المدلول.

[٤٨٤] وفي نهاية العقول أن الدليل قد يحدث في الاستقبال كإخبار الشارع بما لا يعلم إلا بإخباره من أحوال الجنة والنار ومقادير الثواب والعقاب فلا يكون عدم الدليل في نفس الأمر ولا عدمه عندنا مقتضياً لانتفاء المدلول في نفسه، **والعلم بعدم الجبل** الشاهق بحضرتنا ضروري **لا يتوقف على هذه المقدمة** القائلة بأن كل ما لا دليل على ثبوته فإنه يجب انتفاؤه **وإلا لكان** العلم بعدم الجبل **نظرياً** لا ضرورياً، **وعدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية** ضرورية كانت أو نظرية **ضروري** معلوم بالبديهة فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة.

[٤٨٥] **ووجود ما لا نهاية له إن امتنع لقاطعٍ** دلّ على امتناعه **امتنع القياس عليه** أعني قياس ما لا دليل عليه من الأمور المتناهية التي لم يدل قاطع على امتناعها لظهور الفارق حينئذٍ، **وإلا** أي وإن لم يمتنع لقاطع **منع الحكم** الذي هو وجوب الانتفاء **فيه** أي فيما لا يتناهى، وجوّز ثبوته في نفس الأمر كسائر الأمور التي لا دليل على ثبوتها ولا قاطع يدل على امتناعها. **وأيضاً** إن صحّ ما ذكرتم من أن عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم، وجب أن يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزماً للعلم بالثبوت **فيلزم من عدم دليل الطرفين** أي الانتفاء والثبوت **الجزم بهما** معاً في شيءٍ واحد.

[486] *Şöyle denilemez: "Peygamberliğin delilinin yokluğu, onun kesinlikle olmadığını gösterir.* Zira biz, bir insanda onun peygamberliğine delâlet eden bir şey bulamadığımızda hiç şüphesiz onun peygamber olmadığını kesinleriz. *Oysa peygamberliğin yokluğunun delilinin bulunmaması bundan farklıdır.* Zira biz onda peygamber olmadığını gösteren bir şey bulamadığımızda onun peygamber olduğunu kesinlemeyiz. O halde varlığın delilinin olmamasının, nefyi gerektirmesinden nefyin delilinin olmamasının, varlığı gerektirmesi lazım gelmez ki sizin söylediğiniz, her iki çelişiği de birden kesinlemek lazım gelsin. *Yine burada* nefyin delilinin olmamasının, varlığı gerektirmesinden *sonsuz olanın ispatı gerekir* ki bu, imkânsızdır. *Ve orada* varlığın delilinin yokluğunun, intifâyı gerektirmesinden *sonsuz olanın nefyi* gerekir *ve* bu nefiy *imkânsız değildir.* O halde fark ortaya çıkmış ve sorun giderilmiştir." *Çünkü biz şöyle diyoruz:* Peygamberliğine dair delil bulamadığımız *o kimsenin peygamber olmadığını kesinlememiz,* onun peygamberliği hakkında delil olmamasından ibaret olan *o yol nedeniyle değildir, aksine Hz. Muhammed (s.a.)'den sonra peygamber olmadığını* gösteren *kesin delil nedeniyledir.* Eğer bu kesin delil olmasaydı onun peygamber olmadığını kesinleyemezdik.

[487] *İkincinin* cevabına *gelince;* zikrettiklerimizden gözetilen *amaç,* nefyin delilinin olmamasıyla sübûta istidlâlin, doğru bir yol olduğu değildir ki bize onun sonsuz olanın ispatına götüreceği eleştirisi yöneltilsin. Aksine amaç, *o ikisi arasında aklen hiçbir fark olmadığıdır.* Diğer deyişle amaç, sübûtun delilinin olmamasıyla nefye istidlâl ile nefyin delilinin olmamasıyla sübûta istidlâl arasında aklen hiçbir fark bulunmadığıdır. Eğer birinci mümkün olsaydı ikinci de mümkün olurdu. Fakat o, çeşitli bakımlardan imkânsızdır. Bunlardan biri, sizin "o, sonsuz olanın ispatını gerektirir" sözünüzdür. Bu cevap, *ancak* birincinin imkânı ile ikincinin imkânı arasındaki *gereklilik ispatlandığında geçerli olabilir.* Fakat bu gereklilik, ispatlanmamıştır. Açıkça fark olmasına rağmen farklılık bulunmadığı iddiasına kulak asılmaz.

[488] Söz edilen iki zayıf yoldan *ikincisi, gaibin şahide kıyasıdır.* Onlar, yüce Allah hakkında bir hükmü ispat etmeye çalıştıklarında bu yolu izleyerek Allah'ı mümkün varlıklara fıkhî bir kıyasla kıyaslarlar ve duyulardan gâib olduğu için Allah Teâlâya gâib adını verirler. Bu kıyasta hatta mutlak olarak fıkhî kıyasta, kıyaslanan şey ile kendisine kıyas yapılan şey arasında *ortak bir illetin ispatı gereklidir.* Kesinlik yoluyla olan *bu ispat ise* son derece *sorunludur.*

[٤٨٦] **لا يقال: عدم دليل النبوة يدل على عدمها قطعاً** فإنّا إذا لم نجد مع إنسان ما يدل على نبوّته جزمنا بأنه ليس نبيّاً بلا شبهة **بخلاف عدم دليل عدمها** فإنّا إذا لم نجد معه ما يدل على عدم نبوّته لم نجزم بأنه نبي؛ فليس يلزم من كون عدم دليل الوجود مستلزماً للنفي كون عدم دليل النفي مستلزماً للوجود حتى يلزم ما ذكرتم من الجزم بالنقيضين معاً، **وأيضاً يلزم هنا** أي من كون عدم دليل النفي مستلزماً للوجود **إثبات ما لا يتناهى** وهو ممتنع، **و** يلزم **ثمة** أي من كون عدم دليل الوجود مستلزماً للانتفاء **نفيه** أي نفي ما لا يتناهى **ولا يمتنع** هذا النفي فظهر الفرق واندفع الإشكال **لأنّا نقول: الجزم بعدم نبوّته** أي نبوّة من لا نجد دليلاً على نبوّته **ليس لذلك المدرك** الذي هو عدم الدليل على نبوّته، **بل للدليل القاطع** الدال **على أن لا نبي بعد محمد** ﷺ ولولا هذا القاطع لما جزمنا بعدم نبوّته.

[٤٨٧] **وأما الثاني** أي الجواب عنه **فالغرض** مما ذكرنا ليس هو أن الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت طريق مستقيم حتى يتجه علينا أنه يفضي إلى إثبات ما لا يتناهى، بل الغرض **أنه لا فارق بينهما** أي بين الاستدلال بعدم دليل الثبوت على النفي والاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت **في العقل** فلو جاز الأول جاز الثاني لكنه ممتنعٌ لوجوهٍ منها ما ذكرتم من أنه يلزم منه إثبات ما لا يتناهى؛ **وإنما يتمشّى** هذا الجواب **لو أثبت الملازمة** بين جواز الأول وجواز الثاني لكنها لم تثبت، ودعوى عدم الفارق مع ظهوره غير مسموعة.

[٤٨٨] الطريق **الثاني** من ذينك الطريقين الضعيفين **قياس الغائب على الشاهد،** وإنما يسلكونه إذا حاولوا إثبات حكم لله سبحانه فيقيسونه على الممكنات قياساً فقهياً، ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى لكونه غائباً عن الحواس، **ولا بد** في هذا القياس بل في القياس الفقهي مطلقاً **من إثبات علّةٍ مشتركة** بين المقيس والمقيس عليه، **وهو** أي هذا الإثبات بطريق اليقين **مُشكلٌ**

Çünkü kendisine kıyas yapılan *aslın özelliğinin,* ondaki hükmün varlığı için *şart olması veya* kıyaslanan *fer'in* özelliğinin, hükmün ondaki varlığına *engel* olması *mümkündür.* Her iki takdirde de aralarında ortak bir illet bulunmaz.

[489] *Onların bu hususta* yani ortak illetin ispatı ve onun hükmün illeti olduğunu açıklamada fıkıh usulü kitaplarında ayrıntılı olarak incelen pek çok *yolu vardır. Bu yolların en meşhurları,* üç *şeydir. Birincisi, tard ve akistir.* Buna varlık ve yoklukta deveran denir. Yani her ne zaman ortak illet var olursa, hüküm de var olur ve her ne zaman yok olursa hüküm de yok olur. Buna örnek, Mu'tezile'nin şu sözüdür: "Daha önceden işlenen bir suç ve peşi sıra bir bedel olmaksızın zarar verme, şâhidde çirkindir. Sonra derinlemesine düşündüğümüzde görürüz ki, fiil bu şekillerde gerçekleştiğinde çirkin olur ve bu kayıtlardan herhangi biri zâil olduğunda onun çirkinliği de zâil olmaktadır. O halde çirkinlik, varlık ve yoklukta bu itibarlarla devretmektedir. Böylece biliriz ki, zulmün çirkinliğinin illeti, söz konusu durumlardır. Eğer böylesi fiiller Allah'tan çıkarsa, illeti bulunduğundan dolayı o fiilin çirkinliğine hükmetmek gerekir."

[490] *Eğer* deveran, medârın dâire illet olduğunu gösterir sözleri *doğru olsaydı,* illetine eşit olan *ma'lûlün de illetliğine delâlet ederdi.* Çünkü illet, varlık ve yoklukta onunla dâirdir. Oysa ma'lûlün, illetin illeti olması kesinlikle imkânsızdır. Aynı şekilde meşrût da eşit şartla dâirdir ve ma'lûl de illetin son parçasıyla dâirdir. Oysa bu iki medârdan hiçbiri, dâirinin illeti değildir. O halde deveranla illetliğe istidlâl, bu durumlarla nakzedilmektedir. Şayet şöyle dersen: "Medârın illetliğe elverişli olması onlar nezdinde kabul görmektedir. Oysa sizin söylediğiniz medârlardan hiçbiri illetliğe elverişli değildir. Dolayısıyla ortada herhangi bir nakz yoktur". Ben şöyle derim: Tek başına deveranla istidlâl ve yine mesela o durumların fiildeki çirkinliğin illeti olmaya elverişli olması, zannî olarak bilinebilse bile kesin olarak bilenebilecek şeylerden değildir. Halbuki burada maksat, ancak kesinlik ile tamamlanır, zanla değil.

[491] *Yine* dâir hükmü *etkileyenin,* başkasıyla değil de medârla *birlikte bulunan bir şey olması mümkündür.* Bu takdirde medâr, dâirin illeti olmaz. *Bu ihtimal* yani etkileyenin, birlikte bulunan bir şey olması ihtimali *ise birkaç bakımdan nefyedilebilir. Birincisi, birlikte olan şey hakkında delil bulunmadığı ve dolayısıyla nefyedilmesi gerektiğine dönmektir* ki daha önce bunun yanlışlığı geçmişti.

جداً لجواز كون خصوصية الأصل الذي هو المقيس عليه شرطاً لوجود الحكم فيه، أو كون خصوصية الفرع الذي هو المقيس مانعاً من وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة.

[٤٨٩] ولهم فيه أي في إثبات العلة المشتركة وبيان علّيتها للحكم طرق كثيرة مفصّلة في كتب أصول الفقه أشهرها أمور ثلاثة؛ أحدها الطرد والعكس وهو المسمى بالدوران وجوداً وعدماً؛ أي كلما وجد ذلك المشترك وجد الحكم وكلما عدم عدم؛ وذلك مثل ما قالت المعتزلة من أن الإضرار بلا جناية سابقة ولا عوض لاحق قبيح في الشاهد. ثم إذا تأملنا وجدنا أن الفعل إذا وقع على هذه الوجوه كان قبيحاً، وإذا زال عنه شيء من هذه القيود زال قبحه فقد دار القبح مع هذه الاعتبارات وجوداً وعدماً فعلمنا أن قبح الظلم معلل بها فلو صدر عن الله تعالى لوجب أن يحكم بقبحه لوجود علته.

[٤٩٠] ولو صح ما ذكر من أن الدوران يدل على عليه المدار للدائر دلّ على علّية المعلول المساوي لعلته فإن العلة دائرة معه وجوداً وعدماً، وكونه علةً لها محال قطعاً، وكذا المشروط دائر كذلك مع الشرط المساوي، والمعلوم أيضاً دائر مع الجزء الأخير من العلة، وليس شيء من هذين المدارين علة لدائره فالاستدلال بالدوران على العلّية منقوضٌ بهذه الصورة. فإن قلت: كون المدار صالحاً للعلية معتبرٌ عندهم وليس شيء من المدارات التي ذكرتم صالحاً لها فلا نقض. قلتُ: فليس الاستدلال بالدوران وحده، وأيضاً كون تلك الوجوه مثلاً صالحةً لعلّية القبح في العقل مما لا يتيقن به أصلاً وإن جاز أن يظن، والمقصود ههنا إنما يتم باليقين دون الظن.

[٤٩١] وأيضاً فيجوز أن يكون المؤثر في الحكم الدائر أمراً مقارنا للمدار دونه وحينئذٍ لا يكون المدار علّةً للدائر، وقد ينفى هذا الاحتمال أي احتمال كون المؤثر أمراً مقارناً بوجوه؛ الأول الرجوع إلى أنه لا دليل عليه أي على المقارن فيجب نفيه وقد مرّ فساده.

[492] *İkincisi:* Medâr ve dâir *ikilisi, bilgi bakımından birbirlerini gerektirirler.* Yani tek başına medâr bilindiği ve onunla birlikte başkası bilinmediğinde dâir de bilinir. Onun dışında medârdan başkası bilindiğinde ise dâir bilinmez. Bu, onunla birlikte olan şeyin değil onun illet olduğunu göstermektedir. Mesela fiilde bu yönleri bildiğimizde, bunlardan başka hiçbir şeyi kesinlikle bilmesek bile, onun çirkinliğini biliriz. Fiilde bu yönleri bilmezsek, diğer şeyleri bilsek bile, onun çirkinliğini bilmeyiz. Eğer bu yönler, çirkinliğin illeti olmasaydı, sadece bu yönleri bilmek, çirkinliği bilmeyi gerektirmezdi.

[493] *Biz şöyle deriz:* Sizin söyledikleriniz, babalık ve oğulluk gibi *iki göreliyle nakzedilir.* Çünkü yanı sıra başka bir şeyi bilmeksizin iki göreliden tek başına her birini bilmek de diğerini bilmeyi gerektirir ve ikisi arasında iki taraftan deverân vardır. Oysa kuşkusuz iki göreli arasında illiyet yoktur. *Nasıl olur* da sizin söylediğiniz nakzedilmez ve kendinde yanlış olmaz! Tek başına *kendisiyle başkasının bilindiği her şey, onun* yani o başkasının *illeti değildir.* Çünkü sıradan sebeplerin çoğu, böyle olduğu halde bunların kesinlikle müessir olmadığında ittifak vardır. Nitekim biz ateşin pamukla karşılaştığını bildiğimizde bu karşılaşmadan başka bir şey bilmesek bile ateşin yakacağını biliriz. Sağlıklı bedenin iyi gıda aldığını bildiğimizde bundan başka bir şey bilmesek bile doymanın gerçekleşeceğini biliriz. Oysa karşılaşma ve gıda almanın yakma ve doymada hiçbir etkisi bulunmadığı ve yakma ve doymanın doğrudan Allah Teâlâ'nın fiiliyle meydana geldiğinde ittifak vardır.

[494] Sen bu ittifakın Eş'arîler arasında olduğunun farkındasındır. Mu'tezilî bu hususta Eş'arîlere muhalefet edebilir. En uygunu şöyle demektir: Sonuçların çoğu, sebeplerinden bilinmektedir ama sebeplerinin illetleri değildir. *İlleti bilmek de ma'lûlü bilmeyi gerektirmez.* Yani sizin "tek başına medârın bilgisi, dâirin bilgisini gerektirir ve dolayısıyla onun illetidir" sözünüz, bir şeyin illeti olmayanın şeyi tek başına bilmenin, o şeyin bilgisini gerektirmeyeceği öncülü -ki biz bunu iptal ettik- ile illeti bilmek, ma'lûlü bilmeyi gerektirir öncülü üzerine kuruludur. Bu ikinci öncülün yanlışlığı da filozofların Allah Teâlâ'nın tümelleri bildiğine ilişkin delilinin çürütülmesinde bilenlik (âlimiyyet) meselesinde açıklanacaktır.

[٤٩٢] **الثاني أنهما** أي المدار والدائر **متلازمان علماً** يعني أنه إذا علم المدار وحده ولم يعلم معه غيره علم الدائر، وإذا علم غير المدار بدونه لم يعلم الدائر فدل على أنه العلة دون ما يقارنه؛ مثلاً إذ علمنا في الفعل هذه الوجوه علمنا قبحه وإن لم نعلم شيئاً غيرها أي أصلاً، وإذا لم نعلم فيه هذه الوجوه لم نعلم قبحه وإن علمنا سائر الأشياء؛ فلولا أن هذه الوجوه هي العلة للقبح لما لزم من مجرد العلم بها العلم به.

[٤٩٣] **قلنا: فينتقض** ما ذكرتم **بالمضافين** كالأبوة والبنوة فإن العلم بكلٍّ منهما وحده من غير أن يعلم معه غيره يستلزم العلم بالآخر مع ثبوت الدوران بينهما من الجانبين، ولا شك أنه لا يمكن أن يكون بينهما علية؛ **كيف** أي كيف لا ينتقض ما ذكرتم ولا يكون باطلاً في نفسه **ولا كل ما يعلم به** وحده **غيره علة له** أي لذلك الغير فإن كثيراً من الأسباب العادية كذلك مع الاتفاق على أنها غير مؤثرة أصلاً. ألا ترى أنّا إذا علمنا ملاقاة النار للقطن علمنا احتراقه وإن لم نعلم شيئاً آخر غير الملاقاة، وإذا علمنا أن البدن الصحيح تناول الغذاء الجيد علمنا حصول الشبع وإن لم نعلم غير التناول مع اتفاقنا على أن الاحتراق والشبع إنما يحصلان بفعل الله تعالى ابتداءً من غير أن يكون للملاقاة والتناول مدخل فيهما بالتأثير.

[٤٩٤] وأنت خبيرٌ بأن هذا الاتفاق إنما هو بين الأشاعرة. وأما المعتزلي فربما خالفهم في ذلك فالأولى أن يقال: إن كثيراً من المسبّبات تُعلم من أسبابها وليست عللاً لها، **ولا العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول** يعني أن قولكم: العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدائر فيكون علةً له، مبنيٌّ على أن ما لا يكون علةً لشيء لا يكون العلم به وحده مستلزماً للعلم بذلك الشيء وقد أبطلناه، وعلى أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلوم، وسنبيّن بطلانه في مسألة العالمية في تزييف دليل الفلاسفة على كونه تعالى عالماً بالكليات.

[495] *Üçüncüsü: Devaran eğer* medârın, dâirin illeti olduğunu vermeseydi ve bununla birlikte dâirin, medârdan başka illeti olabilseydi hareketlilik, varlık ve yoklukta, hareketle deveran etmesine rağmen *hareketliliğin, hareketten başka* bir illete *dayandırılması mümkün olurdu.* Oysa bu, illet ve ma'lûllerde kuşku kapısını açmak demektir.

[496] *Biz şöyle deriz:* Hareketlilik ile hareket arasındaki *başkalık kabul edilse bile hareketle yalnızca hareketliliği gerektiren şeyi kastediyoruz.* Yani bize göre hareketlilik ile hareket arasında fark yoktur ve dolayısıyla orada bir deveran ve illiyet düşünülemez. Fakat kabul etsek bile -nitekim halleri savunanların görüşü budur- hareketle yalnızca hareketliliği gerektiren şeyi kastediyoruz. Bize "hareketliliğin, hareketten başkasına isnadını mümkün görün" denildiğinde bunun anlamı, "hareketliliği gerektiren şeyin, hareketliliği gerektiren şeyden başka olmasını mümkün görün" demektir ki, bunun yanlışlığı açıktır. Sonuç olarak, burada illiyet, deverandan bağımsız olarak bilinmektedir. Dolayısıyla deveranın, illiyete delâletini zedelemekten, başka bir yönden bilinen illiyeti zedelemek gerekmez.

[497] *Dördüncüsü:* Dâirin illeti olabileceğini iddia ettiğiniz *mukârin, şayet* biri diğerinden ayrılmayacak şekilde *medâra eşlik ediyorsa* ve ona eşitse, hükümden ibaret olan *matlûp elde edilmiş demektir.* Çünkü her ne zaman medâr var olsa mukârin de var olur ve her ne zaman mukârin var olsa talep edilen hüküm -mesela o yönlerle deverân eden fiilin çirkinliği- de var olur. *Aksi halde* eğer ona eşlik etmiyor ve eşit değilse, bizim medâr olduğunu farz ettiğimiz *bu şey, medâr olamaz.* Çünkü eğer mukârin daha özelse, medâr varlıkta medâr olamaz ve eğer daha genelse, medâr yoklukta medâr olamaz. Bu ise çelişkidir.

[498] *Biz şöyle deriz: Belki medâr,* mukârinin *daha genel olan gereğidir ve bu takdirde* medâr, *tartışılan formda onsuz var olur.* Yani mukârinin, medârdan daha özel olup tartışılan durumun dışında da onunla birlikte mevcut olduğu şıkkını tercih ediyoruz. Bu takdirde orada hüküm vardır ama tartışılan formda onunla birlikte mevcut değildir. Burada ise varlık ve yoklukta onun medârı olmasıyla birlikte tartışılan formun dışındaki formlarda hüküm yoktur. Onun bu formda ötekinin medârı olduğu iddiası da matlûbun müsâderesidir.

[٤٩٥] **الثالث الدوران لو لم يفد** كون المدار علةً للدائر وجاز معه أن يكون الدائر معللاً بغير المدار **لجاز استناد المتحركية إلى** علة **غير الحركة** مع دوران الأولى على الثانية وجوداً وعدماً، وذلك فتحٌ لباب التشكيك في العلل والمعلولات.

[٤٩٦] **قلنا: إن سلم التغاير** بين المتحركية والحركة أي لا تغاير بينهما عندنا فلا يتصور هناك دوران وعلّية، ولئن سلّمنا كما هو مذهب مثبتي الأحوال **فلا نريد بالحركة إلا ما يوجب المتحرّكية**. فإذا قيل لنا: جوّزوا إسناد المتحرّكية إلى غير الحركة، كان معناه جوّزوا أن يكون الموجب للمتحرّكية غير ما هو موجب لها وفساده ظاهر. والحاصل أن العلية ههنا معلومة مع قطع النظر عن الدوران فلا يلزم من القدح في دلالته على العلّية القدح في العلّية المعلومة بوجهٍ آخر.

[٤٩٧] **الرابع المقارن** الذي زعمتم أنه يجوز أن يكون هو العلة للدائر **إن لازم المدار** وساواه بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر **حصل المطلوب** الذي هو الحكم؛ إذ كلما وجد المدار وجد المقارن، وكلما وجد المقارن وجد الحكم المطلوب الذي هو قبح الفعل الدائر مع تلك الوجوه مثلاً، **وإلا** أي وإن لم يلازمه ولم يساوِه **لم يكن هذا** الذي فرضناه مداراً **مداراً** لأنه إن كان المقارن أخص لم يكن المدار مداراً وجوداً وإن كان أعم لم يكن المدار مداراً عدماً هذا خلف.

[٤٩٨] **قلنا: لعل المدار لازم** للمقارن **أعم** منه **فيوجد** المدار **دونه في صورة النزاع** أي نختار أن المقارن أخص من المدار موجود معه فيما عدا المتنازع فيه فيوجد الحكم هناك وغير موجود معه في صورة النزاع فلا يوجد الحكم ههنا مع كونه مداراً له وجوداً وعدماً فيما عداها من الصور، ودعوى كونه مداراً له في هذه الصورة أيضاً مصادرة على المطلوب.

[499] Ortak illeti tespit etmenin en meşhur yollarından *ikincisi, sebrdir. Sebr, bütün kısımları ortaya koymayan taksimdir.* Mesela şöyle demek gibi: Karalığın görülmesinin illeti, ya onun varlığıdır ya araz, hâdis veya renk olmasıdır ya da karalık olmasıdır. Varlık dışında bu şıkların tamamı yanlıştır. Allah Teâlâ mevcut olduğuna göre O'nun görülmesi mümkündür. "Karalıkta görülmenin mümkün olmasını gerektiren *illet,* bu kısımlardan *başka bir şey olabilir" denildiğinde ise* cevapta *şöyle denilir:* O başka şeyin sübûtuna dair *hiçbir delil yoktur ve dolayısıyla nefyedilir."* Bu ise iki yoldan birincisine dönüştür ki onun zayıflığı sana açıklanmıştı.

[500] Ortak illeti tespit etmenin en meşhur yollarından *üçüncüsü, ilzâmlardır. Bu, hasmın* söylediği asılda bulunan ama ona kıyaslanan fer'de bulunmayan *ayrı bir illet nedeniyle onun söylediği şeye kıyas yapmaktır.* İmâm Râzî şöyle demiştir: Onlar yani ilzâmlar, gerçekte kıyas türlerinden olup bazen tard kıyası formunda olur bazen de akis kıyası formunda olur. Tard kıyası formunda olanın ispattaki örneği, Eş'arîlerin şu sözüdür: "Allah, bir bilgiyle bilendir, çünkü O, ittifakla iradeyle irade edendir." Nefiydeki örneği ise şu sözleridir: "Nazar, bilgiyi doğurmaz, çünkü nazarın hatırlanması, bilgi doğurmamaktadır." Akis kıyasının örneği ise Eş'arîlerin amellerin yaratılması hakkındaki şu sözleridir: "Eğer kul, yaratmaya kâdir olsaydı, yüce Yaratıcı gibi, yeninden yaratmaya da kâdir olurdu. Yeniden yaratmaya ittifakla kâdir olmadığına göre, yaratmaya da kâdir değildir."

[501] İlzâmlar adı verilen kıyâslı istidlâlin *bu* türü, *kesinlik vermez.* Çünkü aslın hükmü, kesin olarak bilinmemektedir, aksine iki hasım arasında ortaklaşa kabul edilmektedir. *Ayrıca ilzâmı* da *vermez. Çünkü hasım, aslın illetinin* fer'de varlığını *men etmek ile aslın hükmünün* sübûtunu men etmek *arasındadır.* Çünkü o, aslın illetini kabul etse bu illet, fer'de mevcut değildir; o illeti kabul etmezse aslın hükmünü men eder, zira aslın hükmünü o illet nedeniyle kabul etmiştir.

[502] Bu, hatırlamada öğrendiğin gibi, aslı bileşik olan bir kıyastır. Dolayısıyla Mu'tezilî şöyle diyebilir: "Sen, şu hükmü verdin: Allah Teâlâ'nın irade eden oluşunun illeti, iradedir, çünkü irade eden olma, bizim nezdimizde

[٤٩٩] وثانيها أي ثاني الأمور التي هي أشهر الطرق المُثبتة للعلة المشتركة السبر وهو قسمة غير منحصرة كأن يقال مثلاً: علة كون السواد مرئياً إما وجوده أو كونه عرضاً أو محدثاً أو لوناً أو كونه سواداً، والكل باطل سوى الوجود، والله سبحانه موجودٌ فتصح رؤيته. فإذا قيل: قد تكون العلة المقتضية لصحة الرؤية في السواد أمراً آخر سوى هذه الأقسام. قيل في الجواب: لا دليل على ثبوت ذلك الأمر الآخر فينتفي، وهذا رجوعٌ إلى أول الطريقين وقد انكشف لك ضعفه.

[٥٠٠] وثالثها أي ثالث الأمور التي هي أشهر الطرق في إثبات العلة المشتركة الإلزامات، وهو القياس على ما يقول به الخصم لعلةٍ فارقة توجد في الأصل الذي يقول به الخصم، ولا توجد في الفرع الذي يقاس عليه. قال الإمام الرازي: وهي أي الإلزامات من أنواع القياس بالحقيقة فتارةً تكون على صورة قياس الطرد إما في الإثبات كقول الأشعرية: الله عالمٌ بالعلم لأنه مريدٌ بالإرادة اتفاقاً، وإما النفي كقولهم: النظر لا يولد العلم لأن تذكره لا يولده، وأخرى تكون على صورة قياس العكس كقول الأشعرية في خلق الأعمال: لو كان العبد قادراً على الإيجاد لكان قادراً على الإعادة كالبارئ تعالى، ولما لم يكن قادراً على الإعادة اتفاقاً لم يكن قادراً على الإيجاد أيضاً.

[٥٠١] وهو أي هذا النوع من الاستدلال القياسي المسمى بالإلزامات لا يفيد اليقين لأن حكم الأصل غير متيقن به، بل هو متفق عليه فيما بين المتخاصمين، ولا يفيد الإلزام أيضاً لأن الخصم بين منع وجود علة الأصل في الفرع، و بين منع ثبوت حكمه أي حكم الأصل لأنه إن سلم له علته فهي ليست موجودة في الفرع، وإن لم تسلم له تلك العلة منع حكم الأصل لأنه إنما قال به لأجلها.

[٥٠٢] فهذا قياسٌ مركّب الأصل كما عرفته في التذكرة؛ فللمعتزلي أن يقول: إنما حكمت بأن مريدية الله تعالى مُعلّلة بالإرادة لأن المريدية عندنا

mümkün bir sıfattır ve mümkün sıfatların ise bir illeti vardır. Oysa bilenlik, Allah Teâlâ için zorunlu bir sıfattır ve zorunlunun illeti olmaz. Eğer senin 'irade edenlik, mümkün bir sıfattır' sözün doğruysa [bilgi ile irade] arasındaki fark ortaya çıkmaktadır. Aksi halde irade edenliğin illetinin irade olduğunu men ediyorum." Yine Mu'tezilî şöyle diyebilir: "Kulun yeniden yaratmaya kâdir oluşunu, yaratmada bulunmayan bir şeyden dolayı men ettim. Zira kulun yeniden yaratmaya kudreti, ya onun yaratmaya taalluk eden kudretinin aynısıdır ya da başkasıdır.

[503] Birincisi yanlıştır, çünkü yaratmaya taalluk eden kudret, her bir vakitte müstakil bir makdûra taalluk eder. Eğer bazı vakitlerde, yok olan bir şeyin yeniden yaratılmasına taalluk etseydi -ki o vakitte, başka bir makdûrun yaratılmasına taalluk etmektedir- tek bir kudretin tek bir vakitte ve bir mahalde iki şeyin yaratılmasına taalluk etmesi gerekirdi. Bu ise o kudretin sonsuz makdûrlara taallukunu gerektirir. Zira bir sayı, diğerinden evlâ değildir. O takdirde de kâdir ile en kâdir arasındaki farkın ortadan kalkması gerekir.

[504] İkincisi de yanlıştır. Çünkü şeyin yeniden yaratılmasına taalluk eden kudret, onun yaratılmasına taalluk eden kudretten başka olduğunda tek bir makdûra iki kudret taalluk etmiş olacaktır. Böyle bir şey mümkün olduğunda ise iki kudretten her birinin müstakil bir şahısta var olması da mümkün olur. Bu durumda da iki makdûr, iki kâdiri gerektirir ki bu, imkânsızdır. İşte inandığım bu esaslar, beni, kulun yaratmaya kâdir olduğu ama yeniden yaratmaya kâdir olmasının imkânsız olduğu hükmüne götürdü. Eğer bu, doğruysa fark ortaya çıkmış demektir; yanlış ise asıldaki hükmü men ederim ve kulun da yeniden yaratmaya kâdir olmasını mümkün görürüm."

[505] Bil ki, ilzâmların illeti ispat yollarından biri sayılması, yazar Îcî'nin yanılgısıdır. Çünkü ilzâm, kavramış olduğun gibi, hiç şüphesiz kıyasın bir kısmıdır. Nitekim yazarın kendisi de "o, kıyastır..." sözüyle bunu itiraf etmiştir. Onun bu yanılgıya düşmesinin sebebi, şudur: İmâm Râzî, ***Nihâyetü'l-ukûl***'da "Zayıf yollar dörttür. Birincisi onların 'hakkında delil bulunmayan şeyin nefyedilmesi gerekir' sözleridir" demiş ve bunun zayıflığını açıklamıştır. Sonra Râzî "İkincisi, kıyastır ki bunun türlerinden biri, gâbin şâhide ircası veya tersidir. Bundaki sorun, asıldaki hükmün, fer'de bulunan bir illetin ma'lûlü olduğunu açıklamaktır. Onların bunu açıklamak için çeşitli yolları vardır. Birincisi, tard

صفة جائزة له، والصفات الجائزة مُعلّلة، والعالمية صفةٌ واجبةٌ له تعالى، والواجب لا يُعلّل. فإن صح ما قلت من أن المريدية صفةٌ جائزة ظهر الفرق، وإلا منعت كون المريدية مُعلّلة بالإرادة وأن يقول: إنما منعت من اقتدار العبد على الإعادة لأمرٍ لا يوجد في الإيجاد وذلك لأن قدرته على الإعادة إما أن تكون عين القدرة المتعلقة بالإيجاد أو غيرها.

[٥٠٣] والأول باطل لأن القدرة المتعلقة بالإيجاد لها بحسب كل وقت تعلق بمقدور على حدة فلو تعلقت في بعض الأوقات بإعادة ما عدم وهي في ذلك الوقت متعلقة بإيجاد مقدورٍ آخر لزم أن تكون قدرة واحدة في وقتٍ واحد في محلٍّ واحد متعلقة بإيجاد شيئين وذلك يقتضي تعلق تلك القدرة بما لا يتناهى من المقدورات؛ إذ ليس عدد أولى من عدد فيلزم حينئذٍ بطلان التفاوت بين القادر والأقدر.

[٥٠٤] والثاني أيضاً بطل لأنه إذا كانت القدرة المتعلقة بإعادة الشيء غير المتعلقة بإيجاده كانت القدرتان متعلقتين بمقدورٍ واحد، وإذا صح ذلك صح قيام كل واحدةٍ من القدرتين بشخص على حدة فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو محال؛ فهذه الأصول التي اعتقدتها ساقتني إلى أن أحكم باستحالة اقتدار العبد على الإعادة دون الإيجاد فإن صحّت ظهر الفرق، وإن فسدت منعت الحكم في الأصل وجوّزت اقتدار العبد على الإعادة أيضاً.

[٥٠٥] واعلم أن عدّ الإلزامات من طرق إثبات العلية سهوٌ من المصنف لأنه قسمٌ من القياس بلا شبهة كما تحققته، وهو معترفٌ بذلك حيث قال: وهو القياس إلى آخره. وإنما وقع منه هذا السهو بناءً على أن الإمام الرازي قال في النهاية: الطرق الضعيفة أربعة؛ الأول قولهم: ما لا دليل عليه يجب نفيه وبين ضعفه. ثم قال: الثاني القياس الذي من أنواعه ردّ الغائب إلى الشاهد أو بالعكس، والمقام المشكل فيه بيان كون الحكم في الأصل معللاً بعلةٍ موجودةٍ في الفرع، ولهم في بيان ذلك طرق؛ الأول الطرد

ve akistir." demiş ve bunun bahislerini tam olarak incelemiştir. Sonra "Aslın illetinin aklî kıyaslarda ispatındaki ikinci yol, sebr ve taksimdir" demiş ve bunun zayıflığını ortaya koymuştur. Sonra "Üçüncüsü, ilzâmlardır ve bunlar, gerçekte kıyas türlerindendir" demiş ve ilzâmların, dört zayıf yoldan –ki Râzî, dördüncü yolu, kesinliğin talep edildiği aklî meselelerde naklî delillere tutunmak yapmıştır- üçüncüsü olduğunu kastetmiştir. Bu nedenle yazar [Îcî], Râzî'nin üçüncüyle ortak illeti ispat yollarının üçüncüsünü kastettiğini vehmetmiştir.

Altıncı Maksat: Öncüller Hakkındadır

[506] Tasdike götüren yol olan delile ilişkin nazarın gerçekleştiği önermeler, mutlak olarak iki kısma ayrılır. Birincisi, katî delillerde kullanılan katî önermelerdir. İkincisi ise emârede kullanılan zannî önermelerdir. *Katîler yedidir.* Katilerle kastedilen, kesinlerdir. Kesinlik, vakıaya mutâbık şekilde şeyin şöyle olduğuna inanmak ve onun öyle olmamasının imkânsız olduğuna inanmaktır. Kastedilen şudur: İlk ilkeler olan zorunlu katî öncüller, yedidir.

[507] *Birincisi, evvelîlerdir.* Bunlar, *nefsin iki tarafı tasavvurdan* ve aralarındaki nispeti düşündükten *sonra yoksun kalmadığı öncüllerdir.* Bunların bir kısmı, taraflarının tasavvurlarının açıklığı nedeniyle bütün insanlar nezdinde açıktır; bir kısmı ise tasavvurlarındaki kapalılık nedeniyle kapalıdır. Bu kısım da tasavvurlara nüfuz etmiş keskin zihinlere kapalı değildir.

[508] *İkincisi, kıyasları beraberlerinde olan önermelerdir.* Bunlar, taraflarının tasavvurları, aralarındaki hükmü zorunlu kılan bir kıyası gerektiren önermelerdir. Bunlar, evvelîlere yakındır. *Bunlara örnek, "dört, iki eşit parçaya bölündüğünden çifttir" önermesidir.* Önerme, "dört çifttir" sözümüzdür, onun tasavvurlarının gereği olan kıyas ise "iki eşite bölünür ve iki eşite bölünen her sayı da çifttir" sözümüzdür.

[509] *Üçüncüsü, müşâhedâttır.* Bunlar, Güneşin varlığına, onun aydınlatıcı olduğuna ve ateşin sıcak olduğuna hükmetmemiz gibi *aklın yalnızca* dış *duyuyla hükmettiği önermelerdir* ve bunlara duyulurlar (mahsûsât) denir. Yahut da bizim fikrimiz, korkumuz ve öfkemiz olduğu hükmü gibi aklın iç duyuyla hükmettiği önermelerdir ve bunlara vicdâniyyât ve itikâdî önermeler denir. Kendimizin veya fiillerimizin farkına varmamız gibi nefsimizin aletleriyle değil

والعكس واستوفى مباحثه. ثم قال: الطريق الثاني في إثبات علة الأصل في الأقيسة العقلية السبر والتقسيم وضعفه. ثم قال: والثالث الإلزامات وهي بالحقيقة من أنواع القياس، وأراد أن الإلزامات ثالث الطرق الأربعة الضعيفة التي جعل رابعها التمسك بالأدلة النقلية في المباحث العقلية التي يطلب بها اليقين فتوهّم المصنّف أنه أراد ثالث الطرق المثبتة للعلة المشتركة.

المقصد السادس في المقدمات

[٥٠٦] أي القضايا التي يقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق إلى التصديق مطلقاً على قسمين؛ قطعية تستعمل في الأدلة القطعية، وظنّية تستعمل في الإمارة؛ **فالقطعية** أي اليقينية واليقين هو اعتقاد أن الشيء كذا مع مطابقته للواقع واعتقاد أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا، والمراد أن القطعية الضرورية التي هي المبادئ الأول **سبع؛**

[٥٠٧] **الأولى الأوليات** وهي **ما لا تخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين** وملاحظة النسبة بينهما؛ فمنها ما هو جلي عند الكل لوضوح تصورات أطرافه، ومنها ما هو خفي لخفاء في تصوراته، وهذا القسم لا يخفى أيضاً على الأذهان المشتعلة النافذة في التصورات.

[٥٠٨] **الثانية قضايا قياساتها معها** وهي قضايا تكون تصورات أطرافها ملزومة لقياسٍ يوجب الحكم بينه، وهي قريبةٌ من الأوليات **نحو الأربعة منقسمة بمتساويين فهي زوج** فالقضية هي قولنا: الأربعة زوج، والقياس اللازم لتصوراتها قولنا: هي منقسمة بمتساويين، وكل منقسم بمتساويين زوج.

[٥٠٩] **الثالثة المشاهدات** وهي **ما يحكم به العقل بمجرد الحس** الظاهر مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وكون النار حارة وتسمى هذه محسوسات، أو الحس الباطن كالحكم بأن لنا فكرة وأن لنا خوفاً وغضباً وتسمى هذه وجدانية وقضايا اعتقادية، ويعدّ منها ما نجده بنفوسنا لا بآلاتها

kendisiyle bulduğumuz bilgiler de bunlardan sayılır. Bil ki, duyu, "bu ateş sıcaktır" sözünde olduğu gibi, yalnızca tikel hüküm verir. "Bütün ateşler sıcaktır" hükmü ise illeti bilmekle birlikte pek çok tikeli duyumsamasından elde edilir. Belki tikel duyumlar, nefsi, tümel inancı feyyâz ilkeden [yani faâl akıldan] kabule hazırlar. Kuşkusuz o duyumlar, ancak doğru olduklarında kesinliğe ulaştırırlar. Eğer akıl, doğru ve yanlış duyumları ayrıştırmasaydı doğru, yanlıştan ayrışmazdı.

[510] *Dördüncüsü, tecrübî önermelerdir.* Bunlar *aklın, tekrarla birlikte duyu aracılığıyla hükmettiği önermelerdir.* Bunlarla birlikte gizli bir kıyas olmalıdır. Bu gizli kıyas da şudur: Tek bir minvalde daima veya çoğunlukla tekrar tekrar gerçekleşme, rastlantı olamaz, aksine orada mahiyeti bilinmese bile bir sebep bulunmalıdır. O sebebin gerçekleştiği bilindiğinde sonucun varlığına katî olarak hükmedilir. Buna örnek, "odunla vurmak, acı verir" ve "sakamonya içmek, ishal eder" hükümlerimizdir.

[511] *Beşincisi: Sezgisellerdir (hadsiyyât).* Bunlar, kendilerine hükmetmenin ilkesi, kuşkuyu ortadan kaldıran güçlü bir sezgi olan önermelerdir. *Buna örnek, fiilinin kusursuzluğu nedeniyle Yaratıcı'nın bilgisidir.* Kuşkusuz biz, Allah Teâlâ'nın fiillerinin sağlam ve kusursuz olduğunu gördüğümüzde sezgisel bir hükümle O'nun bilen (âlim) olduğuna hükmederiz. Aynı şekilde Ay'ın aydınlanma şekillerinin onun Güneş'e karşı konumlarının farklılaşması nedeniyle farklılaştığını gördüğümüzde bundan onun ışığını, Güneş'in ışığından aldığını sezeriz. Sezgisellerde de tıpkı tecrübîlerde olduğu gibi, müşâhedenin tekrarı ve yanı sıra gizli kıyas olmalıdır. Sezgiseller ile tecrübîler arasındaki fark şudur: Tecrübîlerde sebebin sebepliği bilinir ama mahiyeti bilinmez. Bundan dolayı onlarla birlikte olan kıyas, tek bir kıyastır. Bu kıyas da şudur: Eğer o, bir illet nedeniyle olmasaydı daima veya çoğunlukla gerçekleşmezdi. Sezgisellerde ise sebebin hem sebepliği hem de mahiyeti bilinir. Bundan dolayı, onlarla birlikte, sebeplerin mahiyetlerindeki illetlerin farklılığı sayısınca farklı kıyaslar bulunur.

[512] *Altıncısı, mütevâtirlerdir.* Bunlar *sadece yalan üzerine birleşmeleri imkânsız bir topluluğun haberiyle hükmettiğimiz önermelerdir.* Buna örnek, Mekke'nin ve Galen'in varlığını bilmemizdir. Tevâtürde belirli bir sayıyı dikkate alan, imkânsız bir şeyi şart koşmuştur. Çünkü bu, olaylara göre değişir. Kural, kesinliği oluşturacak bir meblağa ulaşmasıdır.

كشعورنا بذواتنا وبأفعال ذواتنا. واعلم أن الحس لا يفيد إلا حكماً جزئياً كما في قولك: هذه النار حارة. وأما الحكم بأن كل نار حارة فمستفادٌ من الإحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة فلعل الإحساسات الجزئية تعد النفس لقبول العقد الكلي من المبدأ الفياض، ولا شك أن تلك الإحساسات إنما تؤدي إلى اليقين إذا كانت صائبة فلولا أن العقل يميز بين الحق والباطل من الإحساسات لم يتميز الصواب عن الخطأ.

[٥١٠] **الرابعة المجرّبات** وهي **ما يحكم بها العقل بواسطة الحس مع التكرار** ولا بد مع ذلك من قياسٍ خفي هو أن الوقوع المتكرّر على نهجٍ واحدٍ دائماً أو أكثرياً لم يكن اتفاقياً، بل لا بد أن يكون هناك سبب وإن لم يعرف ماهية ذلك السبب، وإذا علم حصول ذلك السبب حكم بوجود المسبب قطعاً وذلك مثل حكمنا بأن الضرب بالخشب مؤلم وبأن شرب السقمونيا مسهل.

[٥١١] **الخامسة الحدسيات** وهي قضايا مبدأ الحكم، بها حدسٌ قوي يزول معه الشك **كعلم الصانع لإتقان فعله** فإنّا لما شاهدنا أن أفعاله تعالى مُحكمة مُتقنة حكمنا بأنه عالمٌ حكماً حدسياً، وكذا لما شاهدنا اختلاف حال القمر في تشكّلاته النورية بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس حدسنا منه أن نوره مستفادٌ من نورها، ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجرّبات، والفرق بينهما أن السبب في المجرّبات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياساً واحداً وهو أنه لو لم يكن لعلة لم يكن دائماً ولا أكثرياً، وأن السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معاً فلذلك كان المقارن لها أقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها.

[٥١٢] **السادسة المتواترات** وهي **ما يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب** كحكمنا بوجود مكّة وجالينوس، ومن اعتبر في التواتر عدداً معيّناً فقد أحال فإن ذلك مما يختلف بحسب الوقائع والضابط مبلغ ما يقع معه

Kesinlik gerçekleştiğinde sayı tamamlanmış demektir. Mütevâtirlerde bir tekrar ve gizli kıyas bulunmalı ve onlar da müşâhedeye dayanmalıdır. Bu durumda mütevâtirlerden elde edilen şey, duyumsamayla elde edilebilecek tikel bir bilgidir. Bundan dolayı ilimlerde, duyulurlar gibi, doğrudan (bizzat) gerçekleşmezler.

[513] *Yedincisi, duyulurlardaki vehmîlerdir.* Kuşkusuz vehmin duyulur şeylerdeki hükmü doğrudur. *Buna örnek, her cismin bir yönde olduğudur.* Çünkü akıl, vehmin duyulurlar hakkındaki hükümlerini tasdik eder. Akıl ve vehmin mutabakatı nedeniyle geometri gibi ilimler, son derece açıktır ve neredeyse bu ilimlerde diğer ilimlerde olduğu gibi görüşler farklılaşmaz. Oysa vehmin soyutlar ve saf mâkuller hakkındaki hükmü böyle değildir. Çünkü vehim bunlar hakkında duyulurların hükümleriyle hüküm verdiğinde oradaki hükmü, yanlış olur. Buna örnek, vehmin "her mevcut, bir yönde ve mekânda olmak zorundadır" hükmüdür.

[514] Bil ki, söz konusu ilk yedi ilke içinde dayanılacak olan esas, evvelîlerdir. Çünkü yalnızca ahmaklar ve çocuklar gibi eksik yaratılışlı insanlar yahut bir kısım cahiller ve avam gibi fıtratı evvelîlere zıt inançlarla kirlenmiş kimseler, evvelîlerde duraksar. Evvelîlerden sonra kıyası fıtrî önermeler gelir. Sonra müşâhedât, sonra vehmîler gelir. Tecrübîler, sezgiseller ve mütevatirler ise her ne kadar kişinin kendisi için delil olsa da başkasına karşı delil değildir. Ancak başkası bunları gerektiren tecrübe, sezgi ve tevatürde onunla ortak olursa delil olur. Dolayısıyla bunları sırf reddetme amacıyla inkar edenin ikna edilmesi mümkün değildir.

[515] Bu yedi ilke hakkında tümevarımsal hasrın açıklaması şöyledir: İki tarafın tasavvuru, eğer aklın hükmünde yeterli ise, bu, evvelîlerdir; şayet değilse bu durumda ya akıl kendisine eklenen ve hüküm vermek için ona yardım eden bir şeye ihtiyaç duyar ya aklın hükmettiği önermeye eklenen bir şeye ihtiyaç duyar ya da her ikisine birden ihtiyaç duyar. Akla eklenen şey, eğer tevehhüm ise bunlar, vehmîlerdir ve tevehhümden başka bir şeyse müşâhedâttır. Ya da akıl hükmettiği önermeye eklenen bir şeye ihtiyaç duyar. Önermeye eklenen şey, hiç kuşkusuz o önermenin ilkeleri olur.

اليقين فإذا حصل اليقين فقد تمّ العدد، ولا بد في المتواترات من تكرار وقياس خفي، وأن تكون مستندة إلى المشاهدة فيكون الحاصل من المتواترات علماً جزئياً من شأنه أن يحصل بالإحساس فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات.

[٥١٣] **السابعة الوهميات في المحسوسات** فإن حكم الوهم في الأمور المحسوسة صادق **نحو كل جسم في جهة** فإن العقل يصدّقه في أحكامه على المحسوسات، ولتطابقهما كانت العلوم الجارية مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الآراء كما وقع في غيرها بخلاف حكمه في المجرّدات والمعقولات الصرفة فإنه إذا حكم عليها بأحكام المحسوسات كان حكمه هناك كاذباً كحكمه بأن كل موجود لا بد أن يكون في جهة وفي مكان.

[٥١٤] واعلم أن العمدة من هذه المبادئ الأول السبعة هي الأوليات؛ إذ لا يتوقف فيها إلا ناقص الغريزة كالبله والصبيان، أو مدنس الفطرة بالعقائد المضادة للأوليات كما لبعض الجهّال والعوام ثم القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات، وأما المجربات والحدسيات والمتواترات فهي وإن كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره إلا إذا شاركه في الأمور المقتضية لها من التجربة والحدس والتواتر فلا يمكن أن يقنع جاحدها على سبيل المناكرة.

[٥١٥] ووجه الحصر الاستقرائي في هذه السبع أن تصور الطرفين إن كفى في حكم العقل فهو الأوليات، وإن لم يكفِ فإما أن يحتاج العقل إلى أمرٍ ينضم إليه ويعينه في الحكم فذلك الأمر إن كان هو التوهم فهو الوهميات، وإن كان غيره فهو المشاهدات أو يحتاج إلى أمرٍ ينضم إلى القضية التي يحكم العقل بها، ولا شك أن ذلك الأمر يكون مبادئ لتلك القضية.

[516] Şayet bu önerme, ilkelerin gereği ise bu kısım, kıyasları beraberinde bulunan önermelerdir; eğer ilkelerin gereği değilse ya bunların meydana gelmesi kolaydır ki bu kısım, sezgisellerdir ya da zorlukla olur ki bu kısım, nazarîlerdir ve bunlar, ilk ilkelerden değildir. Yahut akıl, hem akla hem de önermeye eklenen bir şeye ihtiyaç duyar. Hem akla hem de önermeye eklenen şey ise ya haber vermeyle meydana gelme özelliğindedir ki bunlar, mütevâtirlerdir ya da haber vermeyle meydana gelme özelliğine sahip değildir ki bunlar, tecrübîlerdir. Kuşkusuz bu iki kısımda akıl, hem kendisine eklenen hem de önermeye eklenen bir şeye ihtiyaç duyar. Kendisine eklenen şey, tevâtürde haberleri duymak ve tecrübîlerde müşâhedelerin tekrarıdır. Önermeye eklenen şey ise gizli kıyastır. Sezgiselleri bu kısma da sokabilirsin, çünkü sezgiseller, hem müşâhedenin tekrarına hem de gizli kıyasa ihtiyaç duyar. Fakat sezgisellerde dayanak, herhangi bir kazanım çabası olmaksızın meydana gelen kıyastır. Bu nedenle daha öncekine dahil ettim.

[517] Yalnızca emârede kullanılan *zannî* öncüller, *dörttür. Birincisi, başka bir yerde kanıtlanmış olduğuna binaen kabul edilen müsellemler.* Buna örnek, fakihin, yerinde kanıtlandığı için, kabul ettiği ve fıkhî hükümlere dayanak yaptığı fıkıh usulü meseleleridir. *İkincisi, büyük bir topluluğun ittifakla kabul ettiği meşhurlardır.* Bunlar "adalet güzeldir" ve "zulüm çirkindir" gibi bütün insanlar nezdinde veya "Tanrı birdir" gibi insanların çoğu nezdinde yahut "teselsül mutlak olarak imkânsızdır" gibi bir topluluk nezdinde meşhur olabilirler. Özetle meşhurlar, ister doğru ister yanlış olsun, ya genel bir maslahat ya şefkat ya hamiyet ya şer'î tedibler ya da ahlâk veya mizaçtan kaynaklanan edilgilerden dolayı görüşlerin uzlaşması nedeniyle hükmedilen önermelerdir. *Üçüncüsü, yalan söylemeyeceğine dair iyi niyet beslenen birinden alınan makbullerdir.* Buna örnek, seçkin alimlerden ve erdemli hakîmlerden alınan makbullerdir. Ancak yalan söylemeyecekleri bilinen peygamberlerden alınanlar böyle değildir. Çünkü bunların peygamberlere dayandığı bilindikten sonra, ilerde öğreneceğin gibi, naklî deliller olarak kullanılır. *Dördüncüsü,* nemli *bulutun varlığıyla birlikte yağmurun yağması gibi karinelerle birlikte olanlardır.*

[518] *Şimdi, kavim* yani kelâmcılar *arasında meşhur olan ve* pek çok önemli kelâm meselesinde *uzantıları bulunan öncüllerin* zayıflığı *hakkında konuşalım. Birincisi:* Onlar, yalnızca birinin belirlenmesi için sonsuz sayıyı nefyetmek istediklerinde derler ki, *bir sayı, diğerinden evlâ değildir ve dolayısıyla sayı* tamamıyla *nefyedilir.*

[٥١٦] فإن كانت لازمة فهي القضايا التي قياساتها معها، وإن كانت غير لازمة لها فإما أن يكون حصولها بسهولة فهي الحدسيات، أو بصعوبة وهي النظريات وليست من المبادئ الأولى أو يحتاج إليهما معاً فإما أن يكون من شأنه أن يحصل بالأخبار وهو المتواترات أو لا وهو المجرّبات فإن العقل فيهما يحتاج إلى أمرٍ ينضم إليه وهو استماع الأخبار في التواتر وتكرار المشاهدات في التجربة، وإلى أمرٍ آخر ينضم إلى القضية وهو القياس الخفي، ولك أن تدرج الحدسيات في هذا القسم لاحتياجها إلى تكرار المشاهدة والقياس الخفي معاً، لكن التعويل فيها على القياس الحاصل بلا تجشم كسب فلذلك أدرجت فيما قبله.

[٥١٧] **و** المقدمات **الظنية** التي تستعمل في الأمارة فقط **أربع؛ الأولى مسلّمات تقبل على أنها مُبرهنة في موضعٍ آخر** كمسائل أصول الفقه إذا سلمها الفقيه وبنى عليها الأحكام الفقهية لكونها مُبرهنة في موضعها. **الثانية مشهوراتٌ اتفق عليها الجمّ الغفير** من الناس فقد تكون مشهورةً عند الكل كقولنا: العدل حسن والظلم قبيح، أو عند الأكثر كقولنا: الإله واحد، أو عند طائفة كقولنا: التسلسل مطلقاً محال. وبالجملة فالمشهورات ما يحكم بها لتطابق الآراء عليها إما لمصلحة عامة أو رقة أو حمية أو تأديبات شرعية أو انفعالات خلقية أو مزاجية سواء كانت صادقة أو كاذبة. **الثالثة مقبولات تؤخذ ممّن حسن الظن فيه أنه لا يكذب** كالمأخوذات من العلماء الأخيار، والحكماء الأبرار بخلاف المأخوذات من الأنبياء الذين عُلم أنهم لا يكذبون فإنها بعد ما علم استنادها إليهم مستعملة في الأدلة النقلية كما ستعرفها. **الرابعة المقرونة بالقرائن كنزول المطر لوجود السحاب** الرطب.

[٥١٨] **ولنتكلم الآن في** ضعف **مقدّمات مشهورة بين القوم** أي المتكلمين **ذوات فروع** كثيرة من المسائل العظيمة الكلامية **الأولى** أنهم إذا أرادوا نفي عدد غير متناهٍ لتعيين الواحد قالوا: **ليس عدد أولى من عدد فينتفي العدد** بالكلية.

Buna örnek, birlik meselesindeki sözleridir. Çünkü onlar, Allah'ın birliğini şöyle delillendirmişlerdir: "Bir Tanrı, mahlukatın yaratılması için yeterlidir. Eğer ikinci bir Tanrı olsaydı bu, üçüncü ve dördüncüden evlâ olmazdı ve böylece sonsuz tanrılar gerekir. Bu ise imkânsızdır. O halde sayı ileri sürmek, bu imkânsıza götürdüğü için yanlıştır."

[519] Bir diğer örnek, bizdeki tek *bir bilginin iki bilinene taallukunun* mümkün olmadığı meselesidir. Onlar şöyle demişlerdir: Tek bir hâdis bilgi, ancak tek bilinene taalluk der. Şayet birden çok bilinene taalluk etseydi, bir sayı diğerinden evlâ olmazdı ve bu durumda o bilginin sonsuz bilinenlere taalluk etmesi gerekirdi ki bu bir çelişkidir.

[520] Bir diğer örnek, tek *bir kudretin iki makdûra* taallukunun mümkün olmadığı meselesidir. Onlar şunu iddia etmişlerdir: Tek bir hâdis kudret, bir vakitte, bir mahalde ve bir cinsten ancak bir makdûra taalluk eder. Zira birden çok makdûra taalluku mümkün olsaydı bir sayı diğerinden evlâ olmazdı ve onun sonsuz makdûrlara taalluku gerekirdi. Bu ise imkânsızdır. Aynı şekilde onlar, sonsuz bir sayıyı ispat etmek istediklerinde *şöyle derler: Ya* hiçbir *sayı yoktur ya sonsuz bir sayı vardır.* Çünkü bir sayıyı diğerine tercih etmek imkânsızdır. Bu, *Allah'ın her mâlûmu bilen olması gibidir.* Çünkü Allah Teâlâ birden çok mâlûmu bilendir ve O'nun bilen oluşu, zorunlu bir durumdur. Bir sayı diğerinden evlâ değildir. Dolayısıyla ya O'nun birden çok mâlûmu bilmesi zorunlu değildir ki bu ittifakla yanlıştır ya da onun bilinmesi mümkün olan her şeyi bilmesi zorunludur ki bu, matluptur. *Ve Allah Teâlâ'nın her mümküne kâdir* olması gibidir. Çünkü onlar, Allah'ın her şeye kâdir olmasını bu yolla ispatlamışlardır.

[521] *Biz* bu öncülün zayıflığının açıklamasında *şöyle deriz:* Bir sayı ve diğeri arasında *nefsü'l-emirde evlâlığın olmaması, men edilir.* Çünkü nefsü'l-emirde bazı sayıların diğer bazılarından üstün ve evlâ olması mümkündür. Bu durumda mesela ikincisinin üçün cünün imkânsızlığıyla birlikte meydana gelmesi mümkündür. Dolayısıyla ne bir sayının sübûtundan, başka bir sayının sübûtu ne de bir sayının nefyinden, başka bir sayının nefyi gerekir. *Senin zihninde* evlâlığın olmaması, *hiçbir anlam ifade etmez.* Çünkü evlâlık bilgisinin yokluğu, onun kendinde yokluğunu gerektirmez. Bunun gerekmesi için "hakkında delil bulunmayan şeyin nefyedilmesi gerekir" denilmesi gerekir ki bunun yanlışlığının öğrenmiştin.

كفى مسألة الوحدة فإنهم احتجوا على وحدانيته تعالى بأن الإله الواحد كافٍ في إيجاد الخلق فلو ثبت إله ثانٍ لم يكن أولى من الثالث والرابع وهكذا فيلزم آلهة لا تتناهى وذلك محال فالقول بالعدد باطلٌ لإفضائه إلى ذلك المحال.

[٥١٩] و كفى مسألة عدم جواز تعلق علم واحدٍ منّا بمعلومين فإنهم قالوا: العلم الواحد الحادث لا يتعلق إلا بمعلومٍ واحد؛ إذ لو تعلق بأكثر منه لم يكن عدد أولى من عدد فيلزم تعلقه بمعلومات لا نهاية لها هذا خلف.

[٥٢٠] و كفى مسألة عدم جواز تعلق قدرة واحدة بمقدورين فإنهم زعموا أن القدرة الواحدة الحادثة لا تتعلق في وقتٍ واحد في محلٍّ واحد من جنسٍ واحد إلا بمقدورٍ واحد؛ إذ لو جاز تعلقها بأكثر منه لم يكن عدد أولى من عدد فيلزم تعلقها بمقدورات لا تتناهى وهو محال، وكذا إذا أرادوا إثبات عدد غير متناه قالوا: إما أن لا يثبت عدد أصلاً وهو باطل، أو يثبت عدد غير متناهٍ لامتناع ترجيح عدد على عدد وذلك نحو كون الله عالماً بكل معلوم فإنه تعالى عالمٌ بأكثر من معلومٍ واحد وعالميته أمرٌ واجب وليس عدد أولى من عدد؛ فإما أن لا يجب كونه عالماً بأكثر من واحد وهو باطل اتفاقاً، أو يجب كونه عالماً بكل ما يصح أن يعلم وهو المطلوب، و نحو كون الله تعالى قادراً على كل ممكن فإنهم أثبتوه بهذه الطريقة.

[٥٢١] فنقول في بيان ضعف هذه المقدمة: عدم الأولوية بين عددٍ وعدد في نفس الأمر ممنوع لجواز أن يكون لبعض الأعداد رجحان وأولوية على بعض في نفس الأمر فجاز أن يكون الثاني مثلاً حاصلاً مع استحالة الثالث فلا يلزم من ثبوت عدد ثبوت عددٍ آخر، ولا من انتفاء عدد انتفاء عددٍ آخر، و عدم الأولوية في ذهنك لا يفيد إذ لا يلزم من عدم العلم بالأولوية عدمها في نفسها إلا أن يقال: ما لا دليل عليه وجب نفيه وقد عرفت بطلانه.

[522] *Eğer* delil getiren kimse *şöyle derse:* “Birinciyi -ki bu, nefsü’l-emirde evlâlığın olmamasıdır- tercih ediyor ve diyoruz ki, mesela sayılardan bir sayı olan *şeyin hükmü,* diğer sayılar arasında *onun gibi olanın hükmüdür.* Çünkü iki benzer (misil) zorunlu hükümlerde ortaktırlar. Eğer ikincisi doğru olsaydı, üçüncü, dördüncü ve sonsuza dek benzerleri de doğru olurdu. O benzerler doğru olmadığı takdirde o da doğru olmaz.” Biz şöyle deriz: Onun söylediği şey, iddiayı başka bir ifadeyle tekrarlamaktan ibarettir. Oysa *onun* sayıların nefyi hakkındaki istidlâl formunda *biri* de *nefyetmesi gerekmektedir.* Çünkü bir, iki ve üç gibidir; iki ve üç nefyedildiklerinde bir de kesinlikle nefyedilir. Şayet “bir, sayı gibi değildir” denecek olursa bir şöyle deriz: Eğer sayı, yalnızca birlerin kendisi ise bir, sayının benzeridir. Eğer her sayıyla beraber çeşitlenen ve onun hususiyetlerinin ilkesi olan bir sûret dikkate alınırsa sayılar kesinlikle mütemâsil [benzer] olmazlar.

[523] Bu durumda o, sonsuz sayıların ispatı hakkındaki istidlâlin formunda Îcî’nin şu sözüyle işaret ettiği başka bir yanlışlıkla yüz yüze kalır: *Onlar, âlemin kıdeminin mümkün olmasıyla yüz yüze kalırlar.* Çünkü âlemin ihdâsı, hudûsa geldiği vakitten bir vakit, iki vakit ve üç vakit öne alınması mümkündür ve bu böyle devam eder. Çünkü vakitlerin tamamı, eşittir. Bu da âlemin ihdâsının sonsuz vakitlerle o vaktin önüne alınabilmesini gerektirir. Oysa onlar, bunu benimsemiyorlar. İlk öncülün zayıflığına dair bu zikrettiklerimiz, kavramış olduğun gibi, olumlama ve olumsuzlamanın iki yanı arasında ortaktır.

[524] *Olumsuzlama tarafına özgü bir mesele vardır. Bu sorun şudur: Sonsuz* sayılar, *eğer* onlara delâlet eden kesin *bir delil nedeniyle imkânsızsa, imkânsız olmayan* sonlu sayılar *ona kıyaslanmaz.* Zira imkânsızlığına dair delil bulunmayanın mümkün görülmesinden, imkânsızlığına dair delil bulunanın mümkün görülmesi gerekmez. *Aksi halde* sonsuz sayılar, buna delâlet eden bir delil nedeniyle imkânsız değilse *onun nefyedilmesi* ve imkânsız olduğunun iddia edilmesi *mümkün değildir.* Dolayısıyla özel bir sayının olumlanmasından gereken şey, imkânsız bir şey olamaz. O halde istidlâl doğru değildir.

[525] *İkinci* öncül -ki bu, birinciye yakındır- *şudur: Onlar,* ister vücûdî ister ademî olsun *bir sıfatta ortak olan şeylerin* mutlak olarak *eşitliğine hükmederler. Buna örnek, Mu‘tezile’nin sıfatların kadîmliğini reddetmesidir.* Yani Mu‘tezile şöyle demiştir: Allah Teâlâ’nın zâtıyla kâim, kadîm ve mevcut sıfatları yoktur. *Aksi halde*

[٥٢٢] **فإن قال** المستدل: نختار الأول وهو أن عدم الأولوية في نفس الأمر، ونقول: **حكم الشيء** الذي هو عدد من الأعداد مثلاً **حكم مثله** من سائر الأعداد فإن المثلين يتشاركان في الأحكام اللازمة؛ فلو صح الثاني صح الثالث والرابع إلى ما لا يتناهى من أمثاله، وإذا لم تصح تلك الأمثال لم يصح هو أيضاً. قلنا: ما ذكره إعادة للدعوى بعبارةٍ أخرى مع أنه **لزمه** في صورة الاستدلال على نفي الأعداد **نفي الواحد** أيضاً لأنه مثل الثاني والثالث فإذا انتفيا انتفى الواحد قطعاً. فإن قيل: ليس الواحد مثل العدد. قلنا: إن كان العدد نفس الآحاد فقط كان الواحد مثلاً له، وإن اعتبر مع كل عدد صورة منوعة هي مبدأ لخواصه لم تكن الأعداد متماثلة أصلاً.

[٥٢٣] ولزمه في صورة الاستدلال على إثبات ما لا يتناهى من الأعداد فساد آخر أشار إليه بقوله: **وإذا يلزمهم صحة عدم العالم** فإنه يصح تقديم أحداثه على الوقت الذي حدث فيه بوقتٍ واحد وبوقتين وبأوقاتٍ ثلاثة وهلم جرا؛ لأن الأوقات كلها متساوية فيلزم صحة تقديم أحداثه على ذلك الوقت بأوقات لا نهاية لها مع أنهم لا يقولون بها، وهذا الذي ذكرناه من ضعف المقدمة الأولى مشترك بين جانبي النفي والإثبات كما تحققته.

[٥٢٤] **ويخص جانب النفي بسؤال وهو أن ما لا يتناهى** من الأعداد **إن امتنع لدليلٍ** قاطعٍ دلّ عليه **لم يقس عليه ما لا يمتنع** من الأعداد المتناهية إذ ليس يلزم من تجويز ما لا دليل على امتناعه تجويز ما قام الدليل على امتناعه، **وإلا** أي وإن لم يمتنع ما لا تناهى من الأعداد لدليلٍ دلّ عليه **لم يمكن نفيه** ودعوى استحالته فلا يكون اللازم من إثبات عدد مخصوص أمراً محالاً فلا يتم الاستدلال.

[٥٢٥] المقدمة **الثانية** وهي قريبةٌ من الأولى **أنهم يحكمون على وجوب المتشاركين في صفةٍ** وجودية كانت أو عدمية **بالمساواة** مطلقاً **كنفي المعتزلة قدم الصفات** أي قالوا: ليس لله تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته **وإلا ساوت**

o sıfatlar kadîmlikte *zâta eşit olurlar* ve dolayısıyla bütün bakımlardan zâta eşit olurlar. Bu durumda zât, sıfatların misli olur ve sıfatların zâtla kâim olması, olmamasında evlâ olmaz. Oysa bu, çelişkidir.

[526] *Bir diğer örnek,* Mu'tezile'nin *Allah Teâlâ'nın bir bilgiyle bilen olduğunu* nefyetmesidir. *Aksi halde Allah'ın bilgisi, bizim bilgimize eşit olur* çünkü O'nun bilgisi, bizden birinin bilgisinin taalluk ettiği şeye taalluk etmektedir. Dolayısıyla her biri de o bilinene müteallik olmakta eşittirler ve mutlak olarak eşit olurlar. Bu durumda bizim bilgimizin hâdis olmasından, O'nun bilgisinin de hâdis olması veya O'nun bilgisinin kadîmliğinden bizim bilgimizin de kadîm olması gerekir.

[527] *Bir diğer örnek, kelâmcıların* akıllar ve nâtık nefisler gibi *soyutların* varlığını reddetmeleridir. Onlar demişlerdir ki, soyutların varlığı imkânsızdır *aksi halde* yer kaplamama ve bir yer kaplayana yerleşmeme niteliğinde *Allah'ın misli olurlar.* Dolayısıyla mutlak olarak Allah'a eşit olurlar. Bu durumda da ya zorunlu varlığın mümkün olması ya da mümkünün zorunlu olması gerekir. *Bunun zayıflığı* yani onların verdiği "bir sıfatta ortaklık, ortakların bütün yönlerden eşitliğini gerektirir" hükmünün zayıflığı *açıktır* ve bizim zayıflığı göstermeye ihtiyacımız yoktur. Nitekim bir cinsin altına giren türler, mutlak olarak mütemâsil olmadıkları halde cinslik hakikatinde ortaktırlar. Hatta hakikatleri farklı şeyler, bir çok arazda ortaktır ve bunların mütemâsil olmaları imkânsızdır.

[528] *Üçüncü* öncül: Onlar, bir sıfatı Allah Teâlâ'ya olumlamak istediklerinde ki, *bu, bir kemal sıfatıdır ve Allah Teâlâ'ya olumlanır* demişler *ve* bir sıfatı da O'ndan olumsuzlamak istediklerinde *bu bir eksiklik sıfatıdır ve O'ndan olumsuzlanır* demişlerdir. Bu öncül *bazen fiiller hakkında* üç şeyde *itibara alınır* ve buna tutunulur. Mesela şöyle denir: İtaate sevap vermek, kemaldir ve dolayısıyla Allah Teâlâ'ya sübûtu gerekir; daha öncesinde bir suç olmaksızın ve ilerde bir karşılık vermeksizin acı verme, bir eksikliktir ve dolayısıyla Allah'tan nefyi gerekir. *Oysa* fiillerdeki kemal, *güzelliktir ve* fiillerdeki eksiklik ise *çirkinliktir. Bazen de söz konusu öncül zât hakkında* dikkate alınır ve şöyle denir: Zâtî zorunluluk, kemaldir ve dolayısıyla Allah'a sübûtu gerekir; imkân ise eksikliktir ve dolayısıyla O'ndan nefyi gerekir. Ayrıca hakiki sıfatlar hakkında dikkate alınır ve şöyle denir: İlim, Allah'ın kemal sıfatıdır ve O'na sübûtu gerekir; cehalet ise eksiklik sıfatıdır ve O'ndan nefyi gerekir.

تلك الصفات الذات في القدم فتساويها في جميع الوجوه فتكون الذات مثلاً للصفات فلا يكون قيام الصفات بها أولى من العكس هذا خلف.

[٥٢٦] و كنفي المعتزلة كونه تعالى عالماً بعلم وإلا فهو أي علمه مساوٍ لعلمنا لكونه متعلقاً بما تعلق به علم الواحد منّا فيساويان في كون كلٍّ منهما علماً متعلقاً بذلك المعلوم فيكونان متساويين مطلقاً فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه أو من قدم علمه قدم علمنا.

[٥٢٧] و كنفي المتكلمين وجود المجردات كالعقول والنفوس الناطقة قالوا: يستحيل وجودها، وإلا فمثل الله في أنها ليست متحيزة ولا حالة في متحيز فتساويه مطلقاً فيلزم إما كون الواجب ممكناً أو كون الممكن واجباً، وضعفه أي ضعف ما حكموا به من التشارك في صفة يقتضي تساوي المتشاركين من جميع الوجوه ظاهر لا حاجة بنا إلى إظهاره. ألا ترى أن الأنواع المندرجة تحت جنسٍ واحد متشاركة في الحقيقة الجنسية مع أنها ليست متماثلة مطلقاً بل الأشياء المتخالفة الحقائق متشاركة في عوارض كثيرة ويستحيل تماثلها.

[٥٢٨] المقدمة الثالثة أنهم إذا أرادوا إثبات صفة الله تعالى قالوا: هذه صفة كمال فتثبت لله تعالى، و إذا أرادوا نفي صفة عنه قالوا: هذه صفة نقص فتنتفي عنه، وقد تعتبر هذه المقدمة ويتمسك بها في أمور ثلاثة في الأفعال فيقال مثلاً: الثواب على الطاعة كمال فيجب أن يثبت لله تعالى والإيلام بلا سبق جناية ولحوق عوض نقص فيجب أن ينفى عنه، وهو أي الكمال في الأفعال هو الحسن، والنقصان في الأفعال هو القبح. ويعتبر أيضاً في الذات فيقال: الوجوب الذاتي كمال فيجب ثبوته لله والإمكان نقص فيجب نفيه عنه، وفي الصفات الحقيقية فيقال: العلم صفة كمال فيجب ثبوته له تعالى، والجهل صفة نقص فيجب نفيه عنه.

[529] Bu öncülün *sâbit olması* ve bu öncülle Allah'ın o sıfatla nitelendiğinde istidlâl edilebilmesi *için zât o sıfatı kabul etmelidir.* Çünkü zât, o sıfatı kabul etmediği takdirde, sıfatın kemal oluşuyla zâtın onunla nitelenmesine istidlâl etmek mümkün olmaz. Nitekim âlemin ezelde yaratılması, onun sürekli bir varlık olması bakımından, Allah Teâlâ için ezelde kemaldir fakat Allah'ın fâil-i muhtâr olması, onunla nitelenmesine engeldir. Çünkü Allah'ın fiili, kasıt, ihtiyâr ve iradeyle öncelenmiş olduğundan hâdis olmak zorundadır. *Kemalin anlamının* ne olduğu *ve* o sıfatın *zât için kemal* olup nefsü'l- emirde O'na layık *olduğu ortaya çıkmalıdır.* Çünkü söz gelimi yazma gibi, bize kıyasla kemal olması ama Allah'ın zâtına kıyasla kemal olmaması mümkündür. *Burhânla kemal olan bütün sıfatlar, zâta zorunlu olmalıdır* ve O'nun beklenen bir kemalinin bulunması mümkün değildir. Bunun ispatı ise, Allah'ın zâtıyla zorunlu kılan (mûcib bi'z-zât) olmasına dayalıdır.

Yedinci Maksat: [Delil ve Matlup Türleri]

[530] *Delil, ya* ister yakın ister uzak olsun *bütün öncülleriyle aklîdir ya* aynı şekilde *bütün öncülleriyle naklîdir ya da bu ikisinden bileşmiştir. Birincisi* kesinlikle nakle dayanmayan saf *aklî* delildir. *İkincisi* -ki bu, saf naklîdir- *tasavvur edilemez. Çünkü* naklî delilin medlûlün bilgisini vermesi için *haber verenin doğru olması gerekir. Haber verenin doğruluğu ise ancak akılla sâbit olur.* Bu, aklın, onun doğruluğuna delâlet eden mucizede nazar etmesidir. Eğer nakille ispat edilmek istenirse devr veya teselsül olur. Aklî ve naklîden bileşik olan *üçüncüsü ise bizim* genel olarak nakle dayandığı için *naklî diye isimlendirdiğimiz delildir.* Dolayısıyla delil, saf aklî ile aklî ve naklîden bileşik olmak üzere iki kısımla sınırlıdır. İşte tahkîk budur.

[531] *Sonra* delil bazen üç kısma ayrılarak şöyle denir: *Delilin yakın öncülleri bazen* "âlem, değişkendir ve her değişken hâdistir" sözümüz gibi *saf aklî olur, bazen* "emredileni terk eden kimse 'emrime isyan mı ettin' âyetinden dolayı asidir ve her asi de 'Kim Allah'a ve rasulüne isyan ederse ona cehennem azabı vardır' âyeti nedeniyle azabı hak eder" sözümüz gibi *saf naklîdir*

[٥٢٩] **وإنما تثبت** هذه المقدمة ويتم الاستدلال بها عن إثبات الصفة أن **لو قبلها** أي تلك الصفة **الذات** فإن الذات إذا لم تكن قابلة لها لم يمكن الاستدلال بكونها كمالاً على اتصاف الذات بها. ألا ترى أن إيجاد العالم في الأزل كمال له تعالى من حيث أنه وجود مستمر، لكن كونه فاعلاً مختاراً مانع من اتصافه به لأن فعله يجب أن يكون حادثاً لكونه مسبوقاً بالقصد والاختيار والإرادة **وحصل معنى الكمال** أنه ماذا، **وكانت** تلك الصفة **كمالاً لها** أي للذات لائقاً بها في نفس الأمر؛ إذ يجوز أن يكون كمالاً بالقياس إلينا ولا يكون كمالاً بالقياس إلى ذاته تعالى كالكتابة مثلاً، **ووجب لها كل ما هو كمال بالبرهان** ولم يجز أن يكون له كمال منتظر وإثبات ذلك موقوف على أنه موجب بالذات.

المقصد السابع

[٥٣٠] **الدليل إما عقلي بجميع مقدماته** قريبة كانت أو بعيدة، **أو نقلي بجميعها** كذلك، **أو مركّب منهما؛ والأول** هو الدليل **العقلي** المحض الذي لا يتوقف على السمع أصلاً. **والثاني** وهو الدليل النقلي المحض **لا يتصور إذ صدق المخبر لا بد منه** حتى يفيد الدليل النقلي العلم بالمدلول، **وأنه لا يثبت إلا بالعقل** وهو أن ينظر في المعجزة الدالّة على صدقه ولو أريد إثباته بالنقل دار أو تسلسل. **والثالث** يعني المركّب منهما **هو الذي نسميه بالنقلي** لتوقفه على النقل في الجملة فانحصر الدليل في قسمين العقلي المحض والمركّب من العقلي والنقلي؛ هذا هو التحقيق.

[٥٣١] **ثم** إنه قد يقسم الدليل إلى ثلاثة أقسام فيقال: **مقدماته القريبة قد تكون عقلية محضة** كقولنا: العالم متغير وكل متغير حادث، **وقد تكون نقلية محضة** كقولنا: تارك المأمور به عاصٍ لقوله تعالى: ﴿أَفَعَصَيتَ أَمْرِي﴾، وكل عاصٍ يستحق العقاب لقوله: ﴿وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾، **وقد يكون**

ve bazen de "bu, emredileni terk edendir ve emredileni terk eden herkes asidir" sözümüz gibi *bir kısmı akıldan bir kısmı nakilden alınmıştır. Bu* son *kısmın* aklî ve naklîden *bileşik şeklinde adlandırılmasında sakınca yoktur.* Böylece bir kelâmcının sözünde bulunduğu üzere üçlü taksimin doğruluğu ortaya çıkmaktadır.

[532] Delillerle talep edilen *matluplar, üç kısımdır. Birincisi,* akla göre *mümkün olandır yani ispatı ve nefyi aklen imkânsız olmayandır.* Öyle ki eğer akıl kendi tabiatıyla baş başa kalsa ve kendindekilerle birlikte bırakılsa orada ispata ve nefye hükmedemez. *Buna örnek, şu anda bir karganın İskenderiye minaresine konmasıdır. Bu* matlubun *ispatı ancak nakille yapılabilir.* Çünkü o, hem akıl hem de duyudan gâib olduğundan onun varlığının bilgisi, ancak doğru sözlü birinden alınabilir. Cennet, cehennem, sevap ve azabın hallerinin ayrıntıları bu kabildir. Çünkü bunlar, ancak peygamberlerin (a.s.v.) haberiyle bilinebilir.

[533] Matlupların *ikincisi ise Yaratıcı'nın varlığı,* O'nun âlim, kâdir ve muhtâr oluşu *ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliği gibi naklin dayanağını oluşturan şeydir. Bu* matlup, *ancak akılla sâbit olur. Çünkü nakille sâbit olsa kısır döngü ortaya çıkardı.* Zira bu takdirde o ikisinden her biri, diğerine dayanırdı.

[534] Matlupların *üçüncüsü, önceki iki matlubun dışında kalanlardır. Buna örnek, hudûstur.* Kuşkusuz naklin doğruluğu, âlemin hâdisliğine dayanmaz. *Çünkü Yaratıcı'nın ispatı, onsuz da yapılabilir.* Şöyle ki, Yaratıcı'nın varlığına âlemin imkânıyla istidlâl edilir, sonra O'nun bilen ve peygamber gönderen olduğu ispatlanır; sonra da peygamberlerin haberiyle âlemin hâdisliği ispatlanır. *Bir diğer örnek birliktir.* Çünkü peygamberlerin gönderilmesi, Tanrı'nın bir olmasına dayanmaz. O halde tevhidin naklî delillerle ispatlanması mümkündür. *Öyleyse bu* matlubun *akılla ispatlanması mümkündür, çünkü onun aksi, ona delâlet eden* aklî *delille aklen imkânsızdır ve* yine onun *nakille* ispatı da mümkündür *çünkü nakil,* öğrendiğin gibi *ona dayanmamaktadır.*

بعضها مأخوذاً من العقل وبعضها من النقل كقولنا: هذا تارك المأمور به وكل تاركٍ للمأمور به عاصٍ **فلا بأس أن يسمى هذا القسم** الأخير **بالمركّب** من العقلي والنقلي فظهر صحة تثليث القسمة كما وقع في عبارة بعضهم.

[٥٣٢] **والمطالب** التي تطلب بالدلائل **ثلاثة أقسام؛ أحدها ما يمكن** عند العقل **أي ما لا يمتنع عقلاً إثباته ولا نفيه** حتى لو خلى العقل وطبعه وترك مع ما عنده لم يحكم هناك بنفي ولا إثبات **نحو جلوس غراب الآن على منارة الاسكندرية فهذا** المطلوب **لا يمكن إثباته إلا بالنقل** لأنه لما كان غائباً عن العقل والحس معاً استحال العلم بوجوده إلا من قول الصادق، ومن هذا القبيل تفاصيل أحوال الجنة والنار والثواب والعقاب فإنها إنما تعلم بأخبار الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

[٥٣٣] **الثاني** من المطالب **ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع** وكونه عالماً قادراً مختاراً، **ونبوة محمد ﷺ فهذا** المطلوب **لا يثبت إلا بالعقل إذ لو أثبت بالنقل لزم الدور** لأن كل واحد منهما يتوقف حينئذٍ على الآخر.

[٥٣٤] **الثالث** من المطالب **ما عداهما نحو الحدوث** فإن صحة النقل غير متوقفة على حدوث العالم **إذ يمكن إثبات الصانع دونه** بأن يستدل على وجوده بإمكان العالم ثم يثبت كونه عالماً ومرسلاً للرسل ثم يثبت بأخبار الرسل حدوث العالم، **و** نحو **الوحدة** فإن إرسال الرسل لا يتوقف على كون الإله واحداً فجاز أن يثبت التوحيد بالأدلة السمعية؛ **فهذا** المطلوب **يمكن إثباته بالعقل إذ يمتنع خلافه عقلاً بالدليل** العقلي **الدال عليه، ويمكن** أيضاً إثباته **بالنقل لعدم توقفه عليه** كما عرفت.

Sekizinci Maksat: Naklî Deliller
Kendileriyle İstidlâl Edilen Matluplara Dair Kesin Bilgi Verir mi Vermez mi?

[535] Eş‘arîlerin çoğunluğu ve Mu‘tezile tarafından *şöyle denilmiştir: Naklî deliller, kesinlik vermez, çünkü* naklî delillerin *kesinlik vermesi, vaz‘ı bilmeye ve iradeye dayalıdır.* Yani kesinlik verme, Hz. Peygamber (s.a.)'den nakledilen lafızların özel anlamlar karşısına konulduğunu bilme ile o anlamların Hz. Peygamber tarafından kastedildiğini bilmeye dayalıdır.

[536] *Birincisi, vaz‘ı bilmek,* lafızların cevherlerinin medlûlleri belirginleşmesi için *dilin nakliyle,* cümlelerin neye delâlet ettiğinin belirlenmesi için *nahvin* nakliyle *ve* müfretlerin heyetlerinin medlûllerinin bilinmesi için *sarfın* nakliyle *sâbit olur. Oysa bunların* yani söz konusu üç ilmin *asılları, fertlerin rivayetiyle sübût bulmaktadır.* Zira bunlar, Esmaî, Halil b. Ahmed ve Sîbeveyhi gibi fertlerin Araplardan rivayet ettiği Arap şiirlerine, mesellerine ve sözlerine dönmektedir. Rivayetin doğruluğu kabul edilse bile Arapların yanılması mümkündür. Çünkü İmriu'l-Kays, cahiliye şairlerinin büyüklerinden olduğu halde pek çok yerde yanılmıştır. *Söz konusu üç ilmin furûu ise kıyaslarla* sâbit olmaktadır. *Her ikisi de* yani fertlerin rivayeti ve kıyas, hiç şüphesiz *zannî* delildirler.

[537] *İkincisi iradeyi bilmek,* o lafızların Hz. Peygamber (s.a.) zamanında vaz‘ edildikleri özel anlamlarından başka anlamlara *naklinin, isim ortaklığının, mecazın, tahsîsin, ızmarın ve takdîm-tehîrin olmamasına dayalıdır.* Çünkü nakil olması durumunda onlarla kastedilen anlamlar, şimdi onlardan anlaşılan başka anlamlar değil, ilk anlamlar olacaktır. İsim ortaklığının olması durumunda kastedilen, anladığımızdan başka bir anlam olabilir. Mecazın olması durumunda kastedilen, aklımıza ilk gelen hakiki anlam değil, mecazî anlam olur. Sözde herhangi bir şeyin gizlenmesi (ızmâr) durumunda sözün anlamının durumu değişir. Tahsîs olması durumunda kastedilen, düşündüğümüz gibi lafzın içerdiklerinin tamamı değil, bir kısmı olur. Takdim-tehir olması durumunda ise

المقصد الثامن الدلائل النقلية

هل تفيد اليقين بما يستدل بها عليه من المطالب أو لا

[٥٣٥] قيل: لا تفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة لتوقفه أي توقف كونها مفيدة لليقين على العلم بالوضع أي وضع الألفاظ المنقولة عن النبي ﷺ بإزاء معانٍ مخصوصة والإرادة أي وعلى العلم بأن تلك المعاني مرادة له.

[٥٣٦] والأول وهو العلم بالوضع إنما يثبت بنقل اللغة حتى يتعيّن مدلولات جواهر الألفاظ، و نقل النحو حتى يتحقق مدلولات الهيئات التركيبية، و نقل الصرف حتى يعرف مدلولات هيئات المفردات، وأصولها أي أصول هذه العلوم الثلاثة تثبت برواية الآحاد لأن مرجعها إلى أشعار العرب وأمثالها وأقوالها التي يرويها عنهم آحاد من الناس كالأصمعي والخليل وسيبويه؛ وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطأ من العرب فإن امرئ القيس قد خُطّئ في مواضع عديدة مع كونه من أكابر شعراء الجاهلية وفروعها تثبت بالأقيسة وكلاهما يعني رواية الآحاد والقياس دليلان ظنّيان بلا شبهة.

[٥٣٧] والثاني وهو العلم بالإرادة يتوقف على عدم النقل أي نقل تلك الألفاظ عن معانيها المخصوصة التي كانت موضوعة بإزائها في زمن النبي ﷺ إلى معانٍ أخرى؛ إذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعاني الأولى لا المعاني الأخرى التي نفهمها الآن منها، و على عدم الاشتراك إذ مع وجوده جاز أن يكون المراد معنىً آخر مغايراً لما فهمناه، و عدم المجاز إذ على تقدير التجوز يكون المراد المعنى المجازي لا الحقيقي الذي تبادر إلى أذهاننا، و عدم الإضمار إذ لو أضمر في الكلام شيء تغير معناه عن حاله، و عدم التخصيص إذ على تقدير التخصيص كان المراد بعض ما تناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه، و عدم التقديم والتأخير فإنه إذا فرض هناك تقديم وتأخير

kastedilen, bizim kavradığımız değil, başka bir anlam olur. *Oysa* nakil ve diğerlerinin *her biri,* nefsü'l-emir bakımından sözde *gerçekleşebileceğinden bunların sözde bulunmadığı kesinlenemez, aksine olsa olsa bulunmadıkları zannedilebilir.* Bil ki, kelâmcılardan biri, eksiklikle yapılan mecaza (mecâz bi'l-nuksân) girdiğine dayanarak zikredilen durumlar arasından ızmârı çıkarmış ve neshi zikretmiştir. Yazar Îcî ise sanki neshi tahsîs içine sokmuştur, çünkü nesh, söylenildiği üzere, zamanlar bakımından tahsîstir.

[538] *Sonra* bu iki *şeyin* yani vaz'ı ve iradeyi bilmenin *ardından* naklî delilin delâlet ettiği şeyin çelişiğine delâlet eden *aklî muârızın olmadığı bilinmelidir. Çünkü eğer* aklî muârız *varsa o,* naklî delilin kendi anlamından başka bir anlama tevil edilmesi suretiyle *kesinlikle naklî delilin önüne alınır.* Bunun örneği, "Rahmân arşa oturmuştur" âyetidir. Kuşkusuz bu âyet, oturmaya delâlet etmektedir ama Allah Teâlâ hakkında oturmanın imkânsız olduğuna delâlet eden aklî delil, ona muârızdır. Bu nedenle oturma, hükümran olma anlamına yorulur veya arşa oturma, mülkten kinaye yapılır. Aklî muârız, naklî delilin önüne alınmıştır *çünkü, ne* iki çelişiğin bir araya gelmesini gerektireceğinden dolayı o ikisinden her birinin gereğinin sübûtuna hükmetmek suretiyle *ikisiyle amel etmek mümkündür ve ne de* iki çelişiğinin aynı anda kalkmasını gerektireceğinden dolayı her birinin gereğinin nefyine hükmetmek suretiyle *ikisinin de çelişiğiyle amel etmek mümkündür.* Aklî delilin değil de naklî delilin gereğinin sübûtuna hükmetmek suretiyle *naklin akla öncelenmesi, aslın fer'le iptali demektir.* Çünkü nakil, ancak akılla ispatlanabilir, zira Yaratıcı'nın ispatına, peygamberliğin bilinmesine ve naklin doğruluğuna dayanak teşkil eden diğer şeylere giden yol, yalnızca akıldır. Dolayısıyla akıl, doğruluğuna dayanak olduğu naklin aslıdır.

[539] Bu bakımdan nakil aklın önüne alındığı ve yalnızca naklin gereğinin sübûtuyla hükmedildiğinde asıl, fer'le iptal edilmiş demektir. *Bu durumda* yani aslın fer'le iptalinde *ise fer'* de *iptal edilmektedir.* Çünkü bu takdirde naklin doğruluğu, doğru ve yanlış olması mümkün olan aklın hükmünün bir uzantısı olmakta ve dolayısıyla naklin doğruluğu da kesin olmamaktadır. Öyleyse naklin akla öncelenerek doğrulanması, onun doğru olmamasını gerektirmektedir. *Şeyin ispatı* ve doğrulanması, *onun iptaline* ve fesadına *götürdüğünde ise o şey, kendi kendisiyle çelişik demektir* yani kendi kendisinin çelişiğini ve kendisine münâfî bir şeyi gerektiriyor demektir. *Bu durumda o şey, bâtıl* ve imkânsız *olur.* Çünkü eğer mümkün olsaydı,

كان المراد معنىً آخر لا ما أدركناه، والكل أي كل واحد من النقل وأخواته لجوازه في الكلام بحسب نفس الأمر لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن. واعلم أن بعضهم أسقط الإضمار بناءً على دخوله في المجاز بالنقصان، وذكر النسخ وكأن المصنف أدرجه في التخصيص لأن النسخ على ما قيل: تخصيص بحسب الأزمان.

[٥٣٨] ثم بعد هذين الأمرين أعني العلم بالوضع والعلم بالإرادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دلّ عليه الدليل النقلي؛ إذ لو وجد ذلك المعارض لقدّم على الدليل النقلي قطعاً بأن يؤول الدليل النقلي عن معناه إلى معنىً آخر مثاله قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى﴾ فإنه يدل على الجلوس، وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء، أو يجعل الجلوس على العرش كنايةً عن المُلك. وإنما قدّم المعارض العقلي على الدليل النقلي إذ لا يمكن العمل بهما بأن يحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع النقيضين، ولا بنقيضهما بأن يحكم بانتفاء مقتضى كلٍّ منهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين، وتقديم النقل على العقل بأن يحكم بثبوت ما يقتضيه الدليل النقلي دون ما يقتضيه الدليل العقلي إبطال للأصل بالفرع فإن النقل لا يمكن إثباته إلا بالعقل لأن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه ليس إلا العقل فهو أصلٌ للنقل الذي تتوقف صحته عليه.

[٥٣٩] فإذا قدم النقل عليه وحكم بثبوت مقتضاه وحده فقد أبطل الأصل بالفرع. وفيه أي في إبطال الأصل بالفرع إبطالٌ للفرع أيضاً إذ حينئذٍ يكون صحة النقل متفرّعة على حكم العقل الذي يجوز فساده وبطلانه فلا يكون النقل مقطوع الصحة فقد لزم من تصحيح النقل بتقديمه على العقل عدم صحته. وإذا أدّى إثبات الشيء وتصحيحه إلى إبطاله وإفساده كان مناقضاً لنفسه أي مستلزماً لنقيض نفسه ومنافياً لها فكان باطلاً ومحالاً؛ إذ لو أمكن

iki çelişiğin yani şeyin kendisinin ve çelişiğinin bir araya gelmesi de mümkün olurdu. O ikisiyle ve onların çelişiğiyle amel etmek ve naklîyi aklînin önüne almak mümkün olmadığına göre aklînin naklîye öncelenmesi belirginlik kazanmıştır ki talep edilen de budur.

[540] "O ikisinde duraksanması mümkündür ve dolayısıyla ikisinden belirli olarak birinin gereğinin sâbit olduğuna hükmedilemez. Bu durumda o imkânsızlıklardan hiçbiri gerekmez." denilemez. Çünkü biz şöyle diyoruz: Bu, muallile zarar vermeyen bir mendir. Zira aklî muârızın varlığı, duraksamayı gerektirdiğinde o muârızın yokluğu bilinmedikçe naklî delil kesinlik bildirmez ki, istidlâl edenin sadedinde olduğu şey budur. Yine duraksama, kesin aklî delile hata ihtimalinin girmesini gerektirir. O takdirde naklî delil, kendisi nedeniyle kesin aklî delillerde duraksanan kesin bir delil olarak kalamaz.

[541] Öyleyse ortaya çıkmaktır ki, naklî delilin kesinlik vermesinde aklî muârızın olmadığı bilgisi zorunludur. *Fakat aklî muârızın olmaması, kesin değildir. Çünkü* aklî delillerin soruşturulmasında tam bir mübalağaya rağmen *varılan en son nokta, bulamamaktır. Bulamamak ise olmadığına dair kesinlik* ve kesinleme *bildirmez.* Zira orada bulunamamış bir aklî muârızın olması mümkündür. *Şu halde ortaya çıkmaktadır ki, onun delâleti* yani naklî delillerin medlûllerine delâleti, on *zannî şeye dayanmaktadır ve bu nedenle* onun delâleti de *zannîdir. Çünkü* dayanan durumundaki *fer',* kendisine dayanılan durumundaki *aslı güç* ve metanet *bakımından aşamaz.* Naklî delillerin delâleti zannî olduğuna göre onlar, medlûllerine dair kesin bilgi vermezler. Bunlar, söylenenlerdir.

[542] *Gerçek ise şudur: Naklî deliller, kimi zaman* kendisinden nakil yapılan şeyde *görülen karinelerle veya* bize tevatür yoluyla nakledilmiş *mütevatir karinelerle* şer'î meselelerde *kesinlik bildirirler.* Bu karineler, sözü edilen *ihtimallerin bulunmadığına delâlet eder. Kuşkusuz biz,* dili konuşan herkes arasında meşhur ve yaygın olan lafızlardan *yer, gök vb. lafızların Hz. Peygamber zamanında şimdi kullanıldıkları anlamda kullanıldığını biliyoruz. Bunun hakkında kuşku çıkarmak, safsatadır* ve hiç şüphesiz yanlıştır. Aynı durum, geçmiş, gelecek, şimdi, emir, fâil ismi vb. kiplerde de geçerlidir. Bunların o zamanda da bizim zamanımızda kendilerinden kastedilen anlamlarda kullanıldığı bilinmektedir. Yine failin ref edilmesi, mefulün nasbedilmesi

لأمكن اجتماع النقيضين أعني نفسه ونقيضه، وإذا لم يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ولا تقديم النقلي على العقلي فقد تعيّن تقديم العقلي على النقلي وهو المطلوب.

[٥٤٠] لا يقال: جاز أن يتوقف فيهما فلا يحكم بثبوت مقتضى شيءٍ منهما بعينه فلا يلزم شيء من تلك المحالات لأنّا نقول: هذا منعٌ لا يضر المعلل لأن وجود المعارض العقلي إذا أوجب التوقف لم يفد الدليل النقلي اليقين ما لم يعلم عدم ذلك المعارض، وهذا هو الوجه الذي كان المستدل بصدده وأيضاً التوقف يوجب تطرّق احتمال الخطأ في الدليل العقلي القطعي، وحينئذٍ لا يبقى النقلي حجة قطعية يتوقف لأجلها في الدلائل العقلية القطعية.

[٥٤١] فقد ثبت أنه لا بد في إفادة الدليل النقلي اليقين من العلم بعدم المعارض العقلي، لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني إذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في تتبع الأدلة العقلية وهو أي عدم الوجدان لا يفيد القطع والجزم بعدم الوجود إذ يجوز أن يكون هناك معارض عقلي لم يطّلع عليه فقد تحقق أن دلالتها أي دلالة الأدلة النقلية على مدلولاتها تتوقف على أمور عشرة ظنية فتكون دلالتها أيضاً ظنية لأن الفرع الموقوف لا يزيد على الأصل الذي هو عليه في القوة والمتانة، وإذا كانت دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها هذا ما قيل.

[٥٤٢] والحق أنها أي الدلائل النقلية قد تفيد اليقين أي في الشرعيات بقرائن مشاهدة من المنقول عنه، أو متواترة نقلت إلينا تواتراً تدل تلك القرائن على انتفاء الاحتمالات المذكورة فإنّا نعلم استعمال لفظ الأرض والسماء ونحوهما من الألفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع أهل اللغة في زمن الرسول في معانيها التي تراد منها الآن والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها، وكذا الحال في صيغة الماضي والمضارع والأمر واسم الفاعل وغيرها فإنها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا، وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول

ve muzaf ileyhin cerredilmesi de anlamları kesin olarak bilinen şeylerdendir. Bu lafızlara, görülen veya tevatür olarak nakledilen karineler eklendiğinde vaz'ın ve iradenin bilgisi tahakkuk eder ve o dokuz ihtimal ortadan kalkar. Aklî muarızın olmamasına gelince bu, konuşanın doğruluğundan bilinir. Çünkü anlam belirginleştiğinde ve konuşanın kastı olduğunda, eğer orada aklî bir muârız varsa konuşan yalan söylüyor demektir.

[543] *Evet, naklî delillerin aklî meselelerde kesinlik bildirmesi sorunludur. Çünkü* naklî delillerin kesinlik bildirmesi, *sadece naklî delillerle,* onlarda yapılan nazar ve söyleyenin doğruluğuyla *aklî muarızın olmadığının kesinlenip kesinlemeyeceğine ve* görülen veya tevatür yoluyla nakledilen *karinenin aklî muârızın olmadığını kesinlemekte bir katkısı olup olmadığına dayalıdır. Bu ikisi ise iki tarafından birinin kesinlenmesi mümkün olmayan şeylerdendir.* Diğer deyişle kesinlemenin yalnızca onlarla meydana gelmesi ve karinenin bundaki katkısı, olumlama ve olumsuzlama taraflarından birinin kesinlenmesi mümkün olmayan şeylerdendir. Şüphesiz naklî delillerin aklî meselelerde kesinlik bildirmesi, nazar ve teemmül mahallidir.

[544] Eğer şöyle dersen: "Konuşanın doğruluğu kesinlendiği zaman bu, şer'î meselelerde muârızın olmadığını kesinlemeyi gerektirdiği gibi aklîlerde de gerektirir. Aksi halde onun sözü, her iki meselede de yalana muhtemeldir ve bu iki alan arasında fark yoktur." Ben şöyle derim: Şer'î meselelerle kastedilen, aklın olmasını ve olmamasını kesin olarak mümkün gördüğü ama kendisine gidecek yol bulamadığı şeylerdir. Aklî meselelerle kastedilen ise böyle olmayanlardır. Bu takdirde onun imkânsızlardan olması mümkündür. Bu ihtimalden dolayı naklî delilin şer'î meselelerde aklî muârızının olmadığını kesinlemek gerçekleşse bile aklî meselelerde aklî muârızının olmadığını kesinlemek gerçekleşmeyebilir. Oysa aklî meseleler hakkındaki aklî deliller böyle değildir. Bunlar kendi başlarına muârızın olmadığını kesinlemeyi verirler. Zira bunlar, doğruluğu bedîhî olarak bilinen öncüllerden oluşmakta veya doğruluğu bedîhî olarak bilinen öncüllerden gerektiği bedîhî olarak bilinen öncüllerden oluşmaktadır. Bu takdirde onlara muârız olan bir şeyin bulunması imkânsızdır. Çünkü daha önce geçtiği gibi [aklın] bedîhesinin hükümlerine nefsü'l-emir bakımından asla muâraza edilmez. İmâm Râzî, aklî meselelerde naklî delillere tutunmanın doğru olmadığını kesinlemiştir. Evet, naklî meselelerde naklî delillere tutunmak, kimi zaman icmânın ve ahad haberin delilliğinde olduğu gibi kesinlik bildirmesi içindir ve kimi zaman da şer'î-fer'î hükümlerde olduğu gibi zan bildirmesi içindir.

وجرّ المضاف إليه مما علم معانيها قطعاً؛ فإذا انضم إلى مثل هذه الألفاظ قرائن مشاهدة أو منقولة تواتراً تحقق العلم بالوضع والإرادة، وانتفت تلك الاحتمالات التسعة. وأما عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل فإنه إذا تعيّن المعنى وكان مراداً له فلو كان هناك معارض عقلي لزم كذبه.

[٥٤٣] **نعم في إفادتها اليقين في العقليات نظر لأنه** أي كونها مفيدة لليقين **مبنيٌّ على أنه هل يحصل بمجردها** أي بمجرد الدلائل النقلية والنظر فيها، وكون قائلها صادقاً **الجزم بعدم المعارض العقلي، و** أنه **هل للقرينة** التي تشاهد أو تنقل تواتراً **مدخل في ذلك** أي الجزم بعدم المعارض العقلي **وهما** أي حصول ذلك الجزم بمجردها ومدخلية القرينة فيه **مما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه** أي النفي والإثبات فلا جرم كانت إفادتها اليقين في العقليات محل نظر وتأمل.

[٥٤٤] فإن قلت: إذا كان صدق القائل مجزوماً به لزم منه الجزم بعدم المعرض في العقليات كما لزم منه ذلك في الشرعيات وإلا احتمل كلامه الكذب فيهما فلا فرق بينهما. قلتُ: المراد بالشرعيات أمورٌ يجزم العقل بإمكانها ثبوتاً وانتفاءً ولا طريق له إليها، والمراد بالعقليات ما ليس كذلك، وحينئذٍ جاز أن يكون من الممتنعات فلأجل هذا الاحتمال ربما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلي للدليل النقلي في العقليات، وإن حصل الجزم به في الشرعيات وذلك بخلاف الأدلة العقلية في العقليات فإنها بمجردها تفيد الجزم بعدم المعارض لأنها مركّبة من مقدمات علم بالبديهة صحتها أو علم بالبديهة لزومها مما علم صحته بالبديهة؛ وحينئذٍ يستحيل أن يوجد ما يعارضها لأن أحكام البديهة لا تعارض بحسب نفس الأمر أصلاً كما مرّ، وقد جزم الإمام الرازي بأنه لا يجوز التمسك بالأدلة النقلية في المسائل العقلية. نعم يجوز التمسك بها في المسائل النقلية تارةً لإفادة اليقين كما في مسألة حجّية الإجماع وخبر الآحاد وأخرى لإفادة الظن كما في الأحكام الشرعية الفرعية.

İKİNCİ MEVKIF

Mevcudun Zorunlu, Cevher ve Arazdan İbaret Olan Kısımlarından Birine Özgü Olmayan Genel Durumlar Hakkındadır

[545] Genel şeyler, ya üç kısmı da kuşatır ya da üç kısımdan yalnızca ikisini kuşatır. Üç kısmı kuşatanın örneği, varlık ve birliktir. Çünkü her mevcut, çok olsa bile, bir itibarla birliğe sahiptir. Zorunlu Varlık'ın varlığından başka bir mahiyeti ve mahiyetinden başka bir teşahhusu vardır diyenlere göre mahiyet ve teşahhus da böyledir. İki kısmı kuşatanın örneği ise özel imkân, hudûs, başkası nedeniyle zorunluluk, çokluk ve maʻlûl olmaktır. Zira bunların tamamı, cevher ve araz arasında ortaktır. Bu açıklamaya göre yokluk, imkânsızlık, zâtî zorunluluk ve kıdem, genel şeylerden değildir ve burada bunların incelenmesi, tâbilik yoluyladır. Bazen şöyle denir: Genel şeyler, ya mutlaklık yoluyla ya da tekabül yoluyla bütün mefhumları içeren kavramlardır. Mutlaklık yoluyla içermesinin örneği, genel imkândır. Tekabül yoluyla kuşatması ise şöyledir: Genel şey, mukâbiliyle birlikte bütün mefhumları kuşatır ve bu iki mukâbilden her birine ilmî bir amaç taalluk eder. Buna örnek varlık ve yokluktur.

[546] Bu mevkıfı; zorunlu, cevher ve arazdan birine özgü olmayan durumlara ayırdık *çünkü* söz *bu üç kısımdan* birine özgü olanlardan *her birini kendi bâbında anlattık.* Bu nedenle geriye yalnızca [zorunlu, cevher ve araz arasında] ortak şeyler kaldı. Dolayısıyla bu ortak şeyler için müstakil bir bâb gerekmektedir. *Bu mevkıfte,* bilinenlerin, genel şeylerin iliştikleri şeylere taksimini kuşatması nedeniyle genel şeylerin incelendiği bahislerin başına konması gereken [bir mukaddime ve] genel şeylerin incelediği bahisleri kuşatan beş *mersad bulunmaktadır.*

[547] *Mukaddime, bilinenlerin* genel şeylerin iliştikleri şeylere *taksimi hakkındadır.* Bunlar, kelâmcıların dört farklı görüşüne bağlı olarak onlar nezdinde dört türlü taksim edilir. Bunun açıklaması şöyledir: *Ya şöyle denir: Maʻdûm, ya sâbittir ya da değildir. Her iki durumda da ya mevcut ile*

الموقف الثاني

في الأمور العامة أي ما لا يختص بقسمٍ من أقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض

[٥٤٥] فإما أن يشمل الأقسام الثلاثة كالوجود والوحدة فإن كل موجود، وإن كان كثيراً له وحدة ما باعتبار وكالماهية والتشخص عند القائل بأن الواجب له ماهية مغايرة لوجوده وتشخص مغاير لماهيته، أو يشمل الاثنين منها كالإمكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فإنها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الأمور العامة، ويكون البحث عنها ههنا على سبيل التبعية. وقد يقال: الأمور العامة ما يتناول المفهومات بأسرها إما على سبيل الإطلاق كالإمكان العام، أو على سبيل التقابل بأن يكون هو مع ما يقابله متناولاً لها جميعاً، ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرضٌ علمي كالوجود والعدم.

[٥٤٦] وإنما جعلنا هذا الموقف فيما لا يختص بقسمٍ من تلك الأقسام الثلاثة **إذ قد أوردنا كلاً من ذلك** أي مما يختص بواحدٍ منها **في بابه** فلم تبقَ إلا الأمور المشتركة فلا بد لها من باب على حدة، **وفيه** أي في هذا الموقف **مقدمة** يجب تقديمها على مباحث تلك الأمور العامة لاشتمالها على تقسيم المعلومات إلى معروضاتها، **ومراصد** خمسة مشتملة على مباحثها

[٥٤٧] **المقدمة في قسمة المعلومات** إلى معروضات الأمور العامة، وهي عند المتكلمين أربع تقسيمات مبنيّة على مذاهبهم الأربعة، وبيان ذلك أنه **إما أن يقال بأن المعدوم ثابت أو لا، وعلى التقديرين إما أن تثبت الواسطة بين الموجود**

ma'dûm arasında vasıta bulunur -ki bu, haldir- ya da aracı bulunmaz. Burada dört ihtimal vardır. Her bir ihtimali bir kelâm fırkası benimsemiştir.

[548] *Birinci* ihtimal *şudur: Ma'dûm, sâbit değildir ve* var ile yok arasında da *vasıta yoktur. Bu, hakikat ehlinin görüşüdür. Buna göre bilinenin* yani bilinme özelliğine sahip olan şeyin *ya dışta bir tahakkuku yoktur* -dışta olması dikkate alınmıştır zira onlar, zihnî varlığı kabul etmezler- *ya da vardır. Birincisi,* dışta *ma'dûm olandır, ikincisi ise* dışta *mevcut olandır.* Bu, ikili bir taksimdir ve bunu üçlü ve dörtlü taksimler izler.

[549] *İkinci* ihtimal *şudur: Ma'dûm, sâbit değildir ve vasıta gerçektir* yani sâbit, bir şeydir. *Bizden* yani Eş'arîlerden *Kâdî Bâkıllânî* hayatının sonuna değin *ve İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî başlangıçta bu görüşü benimsemiştir.* Cüveynî, sonraları bu görüşten dönmüştür. Bu görüşü bir kısım Mu'tezile de benimsemiştir. Bunların görüşlerine *bilinenin ya* kesinlikle *hiçbir tahakkuku yoktur ki bu, ma'dûmdur yahut ya zâtı itibariyle* yani başkasına tâbi olmaksızın *bir tahakkuku vardır ki bu, mevcuttur ya da başkası itibariyle yani başkasına tâbi olarak* bir tahakkuku *vardır ki bu, haldir. Hali şöyle tanımlamışlardır: O, mevcudun bir sıfatı olup ne vardır ne de yoktur. "Sıfat" dememizin nedeni şudur: Zâtlar* -ki bunlar, kendi başlarına var olan şeylerdir- *ya mevcut ya da ma'dûmdurlar ve başka durumda olamazlar.* Zira zâtların başkalarına tâbi olarak tahakkukları düşünülemez ve dolayısıyla zâtlar, hal olamazlar. *"Mevcuda ait"* dememizin *nedeni şudur: Ma'dûmun sıfatı ma'dûmdur* ve bu nedenle hal olamaz. *"Ne vardır"* dememizin *nedeni, arazların çıkarılmasıdır.* Çünkü arazlar, zâtları itibariyle tahakkuk etmişlerdir. Bu nedenle hal değil, mevcut kabilindendirler. *"Ne de yoktur"* dememizin *nedeni,* mevcudun nitelendiği *olumsuzlamaları çıkarmak içindir.* Çünkü onlar, hal değil ma'dûmdurlar.

[550] Kâtibî bu tarife şöyle itiraz etmiştir: Tarif, cevherlik, karalık ve aklık gibi nefsî sıfatlarla nakz olmaktadır. Çünkü bu sıfatlar, hal taraftarlarına göre, zâtların varlık ve yokluk durumlarında zâtlar için meydana gelen hallerdir. Cevap şudur: Halin mevcudun sıfatı oluşuyla kastedilen, onun genel olarak sıfatı olduğudur yoksa onun daima sıfatı olduğu değildir. Bu, ma'dûm sâbittir ve yokluk halinde hallerle nitelenir diyenin görüşüne göredir. Fakat

والمعدوم وهو الحال أو لا، فهذه أربعة احتمالات ذهب إلى كل واحدٍ منها طائفة منهم؛

[٥٤٨] الاحتمال الأول المعدوم ليس بثابت ولا واسطة أيضاً بينهما وهو مذهب أهل الحق فالمعلوم أي ما من شأنه أن يعلم إما أن لا يكون له تحقق في الخارج إنما اعتبر قيد في الخارج لأنهم لا يقولون بالوجود الذهني، أو يكون والأول هو المعدوم في الخارج، والثاني هو الموجود فيه فهذه قسمة ثنائية يتبعها ثلاثيتان ورباعية.

[٥٤٩] الاحتمال الثاني المعدوم ليس بثابت والواسطة أمرٌ حق أي ثابت وقال به القاضي الباقلاني قولاً مستمراً، وإمام الحرمين منّا أي من الأشاعرة أولاً فإنه رجع عن ذلك آخراً، وقال به بعض المعتزلة أيضاً؛ فالمعلوم على رأيهم إما لا تحقق له أصلاً وهو المعدوم، أو له تحقق إما باعتبار ذاته أي لا بتبعية الغير وهو الموجود، أو باعتبار غيره أي له تحقق تبعاً له وهو الحال، وعرّفوه بأنه صفة لموجودٍ لا موجودة ولا معدومة. فقولنا: صفة، لأن الذوات وهي الأمور القائمة بأنفسها إما موجودة أو معدومة لا غير إذ لا يتصور تحققها تبعاً لغيرها فلا تكون حالاً، و قولنا: موجود، لأن صفة المعدوم معدومة فلا تكون حالاً، و قولنا: لا موجودة، لتخرج الأعراض فإنها متحققة باعتبار ذواتها فهي من قبيل الموجود دون الحال، وقولنا: ولا معدومة، لتخرج السلوب التي يتصف بها الموجود فإنها معدومة لا أحوال.

[٥٥٠] واعترض الكاتبي على هذا التعريف بأنه منقوضٌ بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية والبياضية فإنها عندهم أحوالٌ حاصلة للذوات حالتي وجودها وعدمها. والجواب أن المراد بكونه صفة للموجود أنه يكون صفة له في الجملة لا أنه يكون صفة له دائماً؛ هذا على مذهب من قال بأن المعدوم ثابت ومتصف بالأحوال حال العدم، وأما على مذهب من لم يقل

maʿdûmun sübûtunu kabul etmeyen veya kabul eden ama hallerle nitelendiğini söylemeyen kimsenin görüşüne göre itiraz temelden düşmektedir.

[551] *Üçüncü* ihtimal *şudur: Maʿdûm, sâbittir ve vasıta yoktur. Bu, Muʿtezile'nin çoğunluğunun görüşüdür.* Onların görüşe göre *bilinenin ya* asla *kendinde tahakkuku yoktur ki bu,* imkânsıza eşit olan *menfîdir ya da* kendinde bir şekilde *bir tahakkuku vardır ki bu,* mevcudu ve mümkün maʿdûmu içeren *sâbittir.* Sonra onlar, bilineni başka bir şekilde taksim ederek şöyle demişlerdir: *Yine bilinenin ya dışta oluşu yoktur ki bu,* ister mümkün isterse imkânsız olsun *maʿdûmdur ya da* dışta *bir oluşu vardır ki bu, mevcuttur.* Onlara göre *menfî, maʿdûmdan* mutlak olarak *daha özeldir. Çünkü menfî, maʿdûmun imkânsız kısmına özgüdür. Sen biliyorsun ki* mutlak olarak *daha özelin çelişiği, daha genelin çelişiğinden* mutlak olarak *daha geneldir. Dolayısıyla* menfînin çelişiği olan *sâbit,* maʿdûmun çelişiği olan *mevcuttan daha geneldir, çünkü sâbit, hem mevcuda hem de mümkün maʿdûma doğru olarak yüklenir.*

[552] Îcî, onların görüşüne göre iki taksim zikretmiştir. Fakat gerçekte onlara göre kısımlar üçtür: Menfî, mevcut sâbit ve mümkün maʿdûmdan ibaret olan sâbit. Mutlak maʿdûm ise menfîye ve mümkün maʿdûma dönmektedir ve dolayısıyla dördüncü bir kısım değildir. Sanki Îcî, maʿdûmun menfîye söylenmesinden sâbitin bölüşeninin onun bir kısmı olduğu vehmedilmesin diye başkalarının yaptığı gibi, onların görüşlerine göre sâbiti, mevcut ve maʿdûma taksim etmemiştir. Fakat bu, şöyle defedilir: Sâbitin kısmı, bir sübûtu olan maʿdûm yani mümkün maʿdûmdur ve o, menfîye söylenmez. Menfîye söylenen, mutlak maʿdûmdur ve o, gerçekte sâbitin bir kısmı değildir.

[553] *Dördüncü* ihtimal: *Maʿdûm sâbittir ve hal* de *gerçektir. Bu, Muʿtezileden* haller görüşünü savunan *birinin görüşüdür. O şöyle der: Dış dünyada olan, ya müstakil* bir oluşa sahiptir *ki bu, mevcuttur ya da tâbilikle* bir oluşa sahiptir *ki bu haldir. Bu durumda* dış dünyada olanın bir kısmı olan hal *de sâbitin bir kısmı olmaktadır.* Nitekim mevcut ve mümkün maʿdûm, onun kısımlarıdır. *Onun dışındaki* yani dış dünyada olanın dışındaki *ise maʿdûmdur.*

بثبوت المعدوم أو قال به ولم يقل باتصافه بالأحوال فالاعتراض ساقطٌ من أصله.

[٥٥١] الاحتمال الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة، وهو مذهب أكثر المعتزلة فالمعلوم على رأيهم إما لا تحقق له في نفسه أصلاً وهو المنفي المساوي للممتنع، أو له تحقق في نفسه بوجهٍ ما وهو الثابت المتناول للموجود والمعدوم الممكن. ثم قسّموا المعلوم تقسيماً آخر فقالوا: وأيضاً فإما أن لا كون له في الأعيان وهو المعدوم ممكناً كان أو ممتنعاً، أو له كون فيها وهو الموجود والمنفي عندهم أخصّ مطلقاً من المعدوم لاختصاصه بالممتنع منه أي من المعدوم. وأنت تعلم أن نقيض الأخص مطلقاً أعم مطلقاً من نقيض الأعم فيكون الثابت الذي هو نقيض المنفي أعم من الموجود الذي هو نقيض المعدوم لصدقه عليه أي لصدق الثابت على الموجود، وعلى المعدوم الممكن.

[٥٥٢] فقد ذكر على رأي هؤلاء تقسيمين لكن الأقسام عندهم في الحقيقة ثلاثة؛ هي المنفي والثابت الموجود والثابت الذي هو المعدوم الممكن. وأما المعدوم مطلقاً فهو راجعٌ إلى المنفي، والمعدوم الممكن فلا يكون قسماً رابعاً وكأنه لم يقسم الثابت على رأيهم إلى الموجود والمعدوم كما فعله غيره لئلا يتوهم من إطلاق المعدوم على المنفي كون قسيم الثبات قسماً منه، لكنه مندفعٌ بأن قسم الثابت هو المعدوم الذي له ثبوت أعني المعدوم الممكن، وذلك لا يطلق على المنفي وإنما يطلق عليه المعدوم مطلقاً، وليس قسماً من الثابت حقيقة.

[٥٥٣] الاحتمال الرابع المعدوم ثابت والحال حق أيضاً، وهو قول بعض المعتزلة من مثبتي الأحوال فيقول الكائن في الأعيان: إما أن يكون له كون بالاستقلال وهو الموجود، أو يكون له كون بالتبعية وهو الحال فيكون الحال الذي هو قسم من الكائن في الأعيان أيضاً قسماً من الثابت كما أن الموجود والمعدوم الممكن قسمان منه وغيره أي غير الكائن في الأعيان هو المعدوم؛

Şayet bu ma'dûmun kendinde bir tahakkuku ve kararlılığı *varsa sâbittir aksi halde menfîdir.* Buna göre kısımlar dörtten ibarettir. Böylece ortaya çıkmaktadır ki, menfînin mukâbili olan sâbit, bu görüşe göre, mevcut, hal ve mümkün ma'dûm olmak üzere üç şeyi içermekte; üçüncü görüşe göre, yalnızca mevcut ve mümkün ma'dûmu içermekte; ikinci görüşe ise yalnızca mevcut ve hali içermektedir. Ma'dûm ise son iki görüşte menfî yani imkânsız ve mümkün ma'dûm olmak üzere iki şeyi içermekte; ikinci görüşte ise tıpkı sâbitin mevcutla eşanlamlı olduğu birinci görüşte olduğu gibi menfînin eşanlamlısı olmaktadır.

[554] *Filozoflar ise* bilinenlerin taksiminde *şöyle demişlerdir:* Bir itibarla bile olsa *bilinebilir olan şey, ya hiçbir şekilde tahakkuka sahip değildir ki bu ma'dûmdur ya da bir tahakkuka sahiptir ki bu da mevcuttur. Mevcut, bir hakikatle ayrışmalıdır* yani mevcut, müstakil olmalı ve sayesinde neyse o olacağı bir hakikatle başkasından ayrışmalıdır. *Şayet bunun yanı sıra* çok şey arasında ortaklığını varsaymayı imkânsız kılacak *şahsî bir hüviyetle* başkasından *ayrışırsa o, hâricî mevcuttur, aksi halde zihnî mevcuttur.* Çünkü zihin, yalnızca tümel şeyi idrak edebilir. Dolayısıyla zihindeki mevcut, kendisi dışındakilerden ancak tümel mahiyetle ayrılır. Oysa hâricî mevcut, kendisi dışındakilerden tümel bir mahiyet ve teşahhusla ayrılır. Bu görüş şöyle reddedilmiştir: Yüce Zorunlu [Allah] hâricî bir mevcuttur ama O'nun hakikatinden başka bir teşahhusu yoktur ki bu ikisiyle başkalarından ayrışsın. Yine duyularla idrak edilen ve iç güçlere resmolan tikeller, kendileri dışındakilerden hakikat ve hüviyetle ayrışmaktadır ancak bunlar, hâricî değil, zihnî mevcutlardır.

[555] Bazen bu itiraza şöyle cevap verilir: "Eksiklerden münezzeh Zorunlu, zâtı açısından tek bir şeydir fakat o şey, kendisi sayesinde Zorunlu'nun neyse o olduğu şey olması bakımından hakikat olarak adlandırılırken ortaklık varsayımını imkânsız kılacak şekilde Zorunlu'yu ayrıştırması bakımından teşahhus olarak adlandırılır. O halde Zorunlu, birbirlerinden itibar bakımından farklı olan bir hakikat ve şahsî hüviyetle ayrışmaktadır. Bu ise şu anda incelediğimiz meselede bize yeter. Duyularla idrak edilen ise zihnî tahakkukunda bir mahiyet ve söz konusu tahakkukta o mahiyete eklenen bir hüviyetle ayrışmaz, aksine dış dünyada bir mahiyet ve şahsî hüviyetle ayrışan şeyin

فإن كان له تحقّق وتقرّر **في نفسه فثابت وإلا فمنفي** فالأقسام أربعة، فظهر أن الثابت الذي يقابل المنفي يتناول على هذا المذهب أموراً ثلاثة؛ الموجود والحال والمعدوم الممكن فقط. وعلى المذهب الثالث يتناول الموجود والمعدوم الممكن فقط، وعلى الثاني يتناول الموجود والحال فقط، وأما المعدوم ففي المذهبين الآخرين يتناول شيئين؛ المنفي أي الممتنع والمعدوم الممكن، وفي المذهب الثاني يرادف المنفي كما في المذهب الأول الذي يرادف فيه الثابت الموجود أيضاً.

[٥٥٤] **وأما الحكماء فقالوا** في تقسيم المعلومات: **ما يمكن أن يعلم** ولو باعتبار **إما لا تحقق له بوجهٍ** من الوجوه **وهو المعدوم، وإما له تحقق ما وهو الموجود ولا بد من انحيازه بحقيقة** أي لا بد من أن ينفرد الموجود وينحاز ويمتاز عن غيره بحقيقةٍ يكون بها هو هو؛ **فإن انحاز مع ذلك** عن غيره **بهوية شخصية** يمتنع بها فرض اشتراكه بين كثيرين **فهو الموجود الخارجي وإلا فهو الموجود الذهني** فإن الذهن لا يدرك إلا أمراً كلّياً فالموجود فيه لا ينحاز عن غيره إلا بحسب الماهية الكلية بخلاف الموجود الخارجي فإنه ينحاز عن غيره بماهية كلية وتشخص وردّ ذلك بأن الواجب تعالى موجودٌ خارجي، وليس له تشخصٌ يغاير حقيقته حتى ينحاز بهما معاً عن غيره وبأن الجزئيات المدركة بالحواس المرتسمة في القوى الباطنة منحازة عن غيرها بالحقيقة والهوية معاً، وليست موجودات خارجية بل ذهنية.

[٥٥٥] وقد يجاب بأن الواجب سبحانه شيءٌ واحدٌ في حدّ ذاته إلا أن ذلك الشيء يسمى حقيقة من حيث أن الواجب به هو هو، ويسمى تشخصاً من حيث أنه المميز له على وجهٍ لا يمكن فرض الشركة معه فقد انحاز الواجب بحقيقة وهوية شخصية متغايرتين اعتباراً وذلك كافٍ لنا فيما نحن بصدده، وبأن المدرك بالحواس لا ينحاز في تحققه الذهني بماهية وهوية تنضم إليها في هذا التحقق، بل المنحاز في الخارج بماهية وهوية شخصية

zihindeki ayrışması, zihinde mahiyetine bir teşahhusun eklenmesi şeklinde değildir. Fark, doğru teemmülle açığa çıkar. Dolayısıyla zihindeki hakkında 'o, hakikatiyle başkasından ayrışmaktadır' denilmesi doğrudur. Çünkü hakikat, tikelleri içeren şeye de söylenir." Oysa bütün bunlar zorlamadır. En açığı şöyle demektir: Mevcudun ya varlığı asıl olup bu varlık üzerine mevcudun eserleri terettüp eder ve ondan mevcudun hükümleri çıkar ki bu, hâricî ve aynî mevcuttur ya da böyle değildir ki bu, zihnî ve gölge mevcuttur.

[556] *Hariçteki mevcut ya zâtı nedeniyle yokluğu kabul etmez ki bu, zâtı nedeniyle zorunludur ya da yokluğu kabul eder ki bu, zâtı nedeniyle mümkündür.* Îcî'nin Zorunlu'yu "zâtı nedeniyle" sözüyle kayıtlamasının nedeni, başkası nedeniyle zorunludan sakınmaktır. Mümkünün bununla kayıtlanması ise herhangi bir şeyden sakınma değildir, çünkü başkası nedeniyle mümkün yoktur, aksine [Îcî'nin mümkün kayıtlaması] uygunluğa riayet ve imkânın tıpkı zorunluluk gibi zâtın gereği olduğunu açıklamaktır. *Zâtı nedeniyle mümkün, ya bir konuda yani kendisine yerleşeni kâim kılan bir mahalde var olur ki bu, arazdır ya da* bir konuda *var olmaz ki bu,* ister bir mahalde var olmasın isterse konu olmayan bir mahalde var olsun *cevherdir.*

[557] *"Kendisine yerleşeni kâim kılar" sözümüz, sûretten sakınmayı amaçlamaktır. Çünkü sûretin varlığı bir mahaldedir -ki bu mahal, maddedir- fakat* maddeden ibaret olan *o* mahal, *kendisine yerleşen* sûreti *kâim kılmaz. Zira* ilerde öğreneceğin gibi *filozoflara göre madde sûretle kâim olur. O halde sûret,* bir mahalle yerleşmiş olmasına rağmen *cevherdir. Dolayısıyla mahal,* konuya da yüklenebildiği için *maddeden daha geneldir ve yerleşen (hâll) de* araza da yüklenebildiği için *sûretten daha geneldir.* Konu ve madde, birbirinden farklı olup daha özelin daha genel altına girmesi tarzında mahallin altına girerler. Aynı şekilde araz ve sûret de birbirinden farklı olup yerleşenin altına girerler.

[558] *Kelâmcılar şöyle demiştir: Mevcudun yani dıştaki mevcudun -çünkü onlar zihnî* mevcudu *kabul etmezler- ya bir başlangıcı yoktur yani varlığı, kendisinden önce yokluk bulunan bir sınırda durmaz ki bu, kadîmdir ya da bir başlangıcı vardır,* yani varlığı, kendisinden önce yokluk bulunan bir sınırda durur *ki bu, hâdistir. Hâdis ise ya* bizzât *yer kaplar ya* bizzât *yer kaplayana yerleşir ya da ne yer kaplar ne de yer kaplayana yerleşir.* Bizzât *yer kaplayan, cevherdir. Onunla* yani bizzât yer kaplayan

انحاز في الذهن لا على وجهٍ ينضم فيه تشخص إلى ماهيته. والفرق ظاهرٌ بالتأمل الصادق فيصدق عليه أنه منحازٌ عن غيره بحقيقته فإن الحقيقة تُطلق على ما يتناول الجزئيات أيضاً. وكل ذلك تعسّف، والأظهر أن يقال: الموجود إما أن يكون وجوده أصلاً يترتب عليه آثاره ويظهر منه أحكامه فهو الموجود الخارجي والعيني، أو لا وهو الموجود الذهني والظلي.

[٥٥٦] والموجود في الخارج إما أن لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته، أو يقبله وهو الممكن لذاته تقييد الواجب بقوله: لذاته احترازٌ عن الواجب بغيره، وتقييد الممكن بذلك ليس احترازاً عن شيء إذ لا ممكن بالغير بل هو رعايةٌ للموافقة وإظهارٌ لكون الإمكان مقتضى الذات كالوجوب. وهو أي الممكن لذاته إما أن يوجد في موضوع أي في محلٍّ يقوم ذلك المحل ما حلّ فيه وهو العرض أو لا يوجد في موضوع وهو الجوهر سواء لم يوجد في محل أو وجد في محل لا يكون موضوعاً.

[٥٥٧] فقولنا: يقوم ما حل فيه احتراز عن الصورة لوجودها في محل وهو المادة، لكنه أي ذلك المحل الذي هو المادة غير مقوّم لما حلّ فيه وهو الصورة فإن المادة هي المتقومة بالصورة عندهم كما ستعرفه فالصورة جوهر مع كونها حالة في محل فالمحل أعمّ من المادة لصدق المحل على الموضوع أيضاً، والحال أعمّ من الصورة لصدق الحال على العرض أيضاً، والموضوع والمادة متباينان مندرجان تحت المحل اندارج أخصين تحت الأعم، وكذا العرض والصورة متباينان مندرجان تحت الحال كذلك.

[٥٥٨] وقال المتكلمون: الموجود أي في الخارج؛ إذ لا يثبتون الموجود الذهني إما أن لا يكون له أول أي لا يقف وجوده عند حد يكون قبله أي قبل ذلك الحد العدم وهو القديم، أو يكون له أول أي يقف وجوده عند حدٍّ يكون قبله العدم وهو الحادث. والحادث إما متحيز بالذات، أو حال في المتحيز بالذات، أو لا متحيز ولا حال فيه فالمتحيز بالذات هو الجوهر ونعني به أي المتحيز بالذات المشار إليه أي

ile *“buradadır veya oradadır” şeklinde duyusal bir işaret ile işaret edilebilir* olan şeyi *kastediyoruz.* Îcî “bizzât” kaydını arazdan sakınmak için dikkate almıştır. Çünkü araz, tâbilik yoluyla işareti kabul eder; işareti duyusal olmakla kayıtlamıştır, çünkü soyutlar -varlıkları kabul edildiği takdirde- aklî işareti kabul ederler.

[559] *Yer kaplayana yerleşen ise arazdır. Yer kaplayana yerleşenle onun, o ikisine yapılacak* duyusal *işaretin tek olacak durumda olmasını kastediyoruz. Buna örnek, renk ve renklidir.* Zira bu ikisinden birine yapılan işaret, diğerine yapılan işaretin aynısıdır. *Oysa su ve kap böyle değildir.* Çünkü bu ikisine yapılan işaret tek değildir. Buna göre su, her ne kadar dildeki kullanım bakımından kaba yerleşmiş (hulûl) olsa da terminolojik anlamda kaba yerleşmiş değildir. Îcî’nin söyledikleri, kendisinin de belirttiği gibi, yer kaplayana yerleşmenin açıklaması olduğundan ona “bu açıklama, Allah Teâlâ’nın sıfatlarının zâtına yerleşmesini içermemektedir; bu nedenle en uygunu, niteleyici özgülükle (ihtisâs nâit) açıklamaktır” şeklinde bir itiraz yöneltilemez. *Yer kaplamayan ve yer kaplayana yerleşmeyenin* yani hâdis mümkünün üçüncü kısmı yaptığımız şeyin -ki bu, soyut denilen şeydir- *ise bize göre varlığı sâbit değildir.* Çünkü onun varlığını gösteren herhangi bir delil bulamadık. Bu nedenle onun -ister mümkün ister imkânsız olsun- mevcut olması ya da olmaması mümkündür. *Kimileri bu* kadarla yani onun varlığının sübût bulmamış olmasıyla *yetinirken kimileri iki gerekçeden dolayı onun imkânsızlığını kesinlemiştir.*

[560] *Birincisi: Şayet o, var olsaydı* yer kaplamama ve bir yer kaplayana yerleşmeme *vasfında yüce Yaratıcı’ya ortak olurdu ve* Yaratıcı’nın aralarında ortak olan bu vasıftan başka bir vasıfla *ondan ayrışması gerekirdi. Dolayısıyla* Yaratıcı’da ortak olan ile ayrıştırandan oluşan bir *bileşikliğin bulunması gerekirdi. Oysa bu imkânsızdır. İkincisi: Bu* vasıf, *Yaratıcı’nın sıfatlarının en özelidir. Zira bir kimse Yaratıcı’nın kim olduğunu sorduğunda yalnızca bu* vasıfla *cevap verilir* ve şöyle denir: O, yer kaplamayan ve bir yer kaplayana da yerleşmeyen mevcuttur. *Eğer başka bir mevcut, bu vasıfta O’na ortak olsaydı hakikatte* de *O’na ortak olurdu. Bu durumda da ya hâdisin kadîm olması ya da kadîmin hâdis olması gerekirdi.*

[561] *Birincinin cevabı şudur: Bir vasıfta, özellikle de* şu anda söz konumuz olan vasıfta olduğu gibi *olumsuz bir vasıfta ortaklık* iki ortaktan herhangi birinde *bileşikliğin bulunmasını gerektirmez. Çünkü* gerçek anlamda *iki basîtin mesela varlık gibi olumlu bir ilişende veya kendileri dışındakilerin* onlardan *nefyedilmesi gibi olumsuz bir ilişende ortak olması mümkündür.*

الذي يشار إليه **بالذات إشارة حسية بأنه هنا أو هناك** اعتبر قيد بالذات احترازاً عن العرض فإنه قابلٌ للإشارة على سبيل التبعية، وقيد الإشارة بكونها حسية لأن المجردات على تقدير وجودها قابلة للإشارة العقلية.

[٥٥٩] **والحال في المتحيز هو العرض ونعني بالحلول فيه** أي في المتحيز **أن يختص به بحيث تكون الإشارة إليهما** الحسية **إليهما واحدة كاللون مع المتلوّن** فإن الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر **دون الماء مع الكوز** فإن الإشارة إليهما ليست واحدة فالماء ليس حالاً في الكوز اصطلاحاً وإن كان حالاًّ فيه لغةً. وما ذكره تفسيراً للحلول في المتحيز كما صرّح به فلا يتجه عليه أنه لا يتناول حلول صفات الواجب تعالى في ذاته فالأولى أن يفسر بالاختصاص الناعت. **وما ليس متحيزاً ولا حالاًّ فيه** أعني الذي جعلناه قسماً ثالثاً من أقسام الممكن الحادث وهو المسمى بالمجرّد **لم يثبت وجوده عندنا** إذ لم نجد عليه دليلاً فجاز أن يكون موجوداً، وأن لا يكون موجوداً سواء كان ممكناً أو ممتنعاً **فمنهم من قنع بهذا** القدر وهو أنه لم يثبت وجوده. **ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين؛**

[٥٦٠] **الأول أنه لو وجد لشاركه البارئ في هذا الوصف** وهو أنه ليس متحيزاً ولا حالاًّ في متحيز، **ولا بد** من **أن يمايزه** البارئ **بغيره** أي بغير هذا الوصف المشترك بينهما **فيلزم التركيب** في البارئ من المشترك والمميز **وأنه محال. الثاني أن هذا** الوصف **أخصّ صفات البارئ فإن من سأل عنه** أي عن البارئ **لا يجاب** ذلك السائل **إلا به** أي بهذا الوصف فيقال: هو موجودٌ لا متحيز ولا حال في المتحيز؛ **فلو شاركه فيه غيره لشاركه** أيضاً **في الحقيقة فيلزم حينئذٍ إما قدم الحادث أو حدوث القديم.**

[٥٦١] **وجواب الأول أنه لا يلزم من الاشتراك في وصف سيّما وهو سلبي** كالوصف الذي نحن فيه **التركيب** في شيء من المتشاركين **لجواز اشتراك البسيطين** الحقيقيين **في عارض ثبوتي كالوجود أو سلبي كنفي ما عداهما** عنهما.

[562] *İkincinin* cevabı *şudur: Biz bu vasfın Allah* Teâlâ'nın *en özel sıfatı olduğunu kabul etmiyoruz, aksine* onun en özel sıfatı, *ya zâtî zorunluluktur ya kendisi dışındaki her şeyi var eden olmasıdır ya da kıdemdir.* Çünkü bunlarda Allah'ın dışındaki hiçbir şey O'na ortak değildir. İkincinin başka bir yönden cevabı ise şöyle denilmesidir: *Bu iddia* yani bu vasfın O'nun sıfatlarının en özeli olması, *müsâdere içermektedir.* Çünkü söz konusu vasfın Allah'ın en özel sıfatı olması, ancak yer kaplamayan ve bir yer kaplayana da yerleşmeyen hâdis bir varlık olmadığı sâbit olduğunda geçerlilik kazanır. O halde delilin öncülü, iddianın sübûtuna dayanmaktadır ve dolayısıyla iddianın o öncülle ispatı kısırdöngüdür.

[٥٦٢] **و** جواب **الثاني أنّا لا نسلم أنه** أي هذا الوصف **أخص صفاته** تعالى **بل** أخص صفاته **إما الوجود الذاتي وإما كونه مُوجداً لكل ما عداه أو القِدَم** إذ لا يشاركه فيها غيره. **و** جواب الثاني بوجهٍ آخر أن يقال: **هذه الدعوى** أي دعوى كون هذا الوصف أخص صفاته **لا تخلو عن مصادرة** لأن كونه أخص صفاته إنما يتم إذا ثبت أنه ليس هناك موجود حادث لا يكون متحيزاً ولا حالاًّ فيه فتتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعي فإثباته بها دور.

Birinci Mersad: Varlık ve Yokluk

Bu mersadda bir kısım maksatlar vardır

Birinci Maksat: Varlığın Tarifi Hakkında

[563] *Denilmiştir ki, varlığın tasavvuru bedîhîdir.* Bu takdirde varlığın ancak lafzî tarifi yapılabilir. Varlığın tasavvurunun kesbî olduğu da söylenmiştir ki bu durumda tarif edilmesi gerekir. Denilmiştir ki, varlık, gerek bedîhî gerekse kesbi olarak kesinlikle tasavvur edilemez.

[Varlığın Bedîhî Olduğunu Düşünenler]

[564] Tercih edilen görüş, varlık tasavvurunun bedîhî olduğudur. *Bunun bir kısım gerekçeleri vardır.* Bu gerekçeler, ya bunlardan açıkça anlaşıldığı üzere istidlâllerdir -çünkü tasavvurun bedîhîliği, onun dışında bir sıfattır ve bu nedenle burhânla talep edilebilir- ya da "onun tasavvurunun bedîhîliğine ilişkin hüküm de bedîhîdir" şeklinde söylenenlere dayanarak yapılan uyarılardır. Fakat kimi zaman yetersiz zihinlere nispetle bedîhî şeylerde uyarıya gerek duyulabilir.

[565] *Birincisi: O, benim varlığımın bir parçasıdır* çünkü mutlak, zorunlu olarak, mukayyedin bir parçasıdır. *Benim varlığın ise bedîhî olarak tasavvur edilmektedir;* çünkü kesbe güç yetiremeyenler hatta ahmaklar ve çocuklar bile kendi varlığını kesinlikle tasavvur etmektedir. *Bedîhî olarak tasavvur edilenin parçası da bedîhîdir;* çünkü şayet parça, kesbî olup bir tarife ihtiyaç duysaydı, tasavvur edilen o şey de aynı tarife ihtiyaç duyardı ve dolayısıyla bedîhî olmazdı. *Vazgeçtiğimizde bir delilde durmalıyız ve onun varlığından ötekinin varlığı gerekmeli ve onun varlığı, teselsülün önünü kesmek için, zorunlu olmalı ve onun sayesinde delil tamamlanmalıdır.* Yani benim varlığımın bedîhî olarak tasavvur ediliyor olmasından vazgeçip de "onun tasavvuru kesbîdir" dediğimizde bir delilde yani götüren bir yolda durmalıyız ve delilin varlığından, benim varlığımdan ibaret olan medlûlün varlığı gerekmeli ve o delilin varlığı, teselsülün veya her delilin varlığına ilişkin bilgisinin diğer delilden alınmış olmasından kaynaklanan kısırdöngünün önünü kesmek için, zorunlu olmalı ve onun sayesinde varlık tasavvurunun bedîhî olduğuna dair delil tamamlanmalıdır. Çünkü o delilin varlığı bedîhî olarak tasavvur edildiğinde onun varlığının bir parçası olan mutlak varlık da bedîhî olacaktır.

المرصد الأول
في الوجود والعدم وفيه مقاصد

المقصد الأول في تعريفه أي تعريف الوجود

[٥٦٣] **فقيل: إنه بديهيّ** تصوره فلا يجوز حينئذٍ أن يعرّف إلا تعريفاً لفظياً، وقيل: هو كسبي فلا بد حينئذٍ من تعريفه، وقيل: لا يتصور أصلاً لا بداهةً ولا كسباً

[٥٦٤] والمختار أنه بديهي **لوجوه؛** وهذه الوجوه إما استدلالات كما هو الظاهر منها فإن بداهة التصور صفة خارجة عنه فجاز أن تكون مطلوبة له بالبرهان، وإما تنبيهات بناء على ما قيل من أن الحكم ببداهة تصوره بديهي أيضاً، لكن قد يحتاج في الأمور البديهية إلى تنبيه بالنسبة إلى الأذهان القاصرة.

[٥٦٥] **الأول أنه جزءٌ وجودي** لأن المطلق جزء من المقيد بالضرورة **وهو متصور بالبديهة** لأن من لا يقدر على الكسب حتى البله والصبيان يتصور وجوده قطعاً، **وجزء المتصور بالبديهة بديهي** إذ لو كان كسبياً محتاجاً إلى تعريف لكان ذلك المتصور أيضاً محتاجاً إلى ذلك التعريف فلا يكون بديهياً، **وعلى التنزل** أي إذا تنزلنا عن كون وجودي متصوراً بالبديهة. وقلنا: إن تصوره كسبي **فلا بد من الانتهاء إلى دليل** أي طريق موصل **يلزم من وجوده وجوده** أي من وجوده ذلك الدليل وجود المدلول الذي هو تصور وجودي **ويكون وجوده** أي وجود ذلك الدليل **ضرورياً دفعاً للتسلسل** أو الدور اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفادا من دليلٍ آخر، **وبه يتم الدليل** على بداهة تصور الوجود فإنه إذا كان وجود ذلك الدليل متصوراً بالبديهة كان الوجود المطلق الذي هو جزء من وجوده بديهياً أيضاً.

[566] İmâm Râzî *el-Mebâhisü'l-meşrıkıyye*'de şöyle demiştir: "İnsanın kendi varlığını bilmesi, müktesep değildir; varlık ise onun varlığının bir parçasıdır. Parçayı bilmek, bütünü bilmekten önce gelir. Müktesep olmayandan önce gelen ise müktesep olmamaya daha layıktır. Şayet 'insanın kendi varlığını bilmesi, mükteseptir' denirse biz şöyle deriz: Nefis bölümünde bunun yanlışlığını ortaya koyacağız. Böyle olduğunu kabul etsek bile bu, kastettiğimizi şeyi zedelemez, çünkü biz, delilin varlığını bilmedikçe onunla medlûlün varlığına istidlâl edemeyiz. Her delilin varlığını bilmek ise başka bir delile muhtaç değildir, aksine varlığına dair bilginin bedîhi olduğu bir delilde durmak gerekir. İşte mutlak varlığın bilgisi de böyledir."

[567] Râzî'nin bu sözü, her insanın var olduğuna dair bilgisinin zorunlu olduğu şeklinde anlaşılırsa delilin zikredilmesinde herhangi bir sorun yoktur. Yok, eğer her insan kendi varlığını bedîhî olarak tasavvur eder şeklinde anlaşılırsa bu durumda delilden kastedilen, işaret ettiğimiz gibi, tasavvura götüren yoldur. Sonra yazar [Îcî] varlığımın bedîhî olarak tasavvur edildiğini ve bedîhî olarak tasavvur edilenin parçasının da bedîhî olduğunu belirtmekle birlikte burada şöyle dedi: *Yahut* onun kesbî olduğunu kabul ettikten sonra *şöyle deriz:* Bir delilde durmak gerekir. *İki olumsuz öncülden delil olmaz, dolayısıyla* söz konusu delilde *yüklemin konuda varlığına hükmedilen bir olumlu öncül bulunmalıdır.* Her yüklemin konu için varlığına dair bilginin başka bir delilden alınması mümkün değildir, aksine yükleminin konusu için varlığına dair bilginin bedîhî olduğu olumlu bir öncül içeren bir delilde durmak gerekir.

[568] *Bu, mutlak varlığın* bedîhîlik yoluyla *tasavvur edildiğini çağrıştırmaktadır.* Dolayısıyla şöyle bir sorun çıkmaktadır: Tasavvurun kazanılması hakkındaki söz ve olumlu öncüle ilişkin söyledikleriniz, ancak tasdikin kazanılmasında olabilir. Belki de o şunu kastetmiştir: Nasıl ki iki olumsuzdan delil kurulmazsa aynı şekilde iki olumsuz kavramdan da tarif oluşmaz. Çünkü olumsuz, ancak sübûta kıyasla düşünülebilir. Dolayısıyla tarif edende ya zorunlu ya da zorunluya dayalı bir vücûdî mefhum olmalıdır ki böylece onun varlığına ilişkinin bilgi zorunlu olsun ve onun zımnında da mutlak varlık böyle olsun.

[569] Birinci gerekçenin *cevabı: Biz, benim varlığımın hakikatinin* künhüyle *tasavvurunun bedîhî olarak tasavvur edildiğini kabul etmiyoruz. Evet, "ben varım" bedîhî bir tasdiktir* ve hiçbir şekilde kesbi düşünülmeyen kimselerde bile meydana gelmektedir.

[٥٦٦] قال الإمام الرازي في المباحث المشرقية: علم الإنسان بوجود نفسه غير مكتسب والوجود جزء من وجوده، والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على غير المكتسب أولى بأن لا يكون مكتسباً. فإن قيل: علم الإنسان بوجوده مكتسب. قلنا: سنبطله في باب النفس وبتقدير التسليم لا قدح في المقصود لأنّا ما لم نعرف وجود الدليل لا يمكننا أن نستدل به على وجود المدلول، وليس العلم بوجود كل دليل محتاجاً إلى دليلٍ آخر بل لا بد من الانتهاء إلى دليل يكون العلم بوجوده بديهياً فكذا العلم بالوجود المطلق.

[٥٦٧] فإذا حمل كلامه هذا على أن علم كل إنسان بأنه موجود ضروري فلا إشكال في ذكر الدليل، وإن حمل على أن كل إنسان يتصور وجوده بديهة فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل إلى التصور كما أشرنا إليه. ثم أن المصنف مع تصريحه بأن وجودي متصور بالبديهة وجزء المتصور بالبديهة بديهي قال ههنا، **أو نقول** بعد التنزل إلى كونه كسبياً لا بد من الانتهاء إلى دليل: **ولا دليل على سالبتين فلا بد** في الدليل **من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع** ولا يمكن أن يكون العلم بوجود كل محمول للموضوع مستفاداً من دليلٍ آخر، بل لا بد من الانتهاء إلى دليلٍ مشتمل على موجبة يكون العلم بوجود محمولها لموضوعها بديهياً.

[٥٦٨] **وأنه يستدعي تصور الوجود المطلق** بطريق البداهة فاتجه الإشكال بأن الكلام في اكتساب التصور، وما ذكرتم من المقدمة الموجبة إنما يكون في اكتساب التصديق فلعله أراد كما أنه لا دليل عن سالبتين كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين لأن السلب لا يعقل إلا بالقياس إلى الثبوت فلا بد في المعرّف من مفهوم وجودي إما ضروري أو منتهٍ إليه فيكون العلم بوجوده ضرورياً فكذا الوجود المطلق في ضمنه.

[٥٦٩] **وجوابه** أي جواب الوجه الأول **أنّا لا نسلم أن وجودي حقيقته** بكنهها **متصورة بالبديهة. نعم أنا موجود تصديق بديهي** حاصل لمن لا يتصور منه

Ayrıca bu tasdik, benim varlığımın künhüyle tasavvur edildiğini çağrıştırmamakta, bir yönden tasavvur edildiğini çağrıştırmaktadır. Nitekim onun iki tarafından biri, "ben"dir. "Ben" ile işaret edilen şeyin hakikati ise künhüyle *bedîhî değildir.* Benim varlığım bir yönden bedîhî olarak tasavvur edildiğine göre onun gereği, mutlak varlığın bir yönden tasavvurunun bedîhî olduğudur. Bunda ise hiçbir tartışma yoktur. Tartışma, mutlak varlığın künhüyle tasavvurunun bedîhî olduğu hakkındadır. Bu, varlık, altına giren tikellerde ortak ve zâtî bir anlam olduğu zaman böyledir. Ama şayet varlık yalnızca lafız bakımından ortaksa orada bedîhî veya kesbî olarak tasavvur edilen mutlak bir varlık yok demektir. Eğer varlık, fertlerinin bir ilişeni ise fertlerinin künhüyle bedîhî olarak tasavvurundan, onların ilişeninin bedîhî olarak tasavvuru kesinlikle gerekmez.

[570] Şayet şöyle dersen: "Senin 'Ben varım' sözündeki yüklem, mutlak olarak o ilişendir, onun özel bir ferdi değildir. Yine sen 'benim varlığım' dediğinde izafetle birlikte o ilişenle bir ferdi ifade etmektesin. Dolayısıyla söz konusu ilişen, tasavvur edilmiş olmalıdır." Ben şöyle derim: O ilişenin bir yönden tasavvur edilmesi bizim için yeterlidir ve varlık mefhumunun benim varlığımın mefhumunun bir parçası olmasından varlığın hakikatinin benim varlığımın hakikatinin bir parçası olması gerekmez. Çünkü bu iki mefhumun, o ikisinin hakikatinin ilişenleri olması mümkündür.

[571] *Onun* ilk vazgeçmedeki *"varlığı zorunlu olan bir delilde durmak gerekir" sözüne karşı biz şöyle deriz: Bu men edilir. Evet, zorunlu olan* yani zorunlulukla bilinen *bir delil bulunmalıdır ama bu delilin varlığı şart değildir. Çünkü kimi zaman delilin varlığı olmayabilir.* Zira delil, vücûdî olacağı gibi ademî de olur. Mesela bulutun yokluğu, yağmurun yokluğuna delâlet eder. *Biz, iki öncülün* nefsü'l-emirde *doğruluğuyla* medlûlün nefsü'l-emirde doğruluğuna *istidlâl ediyoruz, yoksa bu iki öncülün hariçte varlığıyla* medlûlün hariçte varlığına *istidlâl etmiyoruz.* Çünkü delil ve medlûl, bazen beraberce ademî olurlar.

[572] Hâsılı, biz, nasıl ki delilin iki öncülünün varlığına ilişkin bilgiyle değil de doğruluğuyla medlûle ulaşıyorsak aynı şekilde tarif edenin parçalarının varlığına dair bilgiyle değil tasavvuruyla tarif edilene ulaşıyoruz. Dolayısıyla sizin istidlâliniz tamamlanmamaktadır. Eğer "Tarif eden veya delil, ister vücûdî ister ademî olsun, zihinde bilinmeli ve var olmalı, bedîhi olmalı veya

كسب **وأنه لا يستدعى تصور وجودي بالكنه بل باعتبارٍ ما كما أن أحد طرفيه أنا، والمشار إليه بأنا حقيقته** بكنهها **غير بديهية**، وإذا كان وجودي متصوراً بوجهٍ ما بديهة كان اللازم منه بداهة تصور الوجود المطلق بوجهٍ ما، ولا نزاع فيه إنما الكلام في أن تصوره بكنهه بديهي هذا إذا كان الوجود معنى مشتركاً وذاتياً لما تحته من الجزئيات، أما إذا كان مشتركاً لفظياً فليس هناك وجود مطلق يتصور بداهةً أو كسباً، وإذا كان عارضاً لإفراده لم يلزم من تصور إفراده بالكنه بداهة تصور عارضها أصلاً.

[٥٧٠] فإن قلت: المحمول في قولك: أنا موجود، هو ذلك العارض مطلقاً لا خصوصية فرد منه، وأيضاً إذا قلت: وجودي، فقد عبّرت عن فرد بذلك العارض مع الإضافة فلا بد أن يكون متصوراً. قلتُ: يكفينا تصور ذلك العارض بوجهٍ ما، وليس يلزم من كون مفهوم الوجود جزءاً من مفهوم وجودي أن تكون حقيقة الوجود جزءاً من حقيقة وجودي لجواز أن يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتهما.

[٥٧١] **قوله** في التنزل أوّلاً **لا بد من الانتهاء إلى دليل وجوده ضروري. قلنا: ممنوع؛ نعم لا بد من دليل هو ضروري** أي معلوم بالضرورة، **وأما وجوده فلا إذ قد لا يكون له** أي للدليل **وجود** فإن الدليل كما يكون وجودياً يكون عدمياً أيضاً كعدم الغيم الدال على عدم المطر **فإنّا نستدل بصدق المقدّمتين** في نفس الأمر على صدق المدلول فيها **لا بوجودهما في الخارج** على وجود المدلول فيه فإن الدليل والمدلول قد يكونان معاً عدميين.

[٥٧٢] والحاصل أنّا كما نتوصل بصدق مقدّمتي الدليل لا بالعلم بوجودهما إلى المدلول كذلك نتوصل بتصور أجزاء المعرّف لا بالعلم بوجودها إلى المعرّف فلا يتم استدلالكم. فإن قيل: المعرّف أو الدليل سواء كان وجودياً أو عدمياً لا بد أن يعلم ويوجد في الذهن، ويكون بديهياً أو

teselsül ya da kısırdöngünün önünü kesmek için bir bedîhîye dayanmalıdır. Bizim maksadımız bununla tamamlanır." denirse biz şöyle deriz: Zihnî varlık kabul edilse bile bunun gereği, onun zihindeki varlığıdır, yoksa zihinde var olduğuna ilişkin bilgi değildir.

[573] *Onun* ikinci vazgeçmedeki *"Olumlu öncül, kendisinde yüklemin konu için varlığına hükmedilen öncüldür" sözü de men edilir. Aksine* olumlu, *kendisinde konunun doğru olduğu şeye yüklemin de doğru olduğuna hükmedilen öncüldür. Bazen konu ve yüklem var olmazlar.* Buna örnek, "Yaratıcı'nın ortağı, imkânsızdır" sözündür. Bazen de yüklem var olmaz ama hariçte konuya doğru olarak yüklenir. Buna örnek ise "Zeyd, kördür" sözündür. Dolayısıyla yüklemin konu hakkında doğruluğu -ki, olumlulukta dikkate alınan şey, budur- onun konu için varlığından daha geneldir.

[574] Varlığın tasavvurunun bedîhî olduğunu gösteren yönlerden *ikinci* yön, şöyle denilmesidir: *Bizim "Şey ya vardır ya da yoktur" sözümüz, bedîhî* bir tasdik *olup var ve yokun tasavvuruna dayanmaktadır. Dolayısıyla* var ve yokun hatta varlık ve yokluğun tasavvuru da *bedîhîdir.* Yine bu tasdik, o ikisinin başkalığının -ki bu ikiliktir- tasavvuruna dayanmakta veya o ikisinin birlik tarafından öncelenen tasavvurlarını gerektirmektedir. O halde bu şeylerin tasavvurları da bedîhî olacaktır.

[575] *Eğer şöyle denirse: "Şayet bu tasdikin mutlak olarak* yani bütün parçalarıyla *bedîhî olduğunu iddia ediyorsan bu müsâderedir.* Çünkü varlık, bu tasdikin parçalarından biridir. Bu nedenle tasdikteki bütün parçaların bedîhî olduğuna hükmetmek, varlığın bedîhî olduğuna hükmetmeye bağlıdır. Bu durumda delilin öncülü, iddianın sübûtuna dayanmaktadır. *Ya da* bu tasdikteki *hükmün iki tarafın tasavvurundan sonra bedîhî olduğunu* ve herhangi bir istidlâle muhtaç olmadığını iddia ediyorsan *bunun bir faydası yoktur.* Çünkü tasdikin iki tarafının tasavvurunun veya taraflarından birinin, mesela varlığın, tasavvurunun kesbî olması ama hükmün kendinde bedîhî olması mümkündür."

[576] *Biz şöyle deriz:* Bu tasdik *mutlak olarak bedîhîdir ve müsâdere de yoktur. Çünkü onun* nefsü'l-emirde mutlak olarak *bedîhîliği, parçalarının* nefsü'l-emirde *bedîhîliğine dayanmaktadır ve* fakat *onun* mutlak olarak *bedîhîliğini bilmek, parçalarının bedîhîliğini bilmeye* yani ayrıntılı olarak her bir parçasının bedîhîliğini bilmeye *bağlı değildir, aksine onun ardından gelmektedir.* Mesela bu tasdikin ahmaklar ve çocuklar gibi kesb gerçekleştirmeleri düşünülemeyen kimselerde meydana geldiği bilindiğinde onun parçalarından her birinin bedîhî olduğu da icmâlî olarak bilinir. Özel olarak

منتهياً إليه دفعاً للدور أو التسلسل وبذلك يتم مقصودنا. قلنا: إن سلم الوجود الذهني كان اللازم وجوده في الذهن لا العلم بوجوده فيه.

[٥٧٣] **قوله** في التنزل ثانياً **الموجبة ما حكم فيه بوجود المحمول للموضوع ممنوع، بل** الموجبة **ما حكم فيه بأن ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول، وقد لا يوجدان** نحو قولك: شريك البارئ ممتنع، وقد لا يوجد المحمول مع صدقه على الموضوع في الخارج كقولك: زيد أعمى، فصدق المحمول على الموضوع وهو المعتبر في الإيجاب أعم من وجوده له.

[٥٧٤] الوجه **الثاني** من الوجوه الدالّة على بداهة تصور الوجود هو أن يقال: **قولنا: الشيء إما موجود أو معدوم** تصديق **بديهي، وأنه يتوقف على تصور الموجود والمعدوم فيكون** تصور الموجود والمعدوم بل الوجود والعدم **بديهياً،** وكذا يتوقف هذا التصديق على تصور تغايرهما الذي هو الاثنينية أو مستلزم لتصورهما المسبوق بتصور الوحدة فتكون تصورات هذه الأمور أيضاً بديهية.

[٥٧٥] **فإن قيل: إن زعمت أنه** أي هذا التصديق **بديهي مطلقاً** أي بجميع أجزائه **فمصادرة** لأن الوجود من جملة أجزائه؛ فالحكم بأن ذلك الجميع بديهي موقوفٌ على الحكم بأن الوجود بديهي فقد توقفت مقدمة الدليل على ثبوت المدعي، **أو** زعمت **أن الحكم** في هذا التصديق **بعد تصور الطرفين بديهي** غير محتاج إلى استدلال **لم ينفع** لجواز أن يكون تصور طرفيه معاً، أو تصور أحدهما الذي هو الوجود مثلاً كسبياً مع كون الحكم في نفسه بديهياً.

[٥٧٦] **قلنا:** هذا التصديق **بديهي مطلقاً ولا مصادرة لأن بداهته** مطلقاً في نفس الأمر **تتوقف على بداهة أجزائه** في نفس الأمر، **و** لكن **لا يتوقف العلم ببداهته** مطلقاً **على العلم ببداهة أجزائه** أي العل ببداهة كل واحدٍ منها مفصلاً **بل يستتبعه؛** مثلاً إذا علم أن هذا التصديق حاصلٌ لمن لا يتصور منه كسب كالبله والصبيان علم إجمالاً أن كل واحدٍ من أجزائه بديهي، فإذا أريد أن يعلم حال

varlığın durumu bilinmek istendiğinde ise şöyle denir: Varlık bu tasdikin parçalarından biridir; bu tasdikin her bir parçası bedîhîdir; o halde varlık bedîhîdir.

[577] Böylece şu, ortaya çıkmaktadır: Onun parçalarından her birinin bedîhî olduğunu söyleyen tümel öncülü bilmek, onun özel olarak bir parçasının bedîhîliğini bilmeye bağlı değildir ki müsâdere gereksin. İşte bu, "birinci şeklin büyük öncülünün tümelliğini bilmek, sonucu bilmeye bağlı değildir" sözünün aynısıdır. Zira Zeyd hakkında insan fertlerinden biri olması bakımından icmâlî olarak hüküm vermek, özel olarak onun hakkında hüküm vermekten başkadır. Zira hüküm unvanın [yani konunun mefhumunun] değişmesiyle değişir. Tümel önermenin konusunun fertleri hakkında özel olarak verilen hükümler, bilkuvve tümel önermeye dahildir ve bu sebeple tümelle fertlere istidlâl edilir ki kuvveden fiile çıksın. Evet, tümelin bilgisi, özel olarak her bir ferdin durumuna ilişkin bilgiden alındığında tümelle fertlerin hükmüne istidlâl mümkün olmaz. Nitekim varlık, yokluk ve bu ikisi arasında terdîd edilen şey [yani "şey, vardır ya da yoktur" denildiğinde bir varlığa bir de yokluğa konu olan şey], bunların hepsinin bedîhî olduğu bilindiğinde ve bununla söz konusu tasdikin mutlak olarak bedîhî olduğu bilindiğinde bu tasdikin bedîhîliğiyle onlardan herhangi birinin bedîhîliğine istidlâl edilmez, çünkü bu, kısırdöngüdür.

[578] *İkinci yönün cevabı şudur:* Var ve yok *ikilisinin bir yönden tasavvuru yeterlidir.* Tartışma, yalnızca künhüyle tasavvurundadır.

[579] Üçüncü *yön:* -bu yön, varlığın künhüyle tasavvur edildiğini kabul eden ama onun kesbî olduğunu iddia eden kimseye karşı delil olabilir- *Eğer* varlık *müktesep olsaydı ya tanımla ya da resimle kazanılırdı* çünkü tasavvuru kazandıran şey, bu ikisiyle sınırlıdır. *Oysa her iki kısım da yanlıştır. Tanımla tarifinin yanlışlığının nedeni şudur: Tanım* daha önce geçtiği gibi *ancak parçalarla olur. Halbuki varlık basîttir* ve dolayısıyla onun tanımı olmaz. *Aksi halde* basît olmaması, bilakis bileşik olması durumunda *onun parçaları ya varlıklar olacaktır ki bu durumda parça mahiyet bakımından bütüne eşit olur ya da* parçaları varlıklar *olmayacaktır;* aksine varlıklar olmayan şey olacaktır. *Bu durumda* her biri de varlık olmayan o parçalar arasındaki *birleşme esnasında* parçalara ilave bir *şey meydana gelmesi gerekir ki bu da varlıktır. Aksi halde* yani birleşme esnasında ilave bir şeyin meydana gelmemesi durumunda orada kesinlikle *varlık yok demektir;* çünkü orada yalnızca varlıklar olmayan o parçalar vardır.

الوجود بخصوصه قيل: الوجود جزءٌ من أجزاء هذا التصديق، وكل جزء من أجزائه بديهي فالوجود بديهي.

[٥٧٧] فظهر أن العلم بالكلية القائلة بأن كل جزء من أجزائه بديهي لا يتوقف على العلم ببداهة جزء معيّن منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة، وهذا بعينه ما قيل من أن العلم بكلّية كبرى الأول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فإن الحكم على زيد من حيث أنه فرد من أفراد الإنسان إجمالاً غير الحكم عليه باعتبار خصوصيته فإن الحكم يختلف باختلاف العنوان فالأحكام الجارية على خصوصيات أفراد موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة فيستدل بالكلية عليها حتى يخرج من القوة إلى الفعل. نعم إذا كان العلم بالكلية مستفاداً من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الأفراد كما إذا علم أن الوجود والعدم والشيء الذي ردّد بينهما كلها بديهية، وعلم بذلك أن هذا التصديق بديهي مطلقاً لم يصح الاستدلال ببداهته على بداهة شيء منها لأنه دور.

[٥٧٨] **وجوابه** أي جواب الوجه الثاني **أنه يكفي تصورهما** أي تصور الموجود والمعدوم **بوجهٍ ما** والنزاع إنما وقوعٌ في التصور بالكنه.

[٥٧٩] الوجه **الثالث** وإنما ينتهض حجة على من يعترف بأن الوجود متصور بالكنه ويدّعي أنه بالكسب **أنه لو كان** الوجود **مكتسباً فإما بالحد أو بالرسم** لانحصار كاسب التصور فيهما **والقسمان باطلان. أما تعريفه بالحد فلأن الحد** كما مرّ **إنما يكون بالأجزاء والوجود بسيط** فلا يكون له حد، **وإلا** أي وإن لم يكن بسيطاً بل مركّباً **فأجزاؤه إما وجودات فيكون الجزء مساوياً للكل في الماهية، أو لا** تكون أجزاؤه وجودات بل ما ليست بوجودات. **فعند الاجتماع** بين تلك الأجزاء التي كل واحد منها ليس وجوداً **لا بد أن يحصل أمر** زائد على تلك الأجزاء **هو الوجود، وإلا** أي وإن لم يحصل عند الاجتماع أمر زائد **فلا وجود** هناك أصلاً إذ ليس ثمة إلا تلك الأجزاء التي ليست وجودات، **ويكون** ذلك

Parçaların birleşmesi esnasında meydana gelen *o* ilave durum -ki bu, varlıktır- *parçaların birleşmesinin sonucu olup onlara ilişir. Böylece onlar* yani o parçalar, *varlığın illetleri ve ilişilenleri olurlar* -zira varlık, onların birleşmesinin sonucu olup onlara ilişmiştir- *yoksa onun parçaları olmazlar.* Bu durumda bileşim, varlığın kendisinde değil, onun failinde ve kâbilinde olacaktır. Oysa bunun tersi varsayılmıştı.

[580] *Bazen şöyle denir:* Eğer varlığın parçaları olursa o *parçalar* ya *varlıkla nitelenir ki bu durumda bütün, parçanın sıfatı olur* ama o parça, kendisinin sıfatı olmaz, aksine diğer parçaların sıfatı olur ve dolayısıyla sıfat, bütünüyle sıfat olmaz *ya da parçalar yoklukla nitelenir ve* bu takdirde *iki çelişiğin bir araya gelmesi durumu ortaya çıkar. Bazen de şöyle denir:* Eğer varlığın parçaları olursa o parçalar *ya beraber ya sonra* yani ya bileşik olan varlıkla birlikte ya da ondan sonra *varlıkla nitelenirler. Parça* varlığı bakımından bütününden *önce olamaz* aksine o, bütünle birliktedir ya da ondan sonradır. *Ya da [söz konusu parçalar]* bileşik olan varlıktan *önce* varlıkla nitelenir ki *bu durumda varlık kendisini önceleyecektir. Yahut* o parçalar *varlıkla nitelenmezler.* Bu durumda parçalar, hiç kuşkusuz, yoklukla nitelenir. *Bu takdirde varlık, sırf varlık olmayandan* yani varlıkla nitelenmeyen o parçalardan *ibarettir.*

[581] *Resimle tarifi ise iki gerekçeden ötürü yanlıştır. Birincisi: Resim, hakikatin künhünün tarifini vermez. Oysa tartışma bunun hakkındadır,* resimden alınabilecek bir yön hakkında değildir. *İkincisi:* Tarif edenin şartları hakkında söylenenden dolayı *resmin daha iyi bilinenle olması gerekir. Oysa tümevarım göstermektedir ki varlıktan daha iyi bilinen bir şey yoktur.* Zira biz, mefhumları inceledik ve kendisiyle varlığı tarif etmeye çalıştığımız her şeyden varlığın daha iyi bilindiğini gördük.

[582] *Yine varlık, mefhumların en genelidir. En genel, en özelin bir parçasıdır. Parça ise* bütünden *daha iyi bilinir.* Çünkü bütünü bilmek, parçayı bilmeye dayalıdır ama bunun tersi geçerli değildir. *Yine* feyiz veren ilkeden gelen *feyiz, geneldir* ve insan nefsi de tasavvurları kabul eder. Kabul eden ve fail bulunduğunda feyiz yalnızca şartların oluşmasına ve engellerin kalkmasına bağlıdır. Şartları ve engelleri, daha az olan ise feyze daha yakındır. Hiç kuşkusuz *daha genel olanın şartları ve engelleri* daha özel olandan *daha azdır. Zira genelin şartı ve engeli, özelin de şartı ve engelidir ama bunun* tümel *aksi geçerli değildir.* Çünkü özelin, özel oluşu bakımından, şartları ve engelleri vardır

الأمر الزائد الحاصل عند اجتماع الأجزاء الذي هو الوجود عارضاً لها مسبّباً من اجتماعها فتكون هي أي تلك الأجزاء علل الوجود ومعروضاته لكونه مسبباً من اجتماعها عارضاً لها لا أجزاءه فيكون التركيب في فاعل الوجود أو قابله لا فيه والمقدّر خلافه.

[٥٨٠] وقد يقال: لو كان للوجود أجزاء فتلك الأجزاء تتصف إما بالوجود فيكون الكل صفة للجزء لكن ذلك الجزء لا يكون صفةً لنفسه بل يكون صفةً لسائر الأجزاء فلا تكون الصفة بتمامها صفة أو بالعدم فيلزم حينئذٍ اجتماع النقيضين. وقد يقال: لو كان للوجود أجزاء فتلك الأجزاء إما أن تتصف بوجود مع أو بعد أي مع الوجود الذي هو المركّب، أو بعده فليس الجزء بحسب وجوده متقدّماً على كله بل هو إما معه أو متأخر عنه، أو يتصف بوجود قبل أي قبل الوجود الذي هو المركّب فيتقدم الشيء أي الوجود على نفسه، أو لا تتصف تلك الأجزاء به أي بالوجود فلا شك أنها تتصف بالعدم فالوجود محض ما ليس له وجود أعني تلك الأجزاء التي لم تتصف بالوجود.

[٥٨١] وأما تعريفه بالرسم فلوجهين؛ أحدهما أن الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه لا في وجهٍ يمكن استفادته من الرسم. الثاني أن الرسم يجب أن يكون بالأعرف لما مرّ في شرائط المعرّف، ولا أعرف من الوجود بالاستقراء فإنّا تتبعنا المفهومات فوجدنا الوجود أعرف من كل ما نحاول تعريفه به.

[٥٨٢] وأيضاً فهو أي الوجود أعمّ المفهومات والأعمّ جزء الأخص والجزء أعرف من الكل لأن العلم بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس، وأيضاً فالفيض من المبدأ الفياض عام والنفس الإنسانية قابلة للتصورات، وإذا وجد القابل والفاعل لم يتوقف الفيض إلا على اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع، وكل ما كانت شرائطه وموانعه أقل كان إلى الفيض أقرب، والأعم لا شك أنه أقل شرطاً ومعانداً من الأخص لأن شرط العام ومعانده شرطٌ للخاص ومعاندٌ له من غير عكسٍ كلي لأن الخاص بحسب خصوصه له شرائط وموانع

ki bunlar, kesinlikle genelde dikkate alınmaz. Bu nedenle genelin şartlarının oluşması ve engellerinin kalkması, özele nispete daha azdır. *Dolayısıyla genelin nefiste gerçekleşmesi* ve resmolması, özelin gerçekleşmesi ve resmolmasından *daha çoktur* ve bu nedenle de genel, daha iyi bilinir.

[583] *Bunun* yani üçüncü yönün cevabı *şudur: Biz,* varlığın tanımla tarif edileceğini tercih ediyoruz. Bu bakımdan ilk olarak *onun* kendisiyle tanımlandığı *parçalarının varlıklar olduğunu tercih ediyoruz. Senin "bu durumda parça, mahiyetin* tamamında *bütüne eşit olur" sözüne karşı deriz ki, bu, men edilir. Zira bize göre her şeyin varlığı, onun hakikatinin kendisidir. Şeylerin hakikatleri ise birbirinden farklıdır.* Aynı şekilde varlığın parçaları olarak gerçekleşen varlıklar da hem kendiliklerinde birbirlerinden farklıdırlar hem de onlardan bileşen şeylerden hakikat bakımından farklıdırlar.

[584] Daha önce varlığın bedîhî veya kesbî oluşundaki ihtilafın onun tek ve ortak bir mefhum oluşuna dayalı olduğuna işaret etmiştik. Fakat varlığın hakikatin kendisi olduğu kabul edildiğinde ise uygun olan, şöyle demektir: Varlığın bir kısmı bedîhîdir bir kısmı kesbîdir. Yahut şöyle demektir: Varlığın tamamı kesbîdir, zira onun mevcut hakikatlerden biri oluşu, bedîhî değildir. En uygun cevap şöyle denilmesidir: Onun parçaları, varlıklardır ve bundan parçanın mahiyet bakımından bütüne eşit olması gerekmez. Çünkü varlığın o parçalar hakkındaki doğruluğu, arazî bir doğruluktur. Bütünün, parçaları hakkında bu şekildeki doğruluğunda ise hiçbir imkânsızlık yoktur. İkinci olarak onun parçalarının varlıklar olmadığını tercih ediyoruz.

[585] *Onun* "o parçalar arasındaki *birleşme esnasında başka bir durum meydana gelir" sözüne karşı deriz ki, evet,* o başka şey, toplam olması bakımından *toplamdır* ki bu da varlığın ta kendisidir. Bununla birlikte o toplamın parçalarından her biri varlık değildir. Dolayısıyla bileşim, varlığın kendisindedir, kabul edicisinde veya failinde değildir. *Sonra senin söylediğin,* bileşikliği kesin olarak bilinen *diğer bileşiklerle nakzedilir. Çünkü biz onu mesela serkengebine*[32] *uygularız* ve şöyle deriz: Şayet onun parçaları serkengebinler ise parça mahiyette bütüne eşit olur. Eğer serkengebinler değilse bu durumda parçalar bir araya geldiklerinde onların birleşmesinin sonucu olup onlara ilişen ve serkengebin olan ilave bir şey meydana gelirse bu bileşim, serkengebinin illetlerinde ve ilişilenindedir, onun kendisinde değildir. Şayet söz konusu ilave şey meydana gelmezse bu durumda serkengebin, serkengebin olmayanın ta kendisi olur.

لا تعتبر في العام أصلاً فيكون اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه أقل بالنسبة إلى الخاص **فيكون وقوعه في النفس** وارتسامه فيها **أكبر** من وقع الخاص وارتسامه فيكون أعرف.

[٥٨٣] **وجوابه** أي جواب الوجه الثالث **أنّا نختار** أن تعريف الوجود بالحد فنختار أولاً **أن أجزاءه** التي يحدّ بها **وجودات قولك: فالجزء مساوٍ للكل في** تمام **الماهية. قلنا: ممنوع فإن وجود كل شيء عندنا نفس حقيقته وهي** أي حقائق الأشياء **متخالفة** فكذا الوجودات الواقعة أجزاء للوجود متخالفة في أنفسها ومخالفة في الحقيقة للمركّب منها.

[٥٨٤] وقد سبقت منّا إشارةٌ إلى أن الخلاف في كون الوجود بديهياً أو كسبياً مبنيٌّ على كونه مفهوماً واحداً مشتركاً. وأما على تقدير كونه نفس الحقيقة فالمناسب أن يقال: بعضه بديهي وبعضه كسبي، أو يقال: كله كسبي؛ إذ ليس كنه شيءٍ من الحقائق الموجودة بديهياً. فالأولى في الجواب أن يقال: أجزاؤه وجودات وليس يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل في الماهية لجواز أن يكون صدق الوجود على تلك الأجزاء صدقاً عرضياً ولا استحالة في صدق الكل على أجزائه كذلك، ونختار ثانياً أن أجزاءه ليست وجودات.

[٥٨٥] **قوله: يحصل عند الاجتماع** بين تلك الأجزاء **أمرٌ آخر. قلنا: نعم و** ذلك الأمر الآخر **هو المجموع** من حيث هو مجموع وهو عين الوجود، وإن كان كل واحد من أجزاء ذلك المجموع ليس وجوداً فيكون التركيب في الوجود نفسه لا في قابله أو فاعله. **ثم ما ذكرته منقوضٌ بسائر المركّبات** التي علم تركيبها يقيناً **إذ نطرده بعينه في السكنجبين مثلاً** فنقول: إن كانت أجزاؤه سكنجبينات ساوى الجزء الكل في الماهية، وإن لم تكن سكنجبينات فإن حصل عند الاجتماع أمرٌ زائد عليها مسبب عن اجتماعها عارض لها هو السكنجبين كان التركيب في علل السكنجبين ومعروضاته لا فيه، وإن لم يحصل كان السكنجبين محض ما ليس بسكنجبين.

[586] *Onun* ikinci olarak varlığın bileşikliğinin nefyine istidlâlindeki *"parçalar, varlıkla veya yoklukla nitelenirler" sözüne karşı deriz ki,* bileşikliği bilinen *diğer bileşikler gibidir. Çünkü bileşiklerin parçası, bileşiğin kendisinden ve çelişiğinden yoksun kalmaz.* Dolayısıyla delil, onlarla nakzedilir. Zira şöyle deriz: Mesela evin parçaları ya evdir ya da ev değildir. Ev olduğu takdirde bütün parçanın sıfatı olur; olmadığı takdirde iki çelişik bir araya gelmiş olur.

[587] *Filozoflara göre doğru şudur: Varlık ve onun çelişiği* olan yokluk, *yoklukla nitelenir. O* yani varlık hatta yokluk, *dış dünyada varlığı bulunmayan ikinci mâkullerdendir. Varlığı bulunmayan ise yoktur, çünkü* filozoflara göre mevcut ile ma'dûm arasında *vasıta bulunmamaktadır.* Şu halde onlara göre varlık, ma'dûmdur ve bundan ne varlığın iliştiği şeyde ne de varlığın kendisinde iki çelişiğin bir araya gelmesi gerekir. Çünkü varlığın iliştiği şey, yalnızca mevcuttur. Varlığın kendisi ise yalnızca ma'dûmdur. Evet, iki çelişikten birinin türeme (iştikâk) yoluyla diğeriyle nitelenmesi durumu ortaya çıkar. Ancak bu, imkânsız değildir. İmkansız olan, mesela "varlık, yokluktur" denilmesinde olduğu gibi iki çelişikten birinin diğeriyle tam bir örtüşmeyle (muvâtaatla) nitelenmesidir.

[588] Filozofların kâidesine göre şüphenin çözümü şöyle denilmesidir: Varlığın parçaları, yoklukla nitelenir ve bu parçaların birleşmesinden varlık meydana gelir. Bu, tıpkı evin parçalarının ev olmamakla nitelenmesi ama bunların birleşmesinden evin meydana gelmesi gibidir. Bu konuda söylenecek en son şey şudur: Varlığın parçası, ma'dûm olduğu takdirde varlığın kendisi de ma'dûm olur. Bunda da herhangi bir imkânsızlık olmadığını öğrendin.

[589] *Şeyh* Eş'arî'y*e göre* doğru, *varlığın varlıkla nitelenmesidir. Çünkü o, hakikatin kendisidir ve hakikat de mevcuttur.* Eş'arî'ye göre şüphenin çözümü şudur: Varlığın parçaları, mevcuttur ve bundan da bütünün, parçanın sıfatı olması gerekmez. Çünkü ona göre her şeyin varlığı, onun hakikatinin aynıdır. Sıfatla kastedilen, ister hakikatin kendisi ister ona dâhil isterse onun dışında olsun şeyin dışında olup onunla kâim olan hatta ona yüklem olandır. Şeyh Eş'arî'nin görüşünü zikretmenin bu makama yaraşmadığını öğrendin. Çünkü varlık, hakikatin aynı olması durumunda kimi hakikatler bileşik iken kimileri basîttir ve varlıklarda da durum böyledir.

[٥٨٦] **قوله** في الاستدلال ثانياً على نفي تركيب الوجود: **الأجزاء تتصف بالوجود أو العدم. قلنا: كسائر المركّبات** المعلومة الركيب **إذ جزؤها لا يخلو عنها أو عن نقيضها** فيكون الدليل منقوضاً بها؛ إذ نقول مثلاً: أجزاء الدار إما دار أو ليست بدار؛ فعلى الأول يكون الكل صفة للجزء، وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين.

[٥٨٧] **والحق عند الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه** أي العدم **بالعدم وأنه** أي الوجود بل العدم أيضاً **من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج وما لا وجود له فهو معدوم إذ لا واسطة** عندهم بين الموجود والمعدوم فالموجود عندهم معدوم، وليس يلزم من هذا اجتماع النقيضين لا في معروض الوجود فإنه موجود فقط ولا في الوجود نفسه لأنه معدوم فقط. نعم يلزم اتصاف أحد النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق وليس بمحال، إنما المحال أن يتصف أحدهما بالآخر مواطأة كأن يقال مثلاً: الوجود عدم

[٥٨٨] فحلّ الشبهة على قاعدتهم أن يقال: أجزاء الوجود متصفة بالعدم ويحصل من اجتماعها الوجود، كما أن أجزاء الدار متصفة بأنها ليست داراً ويحصل من اجتماعها الدار غاية ما في الباب أن جزء الوجود إذا كان معدوماً كان الوجود أيضاً معدوماً وقد عرفت أنه لا استحالة فيه.

[٥٨٩] **و** الحق **عند الشيخ** الأشعري **اتصافه** أي اتصاف الوجود **بالوجود لأنه نفس الحقيقة وأنها موجودة** فحلّ الشبهة عنده أن أجزاء موجودة وليس يلزم منه كون الكل صفة للجزء لأن وجود كل شيء عنده عين حقيقته، وليس المراد بالصفة ما يكون خارجاً عن الشيء قائماً به بل ما يحمل عليه سواء كان عين حقيقته أو داخلاً فيها أو خارجاً عنها، وقد عرفت أن ذكر مذهب الشيخ لا يناسب هذا المقام لأن الوجود إذا كان عين الحقيقة فمن الحقائق مركّبات ومنها بسائط وكذا الحال في الوجودات.

[590] *Bazen* şüphenin çözümünde *şöyle denir:* Varlığın parçaları *ne bunu nla ne de ötekiyle* yani ne varlıkla ne de yoklukla *nitelenir. Oysa bu,* mevcut ile ma'dûm arasında *vasıta bulunduğunu söylemek demektir.* Dolayısıyla ancak haller görüşünü savunanlara göre doğru olabilir. Bu durumda onlara göre varlığın parçaları, haller kabilinden olacaktır. Nitekim onlara göre varlık da böyledir.

[591] Üçüncü olarak *onun* varlıktan bileşikliğin nefyine ilişkin istidlâlindeki "parçalar *beraber veya sonra veya önce varlıkla nitelenirler" sözüne karşı şöyle deriz:* Bu, *cins ve faslın dışta ayrışmasına ve* varlık bakımından *dışta* türden *önce gelmelerine dayalıdır.* Çünkü yaygın kabule göre tanım, dışta varlığı ayrışmış parçalardan değil, cins ve fasıldan oluşan bileşime dayalıdır. *O ise men edilir.* Yani cins ve faslın dışta ayrışması ve varlık bakımından dışta türü öncelemesi men edilir. *Aksine* bu ikisi arasında varlıktaki *ayrışma* ve bunların varlık bakımından türü öncelemeleri ancak *zihindedir,* hariçte değildir. *Nitekim ilerde* bunun tahkîki *gelecektir.*

[592] *Ya da onun* yani varlığın parçasının *ma'dûm* mefhumuyla hatta yoklukla *nitelendiği şıkkını tercih ederiz ve* bu takdirde *varlık, sırf yokluklar olmaz* ki imkânsız olsun, *aksine sırf mâdumlar olur.* Bu durumda da yalnızca varlığın kendi çelişiğiyle nitelenen parçalardan bileşmiş olması gerekir. Dış dünyada varlığı ayrışmış parçalardan oluşan *her bileşim böyledir.* Mesela *on, bir kısım şeylerden ibarettir ki* onun bileştiği *bu* birlerin *hiçbiri on değildir.* Zihnî parçalarda da durum aynıdır. Kuşkusuz canlı ve insan birbirlerine doğru olarak söylenebilseler de canlının kendisi, hakikat bakımından insanın aynı değildir. Bundan, iki çelişikten birinin diğerinin parçası olması gerekmez. Çünkü parçanın sıfatı, bileşiğin bir parçası değildir.

[593] Ayrıca biz, varlığın tarifinin resimle olduğunu da tercih edebiliriz. *Onun "resim, künhü tarif etmez" sözüne karşı şöyle deriz: Resmin künhü tarif etmesi* ve ona ulaştırması *gerekmez. Fakat künhü hiçbir resmin* asla *vermediğine gelince bu doğru değildir. Çünkü hâssalar arasında tasavvuru, hakikatin künhünün tasavvurunu gerektiren bir hâssa bulunması* ve varlığın böyle bir hâssasının olması *mümkündür. Onun* resmin iptalinin ikinci gerekçesindeki *"varlıktan daha iyi bilinen bir şey yoktur" sözü müsâderedir. Çünkü onun bedîhî olduğunu kabul etmeyen* ve kesbî olduğunu iddia eden *kimse, varlıktan daha iyi bilinen bir şey olmadığını nasıl*

[٥٩٠] وقد يقال في حل الشبهة: لا تتصف أجزاء الوجود لا بهذا ولا بذاك أي لا بالوجود ولا بالعدم، وهو تصريحٌ بإثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم فلا يصح إلا على مذهب مثبتي الأحوال فتكون أجزاء الوجود عندهم من قبيل الأحوال، كما أن الوجود عندهم كذلك.

[٥٩١] قوله في الاستدلال ثالثاً على نفي التركيب في الوجود: تتصف الأجزاء بوجود مع أو بعد أو قبل. قلنا: هذا مبنيٌّ على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه لأن الحد في المشهور إنما يتوقف على التركيب من الجنس والفصل لا من الأجزاء الخارجية المتمايزة الوجود في الخارج، وهو أي تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه ممنوع، بل التمايز بينهما في الوجود وتقدمهما على الفرع بحسبه إنما هو في الذهن دون الخارج كما سيأتي تحقيقه.

[٥٩٢] أو نختار أنه أي جزء الوجود يتصف بالمعدوم أي بمفهوم المعدوم بل بالعدم، ولا يكون الوجود حينئذٍ محض العدمات حتى يكون محالاً بل محض معدومات فلا يلزم إلا كون الوجود مركّباً من أجزاء متصفة بنقيضه، وكذا كل مركّب من أجزاء متمايزة الوجود في الخارج فإنه مركّب من أجزاء متصفة بنقيضه؛ فالعشرة مثلاً محض أمور لا شيء منها بعشرة أعني الوحدات التي تركّب منها العشرة، وكذا الحال في الأجزاء الذهنية فإن الحيوان نفسه ليس عين الإنسان في الحقيقة وإن كانا متصادقين، وليس يلزم من ذلك كون أحد النقيضين جزءاً من الآخر فإنه صفة الجزء ليست جزءاً من المركّب.

[٥٩٣] ولنا أيضاً أن نختار أن تعريف الوجود بالرسم. قوله: الرسم لا يعرّف الكنه. قلنا: لا يجب تعريفه الكنه وإيصاله إليه، وأما أنه لا يفيد أي الكنه شيء من الرسوم أصلاً فلا لجواز أن يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور كنه الحقيقة وأن يكون للوجود خاصة. كذلك قوله في الوجه الثاني لإبطال الرسم: لا أعرف من الوجود مصادرة فإن من لا يسلم كونه بديهياً ويدّعي أنه كسبي كيف

kabul eder! Aksine bu kimse şöyle der: Onun en iyi bilinen olması, bedîhî olmasına dayalıdır. Bu durumda delilin öncülü, iddianın sübûtuna dayanmaktadır ve sizin zikrettiğiniz tümevarım, bize göre doğru değildir.

[594] *Onun* varlığın kendisi dışındakilerden daha bilinir olduğuna dair ikinci istidlâlindeki *"daha genel, daha özelin parçasıdır" sözü men edilir. Çünkü kimi zaman* daha genel, daha özelin *genel arazı olabilir.* Bu durumda daha özelin tasavvurundan -bu tasavvur künhüyle bile olsa- daha genelin tasavvuru gerekmez. Varlıkta da durum böyle olabilir.

[595] *Onun* bu meseleye dair üçüncü istidlâlindeki *"feyiz, geneldir" sözüne şöyle deriz: Bu,* [feyiz veren ilkenin] *zâtıyla zorunlu kılan (mûcib bi'z-zât) olmasına dayalıdır* ki şartların oluşması ve engellerin kalkmasıyla feyiz o ilkeden zorunlu olsun. Oysa biz, bunu kabul etmiyoruz, aksine bize göre bütün hâdisler Fâil-i Muhtâr'a dayalıdır. Dolayısıyla genelin bilgisi olmadan özelin bilgisi olabilir.

[596] *Onun* bu istidlâldeki *"genelin şartları ve engelleri,* özelin şartları ve engellerinden *daha azdır" sözüne karşı şöyle deriz: Bu* söylediğiniz, ancak genelin ve özel *ikilisinin hüviyetlerde tahakkukuna nispetle böyledir. Çünkü genellik ve özellik, şeye ancak bu açıdan ilişir.* Buna göre daha genel, daha çok hüviyet ve fertte tahakkuk ederken daha özel, daha az fertte tahakkuk eder.

[597] Şeyler genellik ve özellik bakımından sıralandığında -insan türüne hatta sınıfına nispetle cevher gibi- daha genelin şartı veya engeli olan her şey, daha özelin de şartı veya engelidir. Zira daha genel, ferdin zımnında tahakkuk etmediği sürece daha özel de ferdin zımnında tahakkuk etmez. Ancak bunun aksi doğru değildir, çünkü bazen daha genel, daha özelin ferdi olmayan bir ferdin zımnında tahakkuk eder. *Yoksa daha genel ve daha özelin zihinde tahakkukuna* nispetle *değildir. Çünkü iki zihnî sûret arasında* zihinde tahakkukları bakımından *hiçbir alaka yoktur.* Dolayısıyla daha özelin sûretinin zihinde daha genelin sûreti olmaksızın meydana gelmesi mümkündür. Zihnî sûretler arasında herhangi bir zıtlaşma yoktur, aksine bu sûretler birbirlerine yakındır. Nitekim zıt, başka bir şeyle değil, kendi zıddıyla akılda hatırlanmaya daha yakındır. Evet, daha genel, daha özelin parçası olduğu ve daha özel de künhüyle bilindiğinde daha genelin zihinde tahakkuk şartı,

يسلم أنه لا أعرف منه بل يقول: كونه أعرف يتوقف على كونه بديهياً فتتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعي، وما ذكرتم من الاستقراء ليس بصحيح عندنا.

[٥٩٤] **قوله** في الاستدلال ثانياً على كون الوجود أعرف مما عداه: **الأعم جزء الأخص ممنوع بل قد يكون** الأعم **عرضاً عامّاً** للأخص فلا يلزم من تصور الأخص، ولو بالكنه تصور الأعم فجاز أن يكون الحال في الوجود.

[٥٩٥] كذلك **قوله** في الاستدلال على ذلك ثالثاً: **الفيض عام. قلنا: مبنيٌّ على الموجب بالذات** حتى يجب الفيض منه عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ونحن لا نقول به، بل الحوادث كلها مستندة عندنا إلى الفاعل المختار فجاز أن يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام.

[٥٩٦] **وقوله** في هذا الاستدلال: **شروط العام ومعانداته أقل** من شروط الخاص ومعانداته. **قلنا: ذلك** الذي ذكرتموه إنما هو **بالنسبة إلى تحققهما** أي تحقق العام والخاص **في الهويات إذ العموم والخصوص إنما يعرض للشيء باعتبار ذلك** فالأعم يكون متحققاً في هويات وأفراد أكثر والأخص في أفراد أقل.

[٥٩٧] فإذا ترتبت الأشياء في العموم والخصوص كالجوهر بالنسبة إلى نوع الإنسان بل صنفه فكل ما هو شرطٌ لتحقق الأعم أو معاندٌ له فهو شرطٌ لتحقق الأخص أو معاندٌ له، فإنه لو لم يتحقق الأعم في ضمن فرد لم يتحقق الأخص في ضمنه بدون العكس؛ إذ قد يتحقق الأعم في ضمن فردٍ غير فرد الأخص **لا** بالنسبة **إلى تحققهما في الذهن إذ لا علاقة بين الصورتين الذهنيتين** بحسب تحققهما في الذهن فجاز أن تحصل صورة الخاص فيه بدون صورة العام ولا تعاند بين الصور الذهنية بل هي متقاربة؛ ألا يرى أن الضد أقرب خطوراً بالبال مع الضد منه بدونه. نعم إذا كان الأعم جزء الأخص، وكان الأخص معلوماً بالكنه كان شرط تحقق الأعم في الذهن شرطاً لتحقق

daha özelin de zihinde tahakkuku için şarttır. Aynı şekilde daha genelin zihinde tahakkukunun engeli -şayet orada bir engel varsa- daha özelin de tahakkukuna engeldir. Ama bunun tümel aksi alınamaz.

[Varlığın Bedîhî Olduğunu Reddedenler]

[598] *Varlığın bedîhî olduğunu inkar edenler ise iki gruptur. Birinciler, iki gerekçeden dolayı varlığın kesbî* ve bir tarif edene muhtaç *olduğunu iddia etmişlerdir. Birincisi: Varlık, ya* Şeyh Eş'arî'nin düşündüğü gibi *mahiyetin kendisidir ve dolayısıyla tıpkı mahiyetler gibi bedîhî olamaz.* Buna göre hiçbir mahiyetin künhü bedîhî değildir, bedîhî ancak mahiyetin bir kısım yönleridir. *ya da* başkalarının düşündüğü gibi mahiyete *zâittir. Bu takdirde* varlık *onların* yani mahiyetlerin *ilişenlerindendir ve dolayısıyla mahiyetlere tâbi olarak düşünülür.* Çünkü ilişen müstakil olarak düşünülemez. Fakat mahiyetler bedîhî değildir. *O halde* varlık da *bedîhî değildir.* Zira kesbîye tâbi olan şey, kesbî olmaya daha layıktır.

[599] *Cevap: Biz, varlık mahiyetin bir ilişeni olduğunda, ona tâbi olarak düşünüldüğünü kabul etmiyoruz. Çünkü ilişenin mefhumu bazen, iliştiği şey düşünülmeden tasavvur edilebilir.* Varlığın tasavvurunun, tasavvurlar içinde ilklerin ilki olduğunu iddia eden kimse onun düşünülmesinin başka şeyin düşünülmesine tâbi olduğunu nasıl kabul eder! *Bunu kabul edelim, fakat* ilişenin tasavvuru için *belirli bir mahiyetin tasavvuru yeterlidir. Bazen mahiyet zorunlu olur* ve ilişen, bu zorunlu mahiyete tâbi olarak düşünülür. Bu durumda ilişenin kesbî olması gerekmez. Bu gerekçe *bazen şöyle cevaplanır:* İlişen, bütün mahiyetlere doğru olarak yüklenen *mutlak mahiyete tâbi olarak düşünülür. Mutlak mahiyet ise bedîhîdir. Ancak bu cevap sorunludur. Zira mahiyet olması bakımından mahiyet* yani mahiyet lafzının mefhumu, *özel mahiyetlerin ilişenlerindendir. Bu durumda söz onlara döner* ve şöyle denir: O da müstakil olarak düşünülemez, aksine bedîhî olmayan özel mahiyetlere tâbi olarak düşünülür. Bu takdirde de daha önce geçen iki cevaptan birine muhtaç olunur ve bu cevapta tekrara düşülmüş olması (istidrâk) gerekir.

[600] *İkinci* gerekçe şöyle denilmesidir: Kuşkusuz *akıl sahipleri, bedîhî önermeleri kanıtlamadıkları gibi bedîhî tasavvurların tarifiyle uğraşmazlar. Eğer* varlık *zorunlu olsaydı onu tarif etmezlerdi. Cevap: Varlığın tarifi, onun tasavvurunu vermek için değildir* ki bu, onun bedîhî oluşunu nefyetsin. *Aksine* varlığın tarifi, *varlık lafzıyla kastedilenin ne olduğunu, diğer tasavvur edilenlerden ayrıştırmak ve nefsin özel olarak ona yönelmesini sağlamak içindir.* Dolayısıyla varlığın tarifi, daha önce geçtiği gibi, lafzî bir tarif olup amacı tasdik vermektir. Bedîhî şeylerin ise

الأخص فيه، وكذا معاند تحقق الأعم فيه إن فرض هناك معاند لتحقق الأخص فيه من غير عكس كلي.

[٥٩٨] والمنكر له أي لكون الوجود بديهياً فرقتان؛ الأولى من يدّعي أنه كسبي محتاجٌ إلى معرّف لوجهين؛ الأول أنه إما نفس الماهية كما هو مذهب الشيخ فلا يكون بديهياً كالماهيات فإنه ليس كنه شيءٍ منها بديهياً إنما البديهي بعض وجوهها، وإما زائد عليها كما هو مذهب غيره فيكون الوجود حينئذٍ من عوارضها أي من عوارضها الماهيات فيعقل الوجود تبعاً لها لأن العارض لا يستقل بالمعقولية لكن الماهيات ليست بديهية فلا يكون الوجود بديهياً أيضاً لأن التابع للكسبي أولى بأن يكون كسبياً.

[٥٩٩] والجواب؛ لا نسلم أنه إذا كان عارضاً للماهية عقل تبعاً لها؛ إذ قد يتصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه ومن يدّعي أن تصور الوجود أول الأوائل في التصورات كيف يسلم أن تعقله تبع لتعقل غيره، سلمناه لكن يكفي لتصور العارض تصور ماهية معيّنة وقد تكون ضرورية فيعقل العارض تبعاً لهذه الماهية الضرورية فلا يلزم كونه كسبياً. وقد يجاب عنه أي عن هذا الوجه بأنه يعقل العارض تبعاً للماهية المطلقة الصادقة على الماهيات كلها، وأنها بديهية وفيه نظر لأن الماهية من حيث هي ماهية أعني مفهوم لفظ الماهية من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها بأن يقال: هي أيضاً غير مستقلة بالمعقولية بل تعقل تبعاً للماهيات المخصوصة التي ليست بديهية فيحتاج حينئذٍ إلى أحد الجوابين السابقين فيلزم الاستدراك في هذا الجواب.

[٦٠٠] الوجه الثاني أن يقال: لا شك أنه لا تشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا تبرهن العقلاء على القضايا البديهية؛ فلو كان الوجود ضرورياً لم يعرفوه. والجواب أن تعريفه ليس لإفادة تصوره حتى ينافي كونه بديهياً، بل تعريفه لتمييز ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر المتصورات ولتلتفت النفس إليه بخصوصه فيكون تعريفاً لفظياً مآله التصديق كما مرّ، والأمور البديهية يجوز

lafız bakımından tarifleri yapılabilir. Çünkü bedîhî, her ne kadar zihinde bedîhî olarak meydana gelse de, özel bir lafzın medlûlü ve o lafızla kastedilen olması bakımından meçhul olabilir. Bu nedenle bedîhînin o lafzın medlûlü ve onunla kastedilen olduğunun bilinmesi için tarifi yapılır.

[601] İkinci gerekçeye *şöyle* de *cevap verilmiştir: Hiç kimse* tartışmanın gerçekleştiği *dışta oluşu tarif etmekle meşgul olmamıştır, fakat* bir grup *varlığı,* dışta oluş değil de *dışta oluşu zorunlu kılan bir şey olarak tasavvur ettikleri ve* varlık olduğunu vehmettikleri *o* şey de *zorunlu olmadığı için onun tarifiyle uğraşmışlardır.* Bu ise dışta oluşun bedîhîliğiyle çelişmez.

[602] Varlığın bedîhî olduğunu inkar edenlerin *ikinci* grubu, varlığın gerek bedîhî gerekse kesbî olarak kesinlikle *tasavvur edilmediğini* aksine onun tasavvurunun imkânsız olduğunu *iddia edenlerdir. Onlar* bu iddiayı *iki şeyle delillendirmişlerdir. Birincisi: Varlığın tasavvuru, ancak onun başkalarından ayrışmasıyla olur.* Çünkü idrak edilen şey, idrak edilmeyen şeyden zorunlu olarak ayrışır. *Ayrışmanın anlamı, onun başkası olmadığıdır.* Onun *başkası olmaması*nın anlamı *ise* özel bir olumsuzlamadır ve dolayısıyla bunun düşünülmesi, mutlak varlığa göreli olduğu için *ancak* mutlak *varlığın* düşünülmesinden *sonra düşünülebilen* mutlak *yokluktan ibaret* mutlak olumsuzlamanın düşünülmesine dayalıdır. Varlık ve yokluktan her birinin düşünülmesi diğerine dayalı olduğundan *kısırdöngü gerekli olur.*

[603] *Cevap şudur: Varlığın tasavvuru,* nefsü'l-emirde *başkasından ayrışmasıyla olmaktadır, yoksa* başkasından *ayrıştığını bilmekle değildir* ki onun tasavvurunda kısırdöngüye götüren *olumsuzlamanın düşünülmesi zorunlu olsun. Diyelim ki bunu kabul ettik, fakat olumsuzlama ve olumlama,* varlığın bedîhîliğinde *öğrendiğin gibi yokluk ve varlıktan başkadır.* Çünkü orada öğrenmiştin ki, olumluda yüklemin konu hakkında doğruluğu dikkate alınmaktadır ama bu, yüklemin kendinde varlığını veya konuda varlığını gerektirmez aksine konunun onunla nitelenmesini gerektirir. Dolayısıyla olumlama, varlığın aynısı değildir ve onun düşünülmesini gerektirmez. Bu bağlamda olumsuzlama da o doğruluğun ve nitelenmenin kaldırılmasıdır ve dolayısıyla yokluğun aynısı değildir ve de onun düşünülmesini gerektirmez. Evet, kimi zaman varlık, husûl, sübût ve tahakkuk lafızları söz konusu doğruluk ve nitelenme hakkında kullanılır. Bunun nedeni, bu lafızların şu anda söz konumuz olan gerçek anlamı ile o doğruluk ve nitelenmenin anlamı arasındaki benzerliktir.

تعريفهما بحسب اللفظ فإن البديهي وإن كان حاصلاً في الذهن بديهة لكن قد يكون مجهولاً من حيث أنه مدلول لفظ مخصوص ومراد به فيعرّف ليعلم أنه مدلول ومراد به.

[٦٠١] **وقد أجيبُ** عن الوجه الثاني أيضاً **بأن أحداً لم يشتغل بتعريف الكون في الأعيان** الذي وقع النزاع فيه، **لكن** جماعة **لما تصوروا أنه** أي الوجود ليس هو الكون في الأعيان بل هو **شيء يوجب الكون في الأعيان، ولم يكن ذلك** الشيء الذي توهموا أنه الوجود **ضرورياً اشتغلوا بتعريفه** وذلك لا ينافي بداهة الكون في الأعيان.

[٦٠٢] الفرقة **الثانية** من المنكرين لكون الوجود بديهياً **من يدعي أنه لا يتصور** الوجود أصلاً لا بداهة ولا كسباً بل هو ممتنع التصور، **واحتجّوا** على ذلك **بأمرين؛ الأول أن تصوره إنما يكون بتميزه عن غيره** لأن المدرك متميز بالضرورة عن غير المدرك، **ومعنى التميز أنه ليس غيره، و** معنى أنه **ليس غيره** سلب مخصوص فيتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو **عدمٌ** مطلق **لا يعقل إلا بعد** تعقل **الوجود** المطلق لكونه مضافاً إليه **فيلزم الدور** لتوقف تعقل كل واحدٍ من الوجود والعدم على تعقل الآخر.

[٦٠٣] **والجواب أن تصوره بتميزه عن غيره** في نفس الأمر **لا بالعلم بتميزه** عنه **حتى يجب** في تصوره **تعقل السلب** الذي هو المفضي إلى الدور **سلمناه لكن السلب والإيجاب غير العدم والوجود كما عرفت** في بداهة الوجود؛ إذ قد عرفت هناك أن المعتبر في الموجبة صدق المحمول على الموضوع وذلك لا يقتضي وجود المحمول في نفسه ولا وجوده للموضوع بل يقتضي اتّصاف الموضوع به فلا يكون الإيجاب عين الوجود ولا مستلزماً لتعقّله، وعلى هذا فالسلب رفع ذلك الصدق والاتصاف فلا يكون عين العدم ولا مستلزماً لتعقله أيضاً. نعم قد يطلق لفظ الوجود والحصول والثبوت والتحقق على ذلك الصدق والاتصاف لمشابهته لمعناها الحقيقي الذي كلامنا فيه.

[604] *İkinci* şey *şudur: Tasavvur, mahiyetin nefiste meydana gelmesidir. Dolayısıyla* varlığın tasavvur edildiği farz edildiğinde *varlığın mahiyeti nefiste meydana gelir ve nefsin de başka bir varlığı vardır.* -aksi halde herhangi bir şeyi tasavvur etmemiz imkânsızlaşır-. Bu takdirde nefiste *iki misil* yani nefsin varlığı ile tasavvur edilen varlık *bir araya gelir.*

[605] Cevap: Sizin söylediğiniz "şeyin tasavvuru, onun mahiyetinin nefiste meydana gelmesidir" sözü, zihnî varlığı kabul etmek demektir. Oysa biz *zihnî varlığı kabul etmiyoruz. Zihnî varlık kabul edilse bile varlığın tasavvurunda onun nefiste meydana gelmesi yeterlidir.* Bu takdirde varlığın bilgisi, huzûrî bir bilgi olup bu bilgide bilinenden soyutlanan bir sûretin bilende meydana gelmesine ihtiyaç duyulmaz, aksine bilinenin kendisi nefiste meydana gelir ve nefis nezdinde hazır olur. İster mutlak varlık, nefsin varlığı için zâtîdir diyelim ister nefsin varlığına ilişir diyelim fark etmez. Çünkü o, her iki takdirde de bizde hazır olmaktadır. Buna *örnek, bizim zâtımızı* zâtımızdan alınan ve zâtımıza yerleşmiş bir sûret ile değil *zâtımızla tasavvur etmemizdir. Yahut* zihnî varlık kabul edildiği takdirde *tümel sûretin* -ki bu, varlığın mahiyetidir- *nefiste sâbit olan tikel varlıkla mümâsil olduğunu men ederiz.* Şöyle ki: İmkansız olan, iki mislin, arazların mahalleriyle kâim olmasında olduğu gibi, tek mahalle kâim olmalarıdır. Oysa varlığın nefisle kâim olması böyle değildir.

[606] *Sonra varlığın* kesbî olduğunu düşündüğü için gerçek anlamda *tarif edileceğini söyleyen kimse varlık hakkında bir kısım itibarlar zikretmiştir. Birincisi: Mevcut, aynı sâbit olandır.* Ma'dûm ise aynı menfî olandır. Ayn lafzının anlamı, tarif edilen şeyin, başkası nedeniyle mevcut, başkasından dolayı ma'dûm ve bu ikisinden daha genel olan değil, kendinde mevcut ve kendinde ma'dûm olduğudur. *İkincisi: O, etken ve edilgen* yani etkileyen ve etkilenen *kısımlarına ayrılandır veya hâdis ve kadîm* kısımlarına ayrılandır. Ma'dûm ise böyle olmayandır. *Üçüncüsü: O, bilinen ve kendisinden haber verilendir;* yani bilinmesi ve kendisinden haber verilmesi mümkün olandır. Ma'dûm ise böyle olamayandır. Bu itibarlar, mevcudun tarifleridir. Bunlardan varlığın tarifleri bilinir ve şöyle denir: Varlık, aynın sübûtudur; şeyin etken ve edilen kısımlarına veya hâdis ve kadîm kısımlarına ayrılmasını sağlayandır; şeyin bilinmesi ve haber verilmesini mümkün kılandır.

[٦٠٤] الأمر الثاني لتصور حصول الماهية في النفس فتحصل ماهية الوجود في النفس على تقدير كونه متصوراً، وللنفس وجود آخر وإلا امتنع أن نتصور شيئاً فيجتمع حينئذٍ في النفس المثلان أعني وجودهما والوجود المتصور.

[٦٠٥] والجواب أن ما ذكرتم من أن تصور الشيء حصول ماهيته في النفس قولٌ بالوجود الذهني، ونحن لا نسلم الوجود الذهني ولئن سلم فيكفي في تصوره أي تصور الوجود حصوله للنفس فيكون العلم بالوجود حينئذٍ علماً حضورياً لا يحتاج فيه إلى حصول صورة منتزعة من المعلوم في العالم بل يكون المعلوم نفسه حاصلاً له حاضراً عنده سواء. قلنا: الوجود المطلق ذاتي لوجود النفس أو عارض له فإنه على التقديرين حاضرٌ عندنا وذلك كما نتصور ذاتنا بذاتنا لا بصورة منتزعة من ذاتنا حالة في ذاتنا، أو نمنع على تقدير تسليم الوجود الذهني مماثلة الصورة الكلية التي هي ماهية الوجود للوجود الجزئي الثابت للنفس، على أن الممتنع هو أن يقوم المثلان بمحلٍ واحد قيام الأعراض بمحالّها، وليس قيام الوجود بالنفس كذلك.

[٦٠٦] ثم من قال بأنه أي الوجود يعرّف حقيقةً لكونه كسبياً عنده ذكر فيه عبارات؛ الأولى أنه أي الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين، وفائدة لفظ العين التنبيه على أن المعرّف هو الموجود في نفسه، والمعدوم في نفسه لا الموجود لغيره، والمعدوم عن غيره ولا ما هو أعم منهما. الثانية أنه المنقسم إلى فاعل ومنفعل أي مؤثر ومتأثر، أو المنقسم إلى حادث وقديم والمعدوم ما لا يكون كذلك. الثالثة أنه ما يعلم ويخبر عنه أي يصح أن يعلم ويخبر عنه، والمعدوم ما لا يصح أن يكون كذلك فهذه العبارات تعريفات للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال: الوجود ثبوت العين أو ما به ينقسم الشيء إلى فاعلٍ ومنفعل، أو إلى حادث وقديم، أو ما به يصح أن يعلم الشيء ويخبر عنه.

[607] *Bu* kişinin söylediklerinin *hepsi,* şeyin *daha kapalı olanla tarifinden ibarettir. Nitekim bu durum kapalı değildir.* Zira halk, varlık ve mevcudun anlamını bilir ama onun bu itibarlarda söylediklerinin hiçbirini bilmez. Yine sâbit, mevcut ile eşanlamlıdır. Sübût, varlık demektir. Dolayısıyla varlık, onunla gerçek bir şekilde tarif edilemez. Etken, başkasında bir eseri olan mevcut demektir . Edilgen ise kendisinde başkasının eseri olan mevcut demektir. Kadîm, başlangıcı olmayan mevcut demektir. Hâdis ise bir başlangıcı olan mevcut demektir. Dolayısıyla bunların hiçbiri mevcudun tarifinde kullanılamaz. Bilme ve haber vermenin imkânı, o ikisinin varlığının imkânıdır. Dolayısıyla varlığın bunlarla tarifi, kısırdöngüdür.

İkinci Maksat: Onun Yani Varlığın Anlamsal Bir Ortaklıkla Ortak Olduğu Hakkındadır

[608] Anlamsal ortaklıkla kastedilen, varlığın bütün mevcutların ortak olduğu tek bir anlam olmasıdır. *Filozoflar ile* Ebu'l-Hüseyin el-Basrî hariç *Mu'tezile bu görüşü savunmuştur.* Yine kalabalık bir grup Eş'arî de bu görüşü savunmuştur. Ancak varlık, filozoflara göre müşekkek iken diğerlerine göre mütevâtıdır. Bunlar *birkaç gerekçeden dolayı* varlığın anlam bakımından ortak olduğunu düşünmüşlerdir.

[609] *Birincisi: Eğer varlık, ortak olmasaydı özel* mevcut türleri ve fertlerinde *tereddüt esnasında onu* yani varlığı *kesinlemek mümkün olmazdı. Zira varlık,* ortak olmadığı varsayıldığında *zorunlu olarak ya özellerin kendisidir ya da* ister onların zâtîsi isterse arazîsi olsun *onlara özgüdür. Bu durumda da onlara dair inancın ortadan kalkmasıyla varlığa dair inanç da ortadan kalkar.* Birinciye göre özellerde tereddüt, o özellerin kendileri olan varlıklarda tereddüdün aynısıdır. İkinciye göre ise bir şeyde tereddüt, mutlaka ona özgü şeyde tereddüdü gerektirir. *Oysa ardbitişen yanlıştır.* Çünkü biz, mümkün bir varlığı kesinlediğimizde onun mevcut bir fâil sebebi olduğunu kesinleriz. Sonra o sebebin zorunlu mu yoksa mümkün mü olduğunda ve mümkün olduğu takdirde cevher mi yoksa araz mı olduğunda, cevher olduğunda yer kaplayan mı yoksa yer kaplamayan mı olduğunda ve böylece bütün mevcut türleri ve fertlerinde tereddüt ettiğimizde bizim özellerde gerçekleşen bu tereddüdümüz, o sebebin varlığına dair kesinlemenin ortadan kalkmasını ve

[٦٠٧] **وكله** أي كل ما ذكره هذا القائل **تعريف** للشيء **بالأخفى كما لا يخفى** فإن الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود ولا يعرفون شيئاً مما ذكر في هذه العبارات، وأيضاً الثابت يرادف الموجود والثبوت والوجود فلا يصح تعريفه به تعريفاً حقيقياً، والفاعل موجود له أثرٌ في الغير، والمنفعل موجود فيه أثر من الغير، والقديم موجود لا أول له، والحادث موجود له أول فلا يصح أخذ شيء منها في تعريف الموجود، وصحة العلم والإخبار إمكان وجودهما فالتعريف بها أيضاً دوري.

المقصد الثاني في أنه أي الوجود **مشترك** اشتراكاً معنوياً

[٦٠٨] أي هو معنى واحد اشتركت فيه الموجودات بأسرها **وإليه ذهب الحكماء والمعتزلة** غير أبي الحسين وأتباعه، وذهب إليه جمعٌ من الأشاعرة أيضاً، إلا أنه مشككٌ عند الحكماء متواطئٌ عند غيرهم؛ وإنما ذهبوا إلى كونه مشتركاً معنى **لوجوه**.

[٦٠٩] **الأول** أنه **لو لم يكن مشتركاً لامتنع الجزم به** أي الوجود **عند التردد في الخصوصيات** من أنواع الموجودات وأشخاصها **ضرورة أنه** أعني الوجود على تقدير كونه غير مشترك، **إما نفس الخصوصيات أو مختص بها** ذاتياً كان لها أو عرضياً **فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها**. أما على الأول فلأن التردد في الخصوصيات عين التردد في الوجودات التي هي أعيان تلك الخصوصيات، وأما على الثاني فلأن التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعاً، **والتالي باطل** لأنّا إذا جزمنا بوجودٍ ممكن جزمنا بأن له سبباً فاعلياً موجوداً. ثم إذا ترددنا في أن ذلك السبب واجب أو ممكن وعلى تقدير كونه ممكناً جوهر أو عرض وإذا كان جوهراً فهو متحيز أو غير متحيز، وهكذا إذا ترددنا في جميع أنواع الموجودات وأشخاصها لم يكن تردّدنا في هذه الخصوصيات موجباً لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضياً

onda tereddüdü gerektirmez. Aynı şekilde o sebebin mümkün olduğuna inandığımız, sonra da onun zorunlu olduğu açığa çıktığında o sebebin mümkün olduğu inancı yerini zorunlu olduğu inancına bırakır. Bununla birlikte onun mevcut olduğu inancı aynıyla devam edip kesinlikle değişmez. Eğer varlık, anlamca ortak olmasaydı onun inancı da [yani şeyin varlığına dair inanç da] değişirdi.

[610] Şöyle denemez: "Özellerde tereddüt ettiğimizde varlık anlamında da tereddüt etmiş oluruz ve aynı şekilde onların bir kısmının inancı zâil olup yerini başka bir kısma bıraktığında varlık anlamının inancı da zâil olur. Fakat her iki durumda da tereddütsüz ve zevalsiz kalan, bütün mevcutlar arasında ortak olan varlık lafzıyla adlandırılan şeydir. Dolayısıyla ortaklık, anlamda değil, lafızdadır." Çünkü biz şöyle diyoruz: Biz biliyoruz ki, bu kesinleme lafızdan ve lafzın vaz'ına dair bilgiden bağımsız olarak olduğu gibi devam etmektedir ve dillerin değişmesiyle de değişmemektedir. O halde ortaklığın anlamda olması gerekir.

[611] *İkinci* gerekçe *şudur: Biz, onu* yani varlığı; *zorunlu*nun varlığı, *mümkün*ün varlığı, *cevher*in varlığı *ve arazın* varlığı *kısımlarına ayırıyoruz.* Böylece varlığı, türlerin ve fertlerinin varlıklarına taksim ediyoruz veya mevcudu, tamamıyla bu mevcutlara taksim ediyoruz. Çünkü her iki taksimin de vardığı şey aynıdır. *Taksim edilen şey,* doğrudan doğruya ayrıldığı bütün *kısımlar arasında ortaktır.* Zira taksimin hakikati, özel olanı ortak olana eklemektir.

[612] *Şöyle denemez:* "Varlığın söylediğiniz kısımlara taksimi *lafzî ortaklıktan dolayıdır. Nitekim göz (ayn) lafzı, kaynak ve göz kısımlarına ayrılır;* çünkü bunlar arasında lafız bakımından ortaktır." *Çünkü biz şöyle deriz: Varlığın taksimi, aklî bir taksim olup vaz'a* ve onu bilmeye *dayanmaz. Bu nedenle* farklı *dillere göre farklılaşmaz.* Bu aklî taksimde, olumsuzlama ve olumlama arasında devreden *aklî sınırlama mümkündür. Oysa öteki böyle değildir;* yani sizin söylediğiniz, gözün taksimi gibi lafız ortaklığına dayalı taksim, böyle değildir. Çünkü lafız ortaklığından kaynaklanan taksim, vaz'a ve vaz'ı bilmeye dayalıdır, dillere göre farklılaşır ve bunda aklî bir sınırlama yapmak mümkün değildir. O halde aklî taksimde anlamsal ortaklık zorunludur. Bu böyledir. Şöyle söylenmiştir: "Göz gibisindeki taksim, göz lafzıyla adlandırılan şey şeklinde yorumlanması bakımından yapılmaktadır. Dolayısıyla taksim, sonuç itibariyle anlamsal ortaklığa varmaktadır. Eğer böyle bir yorum olmasaydı, taksim değil, terdîd olurdu." Bu açıklama şöyle reddedilmiştir: Sorun tekrar dönmektedir, çünkü varlıkta da böyle olması mümkündür.

للتردد فيه، وكذا إذا اعتقدنا أن ذلك السبب ممكن ثم تبيّن لنا أنه واجب فإنه يزول اعتقاد كونه ممكناً إلى اعتقاد كونه واجباً مع أن اعتقاد كونه موجوداً باقٍ على حاله لم يتغير أصلاً فلولا أن الوجود المشترك معنى لتغير اعتقاده أيضاً.

[٦١٠] لا يقال: إذا ترددنا في الخصوصيات فقد ترددنا في معنى الوجود، وكذا إذا زال اعتقاد بعضها إلى بعض زال اعتقاد معنى الوجود إلا أن الباقي في الحالتين بلا تردد وزوال هو المسمى بلفظ الوجود المشترك بين جميع الموجودات فيكون الاشتراك لفظياً لا معنوياً لأنّا نقول: نحن نعلم أن هذا الجزم باقٍ بحاله مع قطع النظر عن اللفظ والعلم بوضعه وأنه لا يختلف باختلاف اللغات فوجب أن يكون الاشتراك معنوياً.

[٦١١] الوجه الثاني أنّا نقسمه أي الوجود إلى وجود الواجب، ووجود الممكن، ووجود الجوهر، ووجود العرض وهكذا نقسمه إلى وجودات الأنواع وأشخاصها، أو نقسم الموجود إلى هذه الموجودات بأسرها؛ فإن المآل في التقسيمين واحد ومورد القسمة مشترك بين جميع أقسامه التي ينقسم إليها ابتداءً لأن حقيقة التقسيم ضمّ مختصٍّ إلى مشترك.

[٦١٢] لا يقال: قسمة الوجود إلى ما ذكرتم للاشتراك اللفظي كما تقسم العين إلى الفوراة والباصرة لكونه مشتركاً بينهما لفظاً؛ لأنّا نقول: هذه يعني قسمة الوجود قسمة عقلية لا تتوقف على وضع والعلم به، ولذلك لا تختلف باللغات المتفاوتة ويمكن فيها الحصر العقلي الدائر بين النفي والإثبات بخلاف ذلك الذي ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظي كتقسيم العين فإنه موقوفٌ على الوضع والعلم به، ويختلف بحسب اختلاف اللغات، ولا يمكن فيه الحصر العقلي فالاشتراك المعنوي واجبٌ في القسمة العقلية هذا. وقد قيل: التقسيم في مثل العين إنما هو باعتبار تأويله بالمسمى بلفظ العين فيؤول الاشتراك بالمعنوي، ولولا هذا التأويل لكان ترديداً لا تقسيماً وردّ بأنه يعود الإشكال لجواز مثل ذلك في الوجود.

[613] *Bazen bu iki* gerekçe *mahiyet ve teşahhusla nakzedilir* ve şöyle denir: Biz, bu sebepte mahiyeti kesinliyoruz yani onun bir mahiyeti olduğunu kesinliyoruz ama tek tek mahiyetlerde tereddüt ediyor ve mahiyeti özellere ayırıyoruz. Teşahhusta da durum böyledir. Dolayısıyla mahiyet ve teşahhusun da ortak olması gerekir. Oysa bu, yanlıştır, çünkü mahiyetlerin hakikatleri farklıdır. Teşahhuslar ise ayrışmıştır ve dolayısıyla ortak olamazlar, aksine hüviyetleri farklıdır.

[614] *Tahkik şudur: Eğer salt ortaklık kastedilmişse o ikisi de ilişirler ve ortaktırlar.* Diğer deyişle bu iki gerekçeyle istidlâlden, ister varlığın fertleri hakikat bakımından mütemâsil olsunlar isterse olmasınlar yalnızca varlığın bütün mevcutlar arasında ortak, tek bir anlam olduğu kastedilmişse mahiyet ve teşahhusun mefhumları da özel mahiyetlere ve tikel teşahhuslara ilişirler ve bu ikisi arasında ortaktırlar. Bununla birlikte mahiyet ve teşahhusun fertleri hakikat ve hüviyette farklıdırlar. Dolayısıyla bu ikisiyle nakz yapılamaz. *Eğer varlıkta temâsül kastedilmişse* yani varlığın ortak olduğu ve fertlerinin de mütemâsil ve hakikatte müttefik olduğu kastedilmişse söz konusu iki gerekçeden bu kastedilen şey *gerekli olmaz.* Mahiyet ve teşahhus *ikilisiyle* bu iki gerekçe *nakzedilmektedir.* Çünkü mahiyet ve teşahhusun fertleri, mütemâsil değil, farklıdırlar. Sen farkındasın ki, mutlak olarak ortaklık iddiasından ilk anlaşılan, birinci anlamdır.

[615] *Üçüncü* gerekçe *şudur: Yokluk, tek bir mefhumdur, çünkü yoklukta bizzat ayrışma yoktur.* Dolayısıyla onda herhangi bir çoğalma yoktur, zira ayrışma olmadan çoğalma düşünülemez. *Onun mukâbili de böyledir.* Yani varlık da tek bir anlamdır. *Aksi halde varlık ve yokluktaki aklî sınırlama iptal olur.* Yani "şey ya vardır ya da yoktur" sözün, aklî bir sınırlamadır ve bundan kesinlikle çıkış yoktur. Yokluk tek bir mefhum ve varlık da birçok mefhum olursa sözü edilen aklî sınırlama iptal olur. *Zira zorunlu olarak mutlak yokluk ve özel varlıkla sınırlama olmaz.* Sen "Zeyd ya özel bir varlıkla vardır ya da asla var değildir" dediğinde bu, sınırlama olmaz. Çünkü bir mevcut, o özel varlıktan başka bir varlıkla var olabilir. Şayet şöyle denirse: "Eğer 'o, ya varlıklardan bir varlıkla vardır ya da kesinlikle var değildir' demek isteniyorsa aklî sınırlama iptal olmaz." Biz deriz ki:

[٦١٣] **وقد ينقض هذان** الوجهان **بالماهية والتشخص** فيقال: نحن نجزم بالماهية في ذلك السبب أي نجزم بأن له ماهية، ونتردد في خصوصيات الماهيات، ونقسم الماهية إلى الخصوصيات، وكذا الحال في التشخص فيلزم كون الماهية والتشخص مشتركين، وهو باطل لأن الماهيات متخالفة الحقائق والتشخصات متميزة فلا تكون مشتركة بل متخالفة الهويات.

[٦١٤] **والتحقيق أنه إن أريد مجرّد الاشتراك** أي إن أريد من الاستدلال بهذين الوجهين مجرد أن الوجوه معنى واحد مشترك بين الموجودات سواء كانت أفراده متماثلة في الحقيقة أو لا **فهما** أي مفهوما الماهية والتشخص **أيضاً عارضان** للماهيات المخصوصة والتشخصات الجزئية **مشتركان** بينهما، وإن كانت أفرادهما متخالفة الحقائق والهويات فلا نقض بهما، **وإن أريد التماثل في الوجود** أي إن أريد أنه مشترك وأفراده متماثلة متفقة في الحقيقة **فلا يلزم** هذا المراد من هذين الوجهين، **والنقض بهما** أي بالماهية والتشخص **واردٌ** عليهما لأن أفرادهما متخالفة لا متماثلة، وأنت خبيرٌ بأن المتبادر من دعوى الاشتراك مطلقاً هو المعنى الأول.

[٦١٥] الوجه **الثالث أن العدم مفهومٌ واحد إذ لا تمايز فيه** أي في العدم **بالذات** فلا تعدد فيه إذ لا يتصور تعدد بلا تمايز **فكذا مقابله** أعني الوجود معنى واحد، **وإلا بطل الحصر العقلي فيهما** يعني أن قولك: الشيء إما موجود أو معدوم، حصرٌ عقلي لا يخرج عنه قطعاً فإذا كان العدم مفهوماً واحداً والوجود مفهومات متعددة بطل ذلك الحصر العقلي **ضرورة أنه لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص** فإنك إذا قلت: زيد إما أن يكون موجوداً بوجودٍ خاص أو لا يكون موجوداً أصلاً، لم يكن ذلك حاصراً لجواز أن يكون موجوداً بوجودٍ مُغايرٍ لذلك الوجود الخاص. فإن قيل: إذا أريد أنه إما موجود بوجودٍ ما من الوجودات، وإما ليس موجوداً أصلاً لم يبطل الإنحصار. قلنا:

Bu takdirde sınırlama, lafzı ve vaz'larını düşünmekle olur ve dolayısıyla aklî olmaz, aksine tümevarımsal olup vaz'a tâbi olur ve onun değişmesiyle değişir.

[616] *Cevap: Biz, yokluğun tek* bir mefhum *olduğunu kabul etmiyoruz, aksine o* çoktur ve varlığa izafetine göre ayrışır. Şayet varlık hakikatin kendisi ise yokluk *hakikatin kaldırılmasıdır.* Kuşkusuz hakikatler de çoktur *ve her bir hakikatin de ona mukâbil bir olumsuzlanması vardır.* Özel bir hakikat ile onun kaldırılması arasındaki terdîd hiç şüphesiz kuşatıcıdır. Eğer varlık, hakikatlere zâit olup onların çoğalmasıyla çoğalıyorsa bir şeye mahsus her varlığın da ona mukâbil olumsuzlanması vardır ve o varlık ile onun kaldırılması arasındaki terdîd de aklî bir sınırlamadır. Nitekim sübûtu kabul edildiği takdirde mutlak varlık ile onun kaldırılması arasındaki terdîd, aklî bir sınırlamadır.

[617] *Dördüncü* gerekçe *şudur: Önde gelen düşünürlerden biri şöyle demiştir: Bu önerme* yani varlığın anlam bakımından ortak olması, *zorunludur* onda delile ihtiyaç yoktur, aksine en küçük bir uyarı yeterlidir. *Zira biz zorunlu olarak biliyoruz ki, mevcut ile mevcut arasında* söz gelişi her ikisi de mevcut olan karalık ve aklık arasında *dışta oluşta ortaklık vardır ki bu ortaklık* söz gelişi aklık ve Anka gibi *mevcut ile ma'dûm arasında yoktur.* Oluştaki bu ortaklık, isim birliği bakımından değildir. Çünkü sözü edilen ortaklık, lafızlardan ve vaz'larından kat-ı nazar edildiği durumda da devam etmektedir. Zikrettiğimiz *bu* şey *ancak inatçı bir kimse tarafından men edilir.* Zira o, inatçıyı ikna etmez. Ama insaflı kimse, iddia ettiğimiz şeyi kesinler. [Fahreddîn er-Râzî'ye ait] *el-Mebâhisü'l-meşrikkiyye*'de böyle denilmektedir. Yazar şöyle dedi: *Mahiyet ve teşahhus sorunu tekrar döner.* Çünkü mahiyet ve teşahhustaki durum da böyledir. Şayet salt ortaklıkla yetinilirse söz tamamlanır ama ortaklığın yanı sıra varlığın fertleri arasında temâsül bulunduğu iddia edilirse mahiyet ve teşahhusun tanıklığı geçersizleşir.

[618] *Beşinci* gerekçe *şudur:* O önde gelen düşünür şöyle demiştir: *Varlığın ortak olmadığını iddia eden kimse, bilmediği bir yönden onun ortak olduğunu itiraf etmiş demektir. Zira o kimse,* bütün mevcutları kuşatan *ortak bir mefhum tasavvur edip de onun hakkında "o,* mevcutlar arasında *ortak değildir" hükmünü vermeseydi her bir varlığın böyle olduğunu* yani ortak olmadığını *söyleyen burhânla yüz yüze kalırdı.* Pek çok şeye ilişkin *iddia* tek olup onları *kuşatmasaydı onun* tek bir *genel delille ispatı mümkün olmazdı.*

فحينئذٍ كان الحصر بملاحظة اللفظ وأوضاعه فلا يكون عقلياً بل استقرائياً تابعاً للوضع مختلفاً بحسب اختلافه.

[٦١٦] **والجواب أنّا لا نسلم أن العدم** مفهومٌ **واحد بل هو** متعددٌ متمايز بحسب إضافته إلى الوجود؛ فإن كان الوجود نفس الحقيقة فالعدم **رفع الحقيقة** ولا شك أن الحقائق متعددة، **ولكل حقيقة** منها **رفعٌ يقابلها** والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصرٌ بلا شبهة، وإن كان الوجود زائداً على الحقائق متعدداً بحسب تعددها كان أيضاً لكل وجود مخصوص بشيءٍ رفعٌ يقابله، ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصراً عقلياً، كما أن الترديد بين الوجود المطلق على تقدير ثبوته وبين رفعه حصر عقلي.

[٦١٧] الوجه **الرابع؛ قال بعض الفضلاء: هذه القضية** أي كون الوجود مشتركاً معنى **ضرورية** لا حاجة فيها إلى دليل بل يكفيها أدنى تنبيه **إذ نعلم بالضرورة أن بين الوجود والموجود** كالسواد والبياض الموجودين مثلاً **من الشركة في الكون في الأعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم** كالبياض والعنقاء، وليست هذه الشركة في الكون المذكور بحسب اتحاد الاسم لأنها ثابتة مع قطع النظر عن الألفاظ وأوضاعها، **وهذا** الذي ذكرناه **لا يمنعه إلا المعاند** فإنه غير مقنع له، وأما بالنسبة إلى المصنف فهو قاطع فيما ادعيناه كذا في المباحث المشرقية. قال المصنف: **وتعود قضية الماهية والتشخص** فإن الحال فيهما أيضاً كذلك فإن اكتفى بمجرد الاشتراك تم الكلام، وإن ادعى معه التماثل بين أفراد الوجود بطل بشهادة الماهية والتشخص.

[٦١٨] الوجه **الخامس قال** ذلك البعض من الفضلاء: **من زعم أنه** يعني الوجود **غير متشرك فقد اعترف بأنه مشترك من حيث لا يدري؛ إذ لولا أنه تصور مفهوماً واحداً** شاملاً لجميع الموجودات **يحكم عليه بأنه غير مشترك** بين الموجودات **للزمه البرهان في كل وجود أنه كذلك** أي غير مشترك، **وإذا لم تكن الدعوى** المتعلقة بأمور متعددة واحدة **عامة** لها **لم يكن إثباتها بدليلٍ** واحدٍ **عام**

Çünkü bu takdirde o iddia, anlam bakımından o şeylerin sayısınca farklılaşırdı. Dolayısıyla o iddialardan her biri için başlı başına bir burhân gerekirdi.

[619] Hâsılı, delil tek olup çok şeyi içerdiğinde iddianın da genel olup o çok şeyi içermesi gerekir. İddianın söz konusu çokluğu kuşatması ise ancak hepsini kuşatan tek bir anlam alındığında olur. Çünkü böyle olmasaydı o çokluktan özel olarak her birine değinmek gerekirdi. Varlığın ortak olmadığını söyleyen kimsenin hükmü hiç kuşkusuz tek bir varlıkla sınırlı değildir, aksine her varlığı kuşatmaktadır. Eğer varlık mefhumu farklılaşsaydı bu kimse, mahiyetlerin varlıklarından her biri hakkında onun ortak olmadığını kanıtlamaya gerek duyardı. Çünkü tek bir delilin, çokluktan her birinin özelliği bakımından o çokluğa örtüşmesi imkânsızdır. Fakat o, varlığın ortak olmadığına dair delilinin her varlığı içerdiğini itiraf etmektedir. Dolayısıyla onun bütün varlıkları içeren tek bir anlam tasavvur etmesi gerekir. Oysa o kimse, o anlam hakkında olumlu ve doğru bir hüküm vermiştir. Bu hüküm ise onun ortak olmadığıdır. Şu halde o anlamın, tahakkuk etmiş olması gerekir. Dolayısıyla o kimse, varlığın ortak olduğunu itirafla yüz yüze kalmıştır.

[620] *Cevap şudur: Biz,* söz konusu *bu iddiayı* olumsuz görünümünde olumlu olarak değil, *olumsuz olarak alıyor ve şöyle diyoruz: Onlar arasında varlık adı verilen ortak bir anlam yoktur. Bu,* onlar arasında *ortak bir varlığı gerektirmez* aksine bir varlığın böyle tasavvuru yeterlidir. Bu *iki kişi arasında ortak bir fert yoktur denilmesi gibidir.* Kuşkusuz bu söz, o ikisi arasında ortak bir fert olmasını gerektirmez, çünkü bu imkânsızdır; aksine yalnızca onun tasavvurunu gerektirir.

[621] *Bunun tahkîki şudur: Olumsuz önerme, konunun varlığını gerektirmez* yalnızca tasavvurunu gerektirir. Şöyle de cevap verilebilir: Varlıkla kastedilen şey, varlık lafzıyla adlandırılan şeydir. Bu, tek bir anlam olup bütün özelleri kuşatır ve onları içeren bu unvanla [yani mefhumla] onlardan her birini özel olarak kanıtlamaya gerek duymadan onlar hakkında hepsini kuşatan bir hüküm verilir.

لأن تلك الدعوة حينئذٍ متعددة بحسب المعنى كتعدد تلك الأمور فلا بد لكل واحدةٍ من تلك الدعاوى من برهان على حدة.

[٦١٩] والحاصل أن الدليل إذا كان واحداً متناولاً لمتعدد فلا بد أن تكون الدعوى عامة متناولة لذلك المتعدد وعمومها إياه إنما يكون بأخذ معنى واحد عام لجميعه؛ إذ لولاه لوجب التعرض لخصوصية كل واحد من ذلك المتعدد؛ فمن قال: إن الوجود غير مشترك، فلا شك أن حكمه غير مقتصرٍ على وجودٍ واحد بل يتناول كل وجود، فلو كان مفهوم الوجود مختلفاً لاحتاج ذلك القائل إلى أن يبرهن على كل واحدٍ واحد من وجودات الماهيات أنه غير مشترك لاستحالة أن ينطبق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد عنه، لكنه معترفٌ بأن حجته على أن الوجود غير مشترك تتناول كل وجود فلا بد له من أن يتصور معنىً واحداً متناولاً للوجودات بأسرها، وقد حكم على ذلك المعنى بحكمٍ إيجابيّ صادق هو أنه غير مشترك فلا بد أن يكون ذلك المعنى متحققاً فقد لزمه الاعتراف بأن الوجود مشترك.

[٦٢٠] **والجواب أنّا نأخذها** أي الدعوى **سالبة** لا موجبة معدولة **فنقول: لا يوجد معنى مشترك فيه بينها يسمى الوجود وذلك لا يقتضي وجوداً مشتركاً** بينها بل يكفيها تصور وجود كذلك، وهذا **كما يقال: لا يوجد شخص مشترك فيه بين اثنين** فإنه لا يقتضي شخصاً مشتركاً بينهما لاستحالته بل يقتضي تصوره.

[٦٢١] **وتحقيقه أن السالبة لا تقتضي وجود الموضوع** بل تصوره فقط، ويمكن أن يجاب أيضاً بأن المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنىً واحد شامل لجميع الخصوصيات فيحكم عليه حكماً عامّاً لها بهذا العنوان المتناول إياها من غير حاجة إلى أن يبرهن على خصوصية كل واحد منها.

[622] *Altıncı* gerekçe *şudur: Eğer varlık,* tek bir *ortak* anlam *olmasaydı zorunlu, mümkünden ayrışmazdı. Çünkü biz* varlık birçok anlam olduğu takdirde *"şeyin varlığı ya zorunludur ya da değildir" dediğimizde varlık bir anlamda şeye zorunlu olurken başka bir anlamda zorunlu olmaz.* Bu durumda tek bir şey, aynı anda zorunlu ve mümkün olur ve bu iki anlam kesinlikle ayrışmaz. Oysa varlık tek bir anlam olduğunda durum böyle değildir. Çünkü tek bir anlamın, tek bir şeye onun zâtına bakarak aynı anda zorunluluk ve imkânla nispet edilmesi imkânsızdır.

[623] *Cevap:* Sizin söylediğiniz, tek bir şeyin iki varlığı olabileceği esasına dayanmaktadır. Oysa tek bir *şeyin iki varlığı bulunmasının,* varlık *hakikatin kendisi* veya ona zâit *olsa bile, nefyolduğu zorunlu olarak bilinir.* Çünkü tek bir hakikatin, iki hakikat olması veya iki varlıkla var olması –bu iki varlık hakikate zâit olsa bile- imkânsızdır.

[624] Varlığın anlam bakımından *ortak olmadığını* aksine bütün mevcutlar arasında lafız bakımından ortak olduğunu *söyleyenlere gelince onlar, varlığın* bütün mevcutlarda *hakikatin kendisi olduğunu düşünmektedir. Onların delilleri birazdan gelecektir.* Burada Keşşî ve tâbilerinden nakledilen üçüncü bir görüş daha vardır. Buna göre varlık, zorunlu ve mümkün arasında lafız bakımından ortak iken bütün mümkünler arasında anlam bakımından ortaktır. Yazar, bu görüşe, değersizliğinden ötürü, iltifat etmemiştir.

Üçüncü Maksat: Varlık Mahiyetin Kendisi midir, Bir Parçası mıdır Yoksa Ona Zâit midir?

[625] *Bu meselede* üç *görüş vardır.* Çünkü varlığın mahiyetin bir parçası olduğunu kimse söylememiştir. Bu durumda varlık ya hepsinde yani hem Zorunlu hem de mümkünde mahiyetin kendisidir ya hepsinde ona zâittir ya Zorunlu'da mahiyetin kendisi iken mümkünde ona zâittir ya da bunun aksidir. Bu son ihtimali de kimse iddia etmemiştir. Dolayısıyla görüşler üçle sınırlıdır.

[Birinci Görüş: Varlık, Zorunlu ve Mümkünde Mahiyetin Aynıdır]

[626] *Birincisi, Şeyh Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve* Mu'tezileden *Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'ye aittir. Buna göre varlık,* Zorunlu ve mümkün mevcutların *hepsinde hakikatin kendisidir. Bunun* üç *gerekçesi vardır.*

[٦٢٢] الوجه السادس لو لم يكن الوجود معنى واحداً مشتركاً لم يتميز الواجب عن الممكن؛ فإنّا إذا قلنا على تقدير كون الوجود معاني متعددة: الشيء إما أن يجب وجوده أو لا، فقد يجب له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى آخر فيكون الشيء الواحد واجباً ممكناً معاً فلا يتميزان أصلاً بخلاف ما إذا كان الوجود معنىً واحداً لاستحالة أن تكون نسبة المعنى الواحد إلى شيءٍ واحد بالوجوب والإمكان معاً بالنظر إلى ذاته.

[٦٢٣] والجواب أن ما ذكرتم مبنيٌّ على جواز أن يكون لشيءٍ واحدٍ وجودان، و كون الشيء الواحد له وجودان وإن كان الوجود نفس الحقيقة أو زائداً عليها معلوم الانتفاء بالضرورة لامتناع أن تكون الحقيقة الواحدة حقيقتين، أو أن تكون موجودةً بوجودين وإن كانا زائدين عليها.

[٦٢٤] وأما من قال: ليس الوجود بمشترك معنى بل هو مشترك بين الكل اشتراكاً لفظياً فهم القائلون بأنه نفس الحقيقة في الكل وستجيء حجتهم وههنا مذهبٌ ثالثٌ نُقل عن الكشي وأتباعه، وهو أن الوجود مشتركٌ لفظاً بين الواجب والممكن، ومشترك معنى بين الممكنات كلها وهذا لسخافته لم يلتفت المصنف إليه.

المقصد الثالث في أن الوجود نفس الماهية أو جزؤها أو زائدٌ عليها

[٦٢٥] وفيه مذاهب ثلاثة لأنه إذ لم يقل أحدٌ بأن الوجود جزء الماهية فإما أن يكون نفس الماهية في الكل أي الواجب والممكن جميعاً، أو زائداً عليها في الكل، أو يكون نفس الماهية في الواجب زائداً عليها في الممكن أو بالعكس. وهذا الاحتمال الأخير لم يقل به أحد فانحصرت المذاهب في ثلاثة:

[٦٢٦] أحدها للشيخ أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري من المعتزلة أنه نفس الحقيقة في الكل أي الواجب والممكنات كافة لوجوهٍ ثلاثة:

[627] *Birinci Gerekçe: Eğer* varlık, mahiyete *zâit olsaydı, mahiyet kendi olması bakımından var olmazdı;* yani mahiyet, kendisi dışındakilerin tamamından sarf-ı nazar edilerek kendiliğinde dikkate alındığında var olmazdı. *Dolaysıyla yok olurdu* çünkü var ile yok arasında vasıta yoktur. Bu takdirde de varlığın mahiyete eklenmesi ve mahiyetle kâim olmasından *yokun* -ki bu, mahiyetten ibarettir- *varlıkla nitelenmesi gerekirdi. Bu ise çelişkidir.* Zira mahiyet bu takdirde hem var hem yok olacaktır.

[628] *Buna iki yönden cevap verilir.* Birincisi: İliştikleri şeylere açıkça *zâit olan diğer arazlarla nakz* yapılarak şöyle denilir: Eğer söz gelişi karalık cisme zâit olsaydı cisim kendi olması bakımından kara olmazdı. Bu nedenle karalık ona eklendiğinde kara olmayan cismin karalıkla nitelenmesi gerekirdi. Bu durumda da o cismin hem kara olması hem de kara olmaması gerekirdi ki bu, çelişkidir. *Ve* ikincisi *hilldir. Buna göre mahiyet, ilerde* ikinci mersadda *geleceği gibi, kendi olması bakımından ne vardır ne yoktur. Bu ikisinden* yani varlık ve yokluktan *her biri ise* mahiyete zâit olup *ona eklenen bir şeydir.* Biz "mahiyet kendi olması bakımından ne vardır ne de yoktur" sözümüzle mahiyetin varlık ve yokluğun kendisi olmadığını ve bu ikisinden herhangi birinin bunlara dâhil olmadığını, aksine o her birinin mahiyete zâit olduğunu kastediyoruz.

[629] Buna göre mahiyetle birlikte varlık dikkate alındığında mahiyet var olur ve onunla birlikte yokluk dikkate alındığında yok olur. Varlık ve yokluktan herhangi biri mahiyetle birlikte dikkate alınmadığında ise mahiyet hakkında o vardır veya o yoktur şeklinde hüküm vermek mümkün olmaz. Biz bu sözümüzle mahiyetin, varlık ve yokluğun ikisinden de ayrı olduğunu kastetmiyoruz ki mahiyetin varlık ve yokluk arasında bir vasıta olduğu gereksin. Bunun telhîsi şudur: Varlık, tek başına mahiyete eklenir, yoklukla birlikte alınan mahiyete eklenmez ki çelişki gereksin. Yine varlık, varlıkla birlikte alınan mahiyete eklenmez ki mahiyetin, varlığından önce var olması gereksin. Diğer bir ifadeyle varlık mahiyete, onun var olması şartıyla veya yok olması şartıyla değil, bu varlıkla var olduğu -başka bir varlıkla değil- zamanda eklenir. Bütün bunlar ise arazların mahallerine eklenmesine kıyasla söylenmektedir.

[630] *İkinci* gerekçe *şudur: Sübûtî sıfatın şeyde bulunması, zorunlu olarak, onun* yani o şeyin *kendinde varlığının bir uzantısıdır.* Zira kendinde sübûtu bulunmayan şeyin sübûtî bir sıfatla nitelenmesi mümkün değildir.

[٦٢٧] **الأول لو كان** الوجود **زائداً** على الماهية **كانت الماهية من حيث هي هي غير موجودة** أي إذا اعتبرت الماهية في حد ذاتها مع قطع النظر عن جميع ما هو خارجٌ عنها لم تكن موجودة **فكانت معدومة** إذ لا واسطة بينهما **فيلزم** حينئذٍ من انضمام الوجود إليها وقيامه بها **اتصاف المعدوم** الذي هو الماهية **بالوجود وأنه تناقض** إذ تكون الماهية حينئذٍ معدومة موجودة معاً.

[٦٢٨] **والجواب من وجهين؛** الأول **النقض بسائر الأعراض الزائدة** على معروضاتها بلا اشتباه فيقال: لو كان السواد مثلاً زائداً على الجسم كان الجسم من حيث هو غير أسود؛ فإذا انضم إليه السواد لزم اتصاف الجسم الذي ليس بأسود بالسواد فيلزم أن يكون ذلك الجسم أسود وليس بأسود معاً وأنه تناقض. **و** الثاني **الحل وهو أن الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة كما سيأتي** في المرصد الثاني، **وكلٌّ منهما** أي من الوجود والعدم **أمرٌ** زائدٌ عليها **ينضم إليها** فقولنا: الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة، نعني به أنها ليست عين الوجود ولا عين العدم، وأنه ليس شيء منهما داخلاً فيها بل كل واحدٍ منهما زائدٌ عليها.

[٦٢٩] فإذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة، وإذا اعتبر معها العدم كانت معدومة، وإذا لم يعتبر معها شيء منهما لم يمكن أن يحكم عليها بأنها موجودة أو معدومة، ولا نعني به أن الماهية منفكّة عنهما معاً حتى يلزم الواسطة. وتلخيصه أن الوجود ينضم إلى الماهية وحدها لا إلى الماهية المأخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض، ولا إلى الماهية المأخوذة مع الوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها. وبعبارةٍ أخرى ينضم إليها لا بشرط كونها موجودة ولا بشرط كونها معدومة بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجودٍ آخر؛ كل ذلك على قياس انضمام الأعراض إلى محالها.

[٦٣٠] الوجه **الثاني قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده** أي وجود ذلك الشيء **في نفسه ضرورةً** فإن ما لا ثبوت له في نفسه لم يمكن أن يتصف بصفةٍ

Kuşkusuz varlık da sübûtî bir şeydir. *Eğer varlık, mahiyetle kâim* zâit *bir sıfat olsaydı varlık* mahiyetle kâim olmadan *önce mahiyetin bir varlığı olması gerekirdi.* Bu durumda da şeyin iki kez var olması gerekirdi ki bu bir çelişkidir. *Ve* yine önceki varlık sonraki varlığın aynısı ise *şeyin kendisini öncelemesi gerekirdi.* Eğer önceki varlık sonraki varlıktan başkaysa *söz, o* önceki *varlığa dönerdi.* Şöyle ki: Eğer önceki varlık, mahiyetle kâim bir sıfat olsaydı, bu varlık mahiyetle kâim olmadan önce mahiyetin üçüncü bir varlığı olurdu *ve* varlıklar sonsuza dek *teselsül ederdi.* Oysa teselsül imkânsızdır. *İmkansızlığıyla birlikte* orada *kendisi ile mahiyet arasında kesinlikle başka bir varlık bulunmayan bir varlık bulunmalı* ve bu varlık mahiyetin aynı olmalıdır. Çünkü sonsuza dek giden bu zâit varlıkların tamamı, mahiyetin ilişenidir. Dolayısıyla mahiyetin bunlardan önce bir varlığı olması gerekir, zira yokun sübûtî sıfatlarla nitelenmesi imkânsızdır. O varlık ise mahiyete zâit olmaz -aksi halde tamamı olarak farz ettiğimiz şey, tamamı olmaz- aksine mahiyetin aynısı olur ki amaçlanan da budur.

[631] *Cevap:* Sizin iddia ettiğiniz *zorunluluk, vücûdî bir sıfattadır. Bu sıfat ise varlıktan başkadır.* Çünkü bedîhe şahitlik etmektedir ki, varlığın dışındaki her sübûtî sıfatın mevsûfla kâim olması, mevsûfun kendinde varlığının uzantısıdır. *Varlığa gelince* ondaki *zorunluluk,* bunun aksinedir. Çünkü varlıktaki zorunluluk *onun varlıkla öncelenmesinin imkânsızlığını gerektirir. Bunun nedeni, sizin söylediğiniz şeydir;* yani şeyin iki kez var olmasının ve şeyin kendisini öncelemesinin veya varlıkların sonsuza dek teselsül etmesinin gerekeceğidir.

[632] Bir kimse şöyle diyebilir: Bu cevap, tıpkı zannî ilimler erbabının genel hükümlerde yaptığı gibi, kesin aklî hükümlerin bunlara muarız bir şey sebebiyle tahsîsi kabilindendir. Dolayısıyla kesinlikle doğru değildir. Doğrusu şöyle denilmesidir: Zorunluluk, her subûtî sıfatın yani dışta mevcut her sıfatın mevsûfla kâim oluşunun mevsûfun dışta varlığının bir uzantısı olduğuna hükmeder. Halbuki varlık, dışta mevcut bir sıfat değildir, aksine onun iliştiği şeyden ayrışması, yalnızca akıldadır. Evet, varlık, mefhumuna olumsuzlama girmemesi anlamında sübûtîdir, dışta var olması anlamında değil. Dolayısıyla varlık, söz konusu zorunlu hükme dahil değildir.

ثبوتية، ولا شك أن الوجود أمرٌ ثبوتي فلو كان الوجود صفة زائدة قائمة بالماهية لزم أن يكون قبل قيام الوجود بها لها وجود فيلزم كون الشيء موجوداً مرّتين هذا خلف، و أيضاً يلزم تقدّم الشيء على نفسه إن كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق. ويعود الكلام في ذلك الوجود السابق إن كان غير الوجود اللاحق بأن يقال: لو كان الوجود السابق صفةً قائمةً بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجودٌ ثالث، وتتسلسل الوجودات إلى ما لا نهاية له وهو ممتنع ومع امتناعه فلا بد هناك من وجودٍ لا يكون بينه وبين الماهية وجودٌ آخر قطعاً فيكون هو عين الماهية، وذلك لأن جميع هذه الوجودات الزائدة التي لا تتناهى عارضة للماهية فتقتضي أن يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لا يكون زائداً على الماهية، وإلا لم يكن ما فرضناه جميعاً جميعاً بل يكون عينها وهو المطلوب.

[٦٣١] والجواب أن الضرورة التي ادّعيتموها إنما هي في صفةٍ وجودية هي غير الوجود فإن البديهة تشهد بأن كل صفة ثبوتية سوى الوجود فإن قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف في نفسه، وأما الوجود فالضرورة فيه على عكس ذلك لأنها تقضي بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم من لزوم كون الشيء موجوداً مرتين، ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه، أو تسلسل الوجودات إلى ما لا نهاية له.

[٦٣٢] ولقائلٍ أن يقول: هذا الجواب من قبيل التخصيص للأحكام العقلية اليقينية بسبب ما يعارضها، كما هو دأب أصحاب العلوم الظنية في أحكامها العامة فلا يصح قطعاً بل الصواب أن يقال: الضرورة تحكم بأن كل صفة ثبوتية أي موجودة في الخارج فإن قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه، وليس الوجود صفةً موجودةً في الخارج بل امتيازه عن معروضه إنما هو في العقل وحده. نعم هو ثبوتي بمعنى أنه ليس السلب داخلاً في مفهومه لا بمعنى أنه موجود في الخارج فلا يكون مندرجاً في ذلك الحكم الضروري.

Bu böyledir. Şöyle itiraz edilmiştir: Bu iki yön doğru oldukları takdirde varlığın mahiyete zâit olmamasını gerektirir, mahiyetin aynı olmasını değil, çünkü her ne kadar hiç kimse benimsemediyse de varlık mahiyetin bir parçası olabilir.

[633] *Üçüncü* gerekçe *şudur: Eğer* varlık mahiyete *zâit* veya onun bir parçası *olsaydı onun* başka *bir varlığı olurdu.* Çünkü onun çelişiği olan yoklukla nitelenmesi imkânsızdır. Bu takdirde sözü, varlığın varlığına taşırız *ve* varlıklar sonsuza değin *teselsül eder.*

[634] *Cevap, mendir.* Yani gerekliliği kabul etmiyoruz. *Çünkü* varlık *ikinci mâkullerden olabilir* ve bu durumda var olmaz, aksine yok olur. Şeyin türeme (iştikak) yoluyla çelişiğiyle nitelenmesinde hiçbir imkânsızlık yoktur. İmkansız olan, daha önce geçtiği gibi şeyin çelişiğiyle tam örtüşme (muvâtaat) yoluyla nitelenmesidir. O takdire göre varlığın bir varlığı olduğu *kabul edilse bile varlığın varlığı kendisi olabilir,* ona zâit ve onun bir parçası değil.

[635] *Aynı şekilde* deriz ki, kıdem ve hudûsun dışta var oldukları kabul edildikleri takdirde *kıdemin kıdemi* kendisidir *ve hudûsun hudûsu* kendisidir *ve benzerleri* de böyledir. Yani zorunluluğun zorunluluğu, imkânın imkânı ve bunların dışında tekrarlanan türler -ki ilerde bunlar zikredilecektir- gibi söylenenlerin benzerleri de böyledir. *Çünkü başkasına eklenen her sıfat bu başkasına zâittir. Fakat onun kendinde sübûtu,* kendisine *zâit bir şey değildir.* Bu bağlamda mesela şöyle deriz: Kıdemden başka olan her mefhum, ancak başka bir şeyin yani kıdem mefhumun ona eklenmesiyle kadîm olabilir. Fakat kıdem mefhumu, var olduğu takdirde, ona eklenen zâit bir durum nedeniyle değil, kendiliğinden kadîmdir. Aynı şekilde mahiyet de ona eklenen zâit bir varlıkla vardır. Fakat varlık, ona eklenen zâit bir durum nedeniyle değil, kendiliğinden vardır. Nitekim ışıktan başka olan her şey, ışığın onu kâim kılması vasıtasıyla aydınlık iken ışık, başka bir ışığın onu kâim kılmasıyla değil, kendiliğinden aydınlıktır.

[İkinci Görüş: Varlık Mümkünde Zâit İken Zorunlu'nun Mahiyetinin Aynıdır]

[636] *İkincisi, filozofların görüşüdür: Varlık, her ne kadar mümkünde zâit olsa bile Zorunlu'nun mahiyetinin aynıdır.* Varlığın mümkünde mahiyete zâit oluşunun nedeni, üçüncü görüşte gelecektir. Zorunlu'nun mahiyetinin aynı oluşunun

هذا وقد اعترض بأن هذين الوجهين إن صحّا لزم منهما أن الوجود ليس زائداً على الماهية لا أنه عينها لجواز أن يكون جزءاً منها وإن لم يذهب إليه أحد.

[٦٣٣] الوجه **الثالث لو كان** الوجود **زائداً** على الماهية أو جزءاً منها **لكان له وجود** آخر لامتناع اتصافه بالعدم الذي هو نقيضه، وحينئذٍ ننقل الكلام إلى وجود الوجود **وتتسلسل** الوجودات إلى ما لا يتناهى.

[٦٣٤] **والجواب المنع** أي لا نسلم الملازمة **إذ قد يكون** الوجود **من المعقولات الثانية** فلا يكون موجوداً بل معدوماً، ولا استحالة في اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقاً إنما المستحيل اتصافه به مواطأة كما مرّ، **وإن سلم** أن للوجود وجوداً على ذلك التقدير **فقد يكون وجود الوجود نفسه** لا زائداً عليه ولا جزءاً منه.

[٦٣٥] **وكذلك** نقول: **قِدم القِدم** نفسه **وحدوث الحدث** نفسه على تقدير كون القِدم والحدوث موجودين في الخارج، **و** كذلك **أمثاله** أي أمثال ما ذكر من وجوب الوجوب وإمكان الإمكان وغير ذلك من الأنواع المتكررة التي سيأتي ذكرها **فإن كل وصفٍ يلحق الغير فهو زائدٌ عليه** أي على ذلك الغير **لكن ثبوته لنفسه ليس أمراً زائداً** على نفسه فنقول مثلاً: كل مفهومٍ مغايرٍ للقِدم فإنه لا يكون قديماً إلا بانضمام أمرٍ آخرٍ إليه أعني مفهوم القِدم، وأما مفهوم القِدم على تقدير وجوده فهو قديمٌ بنفسه لا بأمرٍ زائد عليه ينضم إليه فكذلك الماهية موجودة بوجود زائدٍ عليها، وأما فهو موجودٌ بنفسه لا بأمرٍ زائدٍ عليه. ألا ترى أن كل ما يغاير الضوء إنما يكون مضيئاً بواسطة قيام الضوء به، وأما الضوء فهو مضيءٌ بذاته لا بقيام ضوءٍ آخر به.

[٦٣٦] **وثانيها مذهب الحكماء أنه نفس ماهية الواجب وإن زاد في الممكن؛** أما زيادته على الماهية في الممكن فلما سيأتي في المذهب الثالث، وأما كونه

nedeni ise Îcî'nin şu sözüdür: *Çünkü Zorunlu'nun varlığı O'nun mahiyetiyle kâim olsaydı* yani Zorunlu'nun varlığı, O'nun mahiyetinin ta kendisi olmasaydı, mahiyetine zâit olurdu. Zira mahiyetin bir parçası olması mümkün değildir. Mahiyete zâit olduğunda da onunla kâim olması gerekir. Aksi halde mahiyet kesinlikle var olmaz.

[637] Eğer Zorunlu'nun varlığı O'nun mahiyetiyle kâim olsaydı O'nun varlığı *mahiyetine muhtaç* bir vasıf *olurdu. Mahiyet ise varlıktan başkadır. Başkasına muhtaç olan da mümkündür.* Bu durumda O'nun varlığı mümkün olacak ve *dolayısıyla onun bir illeti bulunacaktır. O* illet *ise* Zorunlu'ya ait *mahiyetten başkası değildir. Aksi halde Zorunlu'nun varlığı bir başkasının ma'lûlü olacaktır.* Bu takdirde de Zorunlu, Zorunlu olmayacaktır. *Şu halde o* illet, Zorunlu'ya ait *mahiyettir. İllet ise varlık bakımından* zâtî bir öncelikle *ma'lûlden önce gelir ve dolayısıyla* Zorunlu'ya ait *mahiyet,* kendi *varlığını varlık bakımından önceler ki bu, daha önce* Şeyh'e ait ikinci delilde *anlatılan gerekçeler nedeniyle, imkânsızdır.* Bu gerekçeler, şeyin kendi varlığından önce mevcut olması ve iki kez var olması gerekeceği; şeyin ya kendisini önceleyeceği ya da varlıklarda teselsülün gerekeceği; matlûbun yokluğu varsayıldığında sâbit olmasının gerekeceğidir. Çünkü teselsül eden o varlıkların tamamını gerektiren mahiyet, kendisine zâit olmayan bir varlıkla onlardan önce olmalıdır. Aksi halde o toplam, toplam olmaz aksine mahiyetin aynısı olur ki amaçlanan da budur.

[638] Şayet "Zorunlu'nun varlığının, zâit olduğu takdirde, illete muhtaç bir mümkün oluşu, onun varlığının dışta mevcut olduğuna dayanmaktadır. Oysa bu, men edilmektedir" dersen ben şöyle derim: Kastedilen, onun kendisini var eden bir illete muhtaç olduğu değildir. Aksine kastedilen şudur: Onun varlığı zâit olduğu ve mahiyetle kâim olduğu takdirde onun bir sıfatı olur. Bu durumda mahiyetin bu sıfatla nitelenmesinin bir illeti bulunmalıdır. Bu illet ise ya mahiyettir ya da başkasıdır.

[639] *Buna şöyle cevap verilmiştir: İllet* kuşkusuz ma'lûlden *öncedir. Ama* onun ma'lûlü öncelemesinin *varlıkla* olmasının zorunlu *oluşu, men edilir. Çünkü* illetin ma'lûle kıyasla sahip olduğu *öncelik, kimi zaman varlıktan başka bir şeyle de olur. Buna örnek, mümkün mahiyetin* kendi varlığını *öncelemesidir. Kuşkusuz size göre mümkün mahiyet varlığı kabul eder. Kabul eden ise* kabul ettiği şeyden *önce gelir.* Zira o, kabul ettiği şeyin kabul-edici illetidir. *Oysa bu* önceleme, şeyin varlığının kendi varlığından önce olması ve iki kez var olması gerekeceği, şeyin kendisini öncelemesi veya teselsül gerekeceği gibi *sizin söylediğiniz gerekçelerin aynısı nedeniyle varlıkla değildir.* Kabul edenin önceliği

نفس ماهية الواجب فلقوله: **إذ لو قام وجوده بماهيته** أي لو لم يكن وجوده نفس ماهيته لكان زائداً عليها إذ لا يجوز أن يكون جزءاً منها، وإذا كان زائداً عليها وجب أن يقوم بها وإلا لم تكن موجودة أصلاً.

[٦٣٧] ولو قام وجوده بماهيته **لكان** وجوده وصفاً **محتاجاً إليها** أي إلى ماهيته، **وأنها غيره والمحتاج إلى الغير ممكن** فيكون وجوده ممكناً **فله علة وهي** أي تلك العلة **ليست غير الماهية** الواجبية **وإلا لكان وجود الواجب معلولاً لغيره** فلا يكون الواجب واجباً **فهي** أي تلك العلة **الماهية** الواجبية، **والعلة متقدمة** تقدّماً ذاتياً **على المعلول بالوجود فتتقدم الماهية** الواجبية **على الوجود** أي على وجودها **بالوجود، وأنه محال لما مرّ من الوجوه** في الدليل الثاني للشيخ، وهي أنه يلزم كون الشيء موجوداً قبل وجوده وكونه موجوداً مرّتين، وأنه يلزم إما تقدم الشيء على نفسه أو التسلسل في الوجودات، ويلزم أيضاً ثبوت المطلوب على تقدير عدمه وذلك لأن الماهية المقتضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لا بد أن تتقدمها بوجود لا يكون زائداً عليها وإلا لم يكن ذلك الجميع جميعاً بل يكون عينها وهو المطلوب.

[٦٣٨] فإن قلت: كون وجود الواجب على تقدير الزيادة ممكناً محتاجاً إلى علةٍ مبنيٌّ على أن وجوده موجودٌ خارجي وهو ممنوع. قلتُ: ليس المراد أنه محتاج إلى علةٍ توجده بل المراد أنه على تقدير زيادته، وقيامه بالماهية كان صفةً لها فاتصاف الماهية بها لا بد له من علة هي إما الماهية أو غيرها.

[٦٣٩] **وأجيبُ عنه بأن العلة** لا شك أنها **متقدمة** على المعلول؛ **وأما** أنّ تقدّمها عليه يجب أن يكون **بالوجود فممنوع فإن التقدم** الثابت للعلة بالقياس إلى المعلول **قد يكون بغير الوجود كتقدم الماهية الممكنة** على وجودها **فإنها قابلة للوجود عندكم والقابل متقدم** على مقبوله لأنه علة قابلية له، **وليس ذلك** التقدم **بالوجود لما ذكرتم بعينه** من لزوم وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجوداً مرّتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه أو التسلسل، وإذا كان تقدم القابل لا

varlıkla olmadığına göre fâilin önceliğinin böyle olması niçin mümkün olmasın! *Yine parçalar, mahiyeti kâim kılan* illetlerdir. Şeyi *kâim kılan ise zorunlu olarak* ondan *önce gelir.* Çünkü onun illetidir. Parçaların sahip olduğu *o* öncelik *ise varlıkla değildir. Çünkü biz varlıktan* yani parçaların ve mahiyetin varlığından *sarf-ı nazar etsek bile* parçalara ait *bu* önceliği *kesinliyoruz.* Çünkü biz, mahiyeti, varlık veya yokluğu dikkate almadan, kendi olması bakımından düşündüğümüzde parçalarının ondan önce geldiğini kesinleriz. Eğer parçalarının önceliği, varlık bakımından olsaydı bu kesinleme asla mümkün olmazdı.

[640] *Şöyle denemez:* "Kâim kılanın mahiyetten önceliği, onu *varlıkla* da *öncelemesidir* fakat varlığın gerçekte o ikisi için meydana gelmiş olması bakımından değil, *varlığın* o ikisi için meydana geldiği *varsayıldığı takdirde böyledir.* Zira biz, söz gelişi, bir ikiyi önceler dediğimizde bir ve ikinin beraberce mevcut olduğunu ve birin varlık bakımından ikiden önce geldiğini kastetmeyiz, aksine bir ve iki her ne zaman var olsalar parçanın varlığı bütünün varlığından önce gelir demek isteriz." *Çünkü biz şöyle diyoruz: Bu bakış açısı* yani kâim kılanın her ne zaman kâim kıldığı şeyle birlikte var olsa ondan önce gelişi, parçanın mahiyete kıyasla sahip olduğu *önceliktir. Bu* bakış açısı *ise kâim kılan şeye ilişir ama varlık bakımından değil.* Çünkü söz konusu bakış açısı, kâim kılan şey var olmadan önce onda sâbittir fakat biz, onu ancak varlığı dikkate alarak düşünebiliriz. Kâim kılanın yokluğu esnasında maʻlûlden önce olmakla nitelenmesi şeklinde dile getirdiğimiz *bu* şey *ise menin* senedinde *bize yeter.* Zira bu takdirde sâbit olmaktadır ki, bir illet, yok olduğu esnada, maʻlûlü öncelemekle nitelenmiştir. Dolayısıyla onun maʻlûlü öncelemesi, varlık bakımından değildir. O halde var kılan illette de durum böyle olabilir.

[641] "O, sözü edilen bakış açısının parça yokken onda sâbit olduğunu kastetmiştir. Dolayısıyla bu bakış açısı, parçanın ilişenlerinden ve onun mahiyetinin maʻlûlüdür. Bu durumda parçanın mahiyeti, bu bakış açısından önce gelir ama varlık bakımından değil. Bu kadarı da men için bize yeter." sözünün hiçbir değeri yoktur. Çünkü söz konusu bakış açısı, dışta mevcut değildir ki, dışta bulunan bir illete muhtaç olalım. Oysa biz, onun hakkında konuşuyoruz. Yine onun "bu bakış açısı, önceliktir" sözünün, bu açıklamayla uyuşmadığı kapalı değildir.

بالوجود فلم لا يجوز أن يكون تقدم الفاعل كذلك **وأيضاً فالأجزاء** علل **مقومة للماهية والمقوّم** للشيء **متقدّمٌ** عليه **ضرورةً** لكونه علةً له، **وليس كذلك** التقدم الثابت للأجزاء **بالوجود لأنّا نجزم بذلك** التقدم للأجزاء، **وإن قطعنا النظر عن الوجود** أي عن وجود الأجزاء والماهية فإنّا إذا لاحظنا الماهية من حيث هي بلا اعتبار وجود أو عدم معها جزمنا بتقدم أجزائها عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود لما أمكن ذلك الجزم أصلاً.

[٦٤٠] **لا يقال: هو** أي تقدم المقوّم على الماهية **تقدمه** عليها **بالوجود** أيضاً لكن لا باعتبار حصول الوجود لهما في الواقع بل **على تقدير** حصول **الوجود** لهما فإنّا إذا قلنا: الواحد مقدّم على الاثنين مثلاً، لم نرد أنهما موجودان معاً وللواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين، بل نريد أنهما بحيث متى وجدا كان وجود الجزء مقدّماً على وجود الكل؛ **لأنا نقول: فهذه الحيثية** أي كون المقوّم بحيث متى وجد هو مع ما يقوّمه كان سابقاً عليه **هي التقدم** الثابت للجزء بالقياس إلى الماهية، **وأنها تلحقه** أي هذه الحيثية تلحق المقوّم **لا باعتبار الوجود** لأنها ثابتة للمقوّم قبل أن يوجد؛ إلا أنّا لا نتعقله إلا باعتبار الوجود، **وهو** أي هذا الذي ذكرناه من اتصاف المقوّم بالتقدم على المعلول حال عدمه **كافٍ** لنا **في** سند **المنع** إذ قد ثبت حينئذٍ أن علةً من العلل قد اتصفت بالتقدم على المعلول حال كونها معدومة فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود فجاز أن يكون الحال في العلة الموجدة كذلك.

[٦٤١] وما يقال من أنه أراد أن هذه الحيثية ثابتةٌ للجزء حال عدمه فهي من عوارضه ومعلولة لماهيته فتكون ماهيته متقدمة على هذه الحيثية لا باعتبار الوجود، وهذا القدر يكفينا في المنع ليس بشيء لأن هذه الحيثية ليست موجودة في الخارج حتى تحتاج إلى علة خارجية وكلامنا فيها، وأيضاً قوله: فهذه الحيثية هي التقدم، لا يناسب هذا التوجيه كما لا يخفى.

[642] *Filozoflar şöyle cevap vermiştir: Akıl öncelikle, varlığı verenin* -ki bu, fâil illettir- *bir varlığa sahip olduğunu düşünmelidir* ki onun varlık verdiğini düşünebilsin. Çünkü varlık verme mertebesi, zorunlu olarak varlık mertebesinden sonra gelir. Zira kendinde var olmayanın var etmesi kesinlikle düşünülemez, ister başkasını var etmesi isterse de kendisini var etmesi olsun fark etmez. Bu takdirde Zorunlu'nun varlığının mahiyetine zâit olduğunu düşünenlerin mümkün gördüğü gibi O'nun mahiyetinin kendi olması bakımından kendi varlığını gerektirmesi mümkün değildir. Akıl, *varlığı alanın* -ki bu kabul-edici illettir- *varlıktan yoksun olduğunu düşünmelidir* ki, onun varlık aldığını düşünebilsin. Zira hâsılın alınması, tıpkı tahsili gibi, imkânsızdır. Dolayısıyla varlığı kabul eden ve alanın, onu varlık bakımından öncelemesi zorunlu olarak mümkün değildir. *Mahiyeti kâim kılanın varlığından ve yokluğundan sarf-ı nazar edilmesi gerekir.* Zira onun mahiyeti kâim kılması ve mahiyetin kâim kılınmasına katılması, varlık ve yokluk dikkate alınmaksızın yalnızca zâtına bakarak böyledir. Aksi halde varlık ve yoklukta tereddüt varken kâim kılmayı kesinlemek imkânsızlaşır. O halde kâim kılanın mahiyetten varlık bakımından değil, zât bakımından önce gelmesi gerekir.

[643] *Bu durumda* sizin var kılan illetin ma'lûlünden varlık bakımından önce gelmesi gerektiği hakkında serdettiğiniz *men,* zorunluluk ile çatıştığı ve bu nedenle mükâbere olduğu için *def edilir. Niza formu* -ki bu, fâil illettir- *ile menin dayanağı yaptığınız şey* -ki bu, kabul eden ve kâim kılan illettir- *arasındaki fark açıktır,* örtüsü açılmıştır. *Onun imkânından ötekinin imkânı gerekmez.* Diğer deyişle menin dayanağını oluşturan şeyin mümkün oluşundan tartışılan şeyin de mümkün olması gerekmez. O halde söylediğimiz şeyle hiçbir karışıklık kalmamıştır.

[Üçüncü Görüş: Varlık, Hem Zorunlu'da Hem de Mümkün'de Zâittir]

[644] *Üçüncüsü: Varlık, Zorunlu ve mümkün*ün her ikisinde *de hakikate zâittir. Burada iki bahis vardır.*

[645] Birinci bahis: Varlık, dört *gerekçeden dolayı mümkünde* mahiyete zâittir.

[646] *Birincisi:* Mümkün *mahiyet, kendi olması bakımından, yokluğu kabul eder. Aksi halde* yani yokluğu kabul etmediği takdirde ondaki *imkân ortadan kalkar* ve zâtî zorunlulukla nitelenir. Şüphesiz mümkün mahiyet *varlıkla birlikte* alındığı durumda *yokluktan yüz çevirir.* Aksi halde onun hem var hem yok olması mümkün olurdu. *Eğer* varlık, mümkün *mahiyetin kendisi veya parçası olsaydı*

[٦٤٢] **أجاب الحكماء بأن المفيد للوجود** وهو العلة الفاعلية **لا بد وأن يلحظ العقل له وجوداً أولاً** حتى يمكنه أن يلاحظ له إفادة الوجود، وذلك لأن مرتبة الإيجاد متأخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فإن ما لا يوجد في نفسه لم يتصور منه إيجاد قطعاً سواء كان إيجاد غيره أو إيجاد نفسه، وحينئذٍ لا يجوز أن تكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها كما جوّزه من جعل وجوده زائداً على ماهيته، **والمستفيد للوجود** وهو العلة القابلية **لا بد وأن يلحظ العقل له الخلو عن الوجود** حتى يمكنه أن يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لأن استفادة الحاصل مُحال كتحصيله فلا يجوز أن يتقدم قابل الوجود ومستفيده عليه بالوجود ضرورةً، **والمقوّم للماهية يجب أن يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه** فإن تقويمه الماهية ودخوله في قوامها إنما هو بالنظر إلى ذاتها بلا اعتبار وجود وعدم، وإلا امتنع الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود والعدم فيجب أن يكون تقدمه عليها بحسب الذات دون الوجود.

[٦٤٣] **فالمنع** الذي أوردتموه على وجوب تقدم العلة الموجدة على معلولها بالوجود **مندفعٌ** لكونه مصادماً للضرورة فيكون مكابرة **والفرق بين صورة النزاع** التي هي العلة الفاعلية، **و** بين **ما جعلتموه مستنداً للمنع** وهو العلة القابلية والمقوّمة **بيّن** قد انكشف عنه غطاؤه **فلا يستلزم جوازه جوازه** أي جواز المستند جواز المتنازع فيه فلم يبقَ فيما ذكرناه اشتباه أصلاً.

[٦٤٤] **وثالثها أنه زائدٌ على الحقيقة في الواجب والممكن** جميعاً **فههنا بحثان:**

[٦٤٥] **الأول أنه زائدٌ** على الماهية **في الممكن لوجوهٍ** أربعة:

[٦٤٦] **الأول أن الماهية** الممكنة **من حيث هي هي تقبل العدم وإلا** أي وإن لم تقبل العدم **ارتفع** عنها **الإمكان** واتصفت بالوجوب الذاتي، **و** لا شبهة في أن الماهية الممكنة حال كونها مأخوذة **مع الوجود تأباه** وإلا جاز أن تكون موجودة معدومة معاً، **ولو كان** الوجود **نفس الماهية** الممكنة **أو جزءها لم تكن**

böyle olmazdı, aksine kendi olması bakımından da *yokluktan yüz çevirirdi.* Varlığın mahiyetin kendisi olması durumunda yokluktan yüz çevirmesinin nedeni, varlığın çelişiğini kabulden yüz çevirmesidir; mahiyetin parçası olması durumunda yokluktan yüz çevirmesinin nedeni ise bu takdirde mahiyetin kendi olması bakımından varlıkla birlikte alınmış olması ve dolayısıyla, daha önce geçtiği gibi, yokluğu kabul etmemesidir.

[647] Bu gerekçeye *şöyle cevap verilmiştir: Sen, yokluğu kabul etmekle onun* yani mümkün mahiyetin dışta *varlıktan yoksun* ve yoklukla nitelenmiş *olarak sâbit olmasını kastediyorsan bu, men edilir.* Çünkü bize göre mahiyetin yokluk esnasında kendinde sübûtu yoktur, aksine o, sırf nefiydir. *Şayet* mahiyetin yokluğu kabul etmesiyle *onun* bütünüyle *kalkmasını kastediyorsan biz, mahiyet varlığın kendisi olduğu* veya varlık mahiyetin parçası olduğu *takdirde* mahiyetin kendi olması bakımından yokluğu *kabul etmeyeceğini reddediyoruz.* Bunun *nedeni şudur: Varlığın kendisi* bütünüyle *ortadan kalkar, zira* mümkün *mahiyet ortadan kalktığında onun varlığı da kesinlikle ortadan kalkar.* Zira o varlığın ne kendi başına ne de o mahiyetten başkasıyla var olması mümkündür. Şayet onunla kâim olsaydı ortadan kalkmazdı, aksine mevcut olurdu. Varlığın bütünüyle ortadan kalkması ve çelişiğiyle -ki bu, yokluktur-türeme yoluyla nitelenmesi mümkün olunca da bu, varlık mahiyetin kendisi veya parçası olduğu takdirde, mahiyette de mümkün olur.

[648] *İkinci* gerekçe *şudur: Biz* mesela *üçgen gibi* mümkün *mahiyeti, varlığından kuşkulanmakla birlikte düşünüyoruz.* Dolayısıyla varlık, birazdan açıklanacak gerekçe nedeniyle, mahiyetin kendisi veya parçası değildir. *Şöyle denemez: "Kuşku ancak mahiyetin dış varlığı hakkında olabilir, zihnî* varlığında *değil. Çünkü zihnî varlık düşünme* ve tasavvurun kendisidir. Bu bakımdan mahiyet düşünüldüğünde zihinde mevcut olur. O halde mahiyet düşünüldükten sonra onun zihnî varlığında nasıl kuşku olabilir! Sizin söylediğinizin gereği şudur: Dış varlık, ne mahiyetin kendisi ne de onun parçasıdır. *Oysa mutlak varlık* ve onun mahiyete zâit olduğu *hakkında konuşulmaktadır.* Varlık ister hâricî ister zihnî olsun fark etmez. Bu nedenle delil, iddia için yetersizdir."

[649] *Çünkü biz* zihnî varlık kabul edildiği takdirde *şöyle diyoruz:* Delilde herhangi bir eksiklik yoktur. Zira mahiyet düşünülüp tasavvur edildiği durumda *zihnî varlığın tahakkuku, onun hakkında kuşku oluşmasını engellemez.* Çünkü şeyin zihinde husulü, o husulün düşünülmesini ve şeyin zihinde hâsıl olduğu hükmünü vermeyi gerektirmez. Zira şeyin farkına varılması, hiç kuşkusuz, o farkındalığın farkına varılmasından başkadır ve onu gerektirmez.

كذلك بل كانت تأبى العدم من حيث هي هي أيضاً؛ أما على تقدير كون الوجود نفسها فلأن الوجود يأبى قبول نقيضه، وأما على تقدير كونه جزءاً لها فلأن الماهية حينئذٍ تكون من حيث هي هي مأخوذة مع الوجود فلا تقبل العدم كما مرّ.

[٦٤٧] **وأجيبَ** عن هذا الوجه **بأنك إن أردت بقبول العدم أنها** أي الماهية الممكنة **تثبت** في الخارج **خالية عن الوجود** متصفة بالعدم **فممنوع** لأن الماهية حال العدم لا ثبوت لها في نفسها عندنا بل هي نفي صرف، **وإن أردت** بقبولها العدم **ارتفاعها** بالكلية **فلا نسلم أنها لو كانت نفس الوجود** أو كان الوجود جزءها **لما قبلته** أي لما قبلت الماهية من حيث هي هي العدم وذلك **لأن الوجود نفسه يرتفع** بالكلية **لأنه إذا ارتفعت الماهية** الممكنة **فقد ارتفع وجودها قطعاً**؛ إذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك الماهية ولو قام بها لم تكن مرتفعة بل موجودة، وإذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصافه اشتقاقاً بنقيضه الذي هو العدم جاز ذلك في الماهية على تقدير كون الوجود نفسها أو جزءها.

[٦٤٨] الوجه **الثاني أنّا نعقل الماهية** الممكنة **كالمثلث** مثلاً **مع الشك في وجودها** فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءها لما سيصرّح به. **لا يقال: الشك إنما يتصور في وجودها الخارجي دون** الوجود **الذهني فإنه** أي الوجود الذهني **نفس التعقل** والتصور فإذا تعقلت الماهية كانت موجودة في الذهن فكيف يشك بعد تعقّلها في وجودها الذهني فاللازم مما ذكرتم أن الوجود الخارجي ليس نفس الماهية ولا جزءها، **والكلام في الوجود المطلق** وأنه زائدٌ على الماهية سواء كان وجوداً خارجياً أو ذهنياً فالدليل قاصرٌ عن المدعي.

[٦٤٩] **لأنّا نقول:** على تقدير تسليم الوجود الذهني لا قصور فيه؛ إذ **تحقق الوجود الذهني** حال كون الماهية معقولة متصورة **لا يمنع الشك فيه** لأن حصول الشيء في الذهن لا يستلزم تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوته له فإن الشعور بالشيء غير الشعور بذلك الشعور، وغير مستلزمٍ له على وجهٍ لا

Bundan dolayı zihnî varlıkta ihtilaf edilmiştir. Zihnî varlığı kabul edenler ise onu zorunlu olarak bilinmesiyle değil *burhânla ispat etmişlerdir.* Eğer zihnî varlığın tahakkuku, onun hakkında kuşku oluşmasını engellese ve onu kesinlemeyi icap etseydi hiçbir akıl sahibi onu inkar etmez ve burhâna ihtiyaç duyulmazdı. *Yine hâricî* yani dışta gerçekleşmiş *mahiyet* hiç kimse tarafından düşünülmediğinde *zihnî varlıktan yoksun olur ve dolayısıyla ondan başkadır.* Bu sebeple varlık, onun kendisi veya parçası değildir. Bununla iddianın diğer parçası da tamamlanmaktadır. "Zihinde mevcut olan mahiyet, dış varlıktan yoksundur ve dolayısıyla varlık ona da zâittir" denilmesi mümkün değildir, çünkü buna karşı "biz, mahiyetin zihinde meydana geldiğini kabul etmiyoruz" denilebilir.

[650] *Önde gelen düşünürlerden biri* yani Kâdî Sirâcüddîn Urmevî *şöyle demiştir:* "İkinci gerekçeden ibaret olan *delilin hâsılı şudur: Biz,* mesela üçgen gibi mümkünü *tasavvur olarak biliyoruz* -zira bu, mümkün mahiyetin düşünülüyor olmasının anlamıdır- *ama tasdik olarak bilmiyoruz.* Çünkü varlıkta kuşku, onun tasavvuruna değil, tasdikine münâfîdir. Bu durumda delil şöyle olmaktadır: Mahiyeti tasavvur olarak biliyoruz ama onun varlığını tasdik olarak bilmiyoruz. *Dolayısıyla delil, sonuç vermez. Zira orta terim, tekrarlanmamaktadır."*

[651] *Oysa böyle eleştiri yöneltilemez. Çünkü istidlâl* bu önde gelen düşünürün vehmettiği şekilde değil aksine *şöyledir: Biz, varlığın,* düşünülen *mahiyete sübûtunda kuşku duyuyoruz. Hiçbir mahiyetin ve parçasının ise mahiyet için sübûtunda kuşkulanılmaz.* Zira şeyin kendisi için sübûtunda ve şeyin zâtını oluşturan özelliklerin onun için sübûtunda kuşkulanmak imkânsızdır. O halde varlık, ne mahiyetin kendisi ne de parçasıdır. Fakat bu açıklamaya da şu itiraz yönelir: Mahiyet ancak künhüyle düşünüldüğünde parçada kuşkulanmak mümkün olmaz. Oysa biz, hiçbir mahiyetin böyle düşünüldüğünü kabul etmiyoruz. Yine tikel örnek, tümel bir kuralı temellendiremez. Bu bakımdan düşünmediğimiz bazı mahiyetler, şayet özel olarak düşünülseler, varlıklarında kuşkulanılmayacak durumda olabilirler. Dolayısıyla sizin söylediğiniz, "her varlık, mahiyetin kendisidir" iddiasındaki kimsenin sözünü iptale elverişlidir, "her varlık mahiyete zâittir" düşüncesini ispata elverişli değildir.

[652] *Üçüncü* gerekçe *şudur: Eğer varlık, mahiyetin kendisi olsaydı onun mahiyete yüklenmesi* hiçbir *anlam ifade etmezdi,* aksine saçmalık sayılırdı. *Bizim "karalık, vardır" sözümüz* dikkate değer bir anlam ifade etmesine

يشك فيه **ولذلك اختلف فيه** أي في الوجود الذهني، **ومن أثبته ببرهان** لا بكونه معلوماً بالضرورة، ولو كان تحقق الوجود الذهني مانعاً من الشك فيه وموجباً للجزم به لما أنكره عاقل ولما احتيج إلى برهان، **وأيضاً فالماهية الخارجية** أي المتحققة في الخارج إذا لم تكن معقولة لأحد **خالية عن الوجود الذهني فيغايرها** فلا يكون نفسها ولا جزءها أيضاً فبهذا يتم الجزء الآخر من المدعى، ولا يمكن أن يقال: الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي فيكون زائداً عليها أيضاً؛ إذ يتوجه عليه أنّا لا نسلم حصول الماهية في الذهن.

[٦٥٠] **وقد قال بعض الفضلاء** يعني القاضي الأرموي: **حاصل الدليل** الذي هو الوجه الثاني **أنّا نعلمه** أي الممكن كالمثلث مثلاً **تصوراً** فإن هذا معنى كون الماهية الممكنة معقولة، **ولا نعلمه** أي وجود الممكن **تصديقاً** لأن الشك في الوجود ينافي التصديق به لا تصوره فيصير الدليل؛ هكذا نعلم الماهية تصوراً ولا نعلم وجودها تصديقاً **فلا ينتج إذ الوسط غير مكرّر.**

[٦٥١] **وليس له ورود إذ الاستدلال** ليس بما توهمه هذا الفاضل بل **بأنّا نشك في ثبوته** أي ثبوت الوجود **للماهية** المعقولة، **ولا شيء من الماهية وجزئها مما يشك في ثبوته للماهية** لامتناع الشك في ثبوت الشيء لنفسه وفي ثبوت ذاتيته له فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزءها، لكن يرد على هذا أنه إنما لا يجوز الشك في الجزء إذا كانت الماهية معقولة بالكنه، ولا نسلم أن شيئاً من الماهيات معقول كذلك، وأيضاً المثال الجزئي لا يصحّح قاعدة كلية فيجوز أن يكون بعض ما لم نتعقّلها من الماهيات بحيث لو تعقّلت بخصوصها لم يشك في وجودها فما ذكرتموه إنما يصلح لإبطال قول من ادعى أن كل وجود نفس الماهية لا لإثبات أن كل وجود زائد عليها.

[٦٥٢] الوجه **الثالث؛ لو كان الوجود نفس الماهية لما أفاد حمله عليها** فائدة معنوية أصلاً بل كان يعدّ هذراً، **وكان قولنا: السواد موجود** مع كونه مفيداً فائدة

rağmen *“karalık, karalıktır” ve “var, vardır” sözümüz gibi olurdu.* Bu ise dikkate alınmayan bir yüklemedir. En açığı, şöyle demektir: “Bizim ‘karalık, vardır’ sözümüz, ‘karalık, karalık sahibidir ve varlık, varlık sahibidir’ sözümüz gibi olurdu”. Denilmiştir ki, şayet varlık, bir parça olsaydı bizim “karalık, vardır” sözümüz, “karalık, renktir veya renk sahibidir” sözümüz gibi olurdu. Oysa karalık künhüyle düşünüldüğü takdirde varlığın karalığa yüklenmesinin aksine bunda yeni bir anlam yoktur.

[653] *Dördüncü* gerekçe *şudur: Şayet* varlık, mahiyete *zâit olmasaydı ya mahiyetin kendisi ya da parçası olurdu. Birincisi yanlıştır, çünkü varlık,* daha önce anlatılan nedenlerden ötürü *ortaktır ama mahiyet böyle değildir.* Çünkü mevcutların hakikatleri, zorunlu olarak farklılaşır. “Her şey, tek bir zâttır ve başka bakımlardan değil, vasıflar bakımından çoğalır” sözüne gelince akıl yöntemini esas alanlar, bunu dikkate alınmayacak bir mükâbere saymaktadırlar. *İkinci de böyle* yanlıştır. *Çünkü eğer* varlık, mahiyetlerin *bir parçası olsaydı,* mevcutlar arasında ortak olan *zâtîlerin en geneli olurdu.* Zira onların varlıktan daha genel bir zâtîsi olmazdı. *Bu takdirde de varlık,* mahiyetlere yüklem olması durumunda *onların cinsi olurdu,* yüklem olmaması durumunda ise cins gibi ortak bir parça olurdu *ve* varlığın altına giren *türleri, fasıllarla* veya fasıllar gibi özgü parçalarla *ayrışırdı. Bu fasıllar da* varolan mahiyetleri kâim kıldıkları ve onların parçaları oldukları için *mevcut olurlardı. Dolayısıyla* varlık *o fasılların* da *cinsi olurdu.* Zira onun, mevcutların cinsi olduğu varsayılmaktadır.

[654] *Bu takdirde fasılların da aynı şekilde* mevcut olan başka *fasılları olurdu ve teselsül gerekirdi* ve tek bir mahiyetin parçaları sonsuza dek birbiri ardına giderdi. *Oysa bu, imkânsızdır. Çünkü bileşiğin, basîtte durması gerekir* zira basît, bileşiğin ilkesidir. Şayet basît ortadan kalksa bileşik de kesinlikle ortadan kalkar. *Çokluk, sonsuz bile olsa onda bir birin olması gerekir.* Çünkü bir, çokun ilkesidir ve bir ortadan kalktığında çok da ortadan kalkar. O halde sonsuza dek birbiri ardına dizilen o fasıllarda basît ve tek bir fasıl bulunmalı ve o fasıl sayesinde sonsuz olduğu varsayılan o silsile kesilmelidir. *Yine varlık, ya cevherdir ve dolayısıyla arazın parçası olamaz ya da arazdır ve dolayısıyla cevherin parçası olamaz.* Şu halde varlığın mevcutların bir parçası olduğu, ikinci bir delille bâtıl olmuştur.

معنوية معتداً بها **كقولنا: السواد سواد والموجود موجود** وهو مما لا يعتدّ به. والأظهر أن يقال: وكأن قولنا: السواد موجود كقولنا: السواد ذو سواد والوجود ذو وجود. قيل: ولو كان الوجود جزءاً لكان قولنا: السواد موجود كقولنا: السواد لون أو ذو لون، وليس فيه فائدة جديدة إذا كان السواد معقولاً بالكنه بخلاف حمل الوجود عليه.

[٦٥٣] الوجه **الرابع أنه لو لم يكن** الوجود **زائداً** على الماهية **لكان إما نفسها أو جزءها والأول باطل لأنه** أي الوجود **مشترك** لما مرّ **دونها** أي دون الماهية لأن حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة، وما يقال من أن الكل ذات واحدة تتعدّد بحسب الأوصاف لا غير فالمتقيّدون بطور العقل يعدّونه مكابرة لا يلتفت إليها، **وكذا الثاني** باطل **إذ لو كان** الوجود **جزءاً** للماهيات **لكان أعمّ الذاتيات** المشتركة بين الموجودات إذ لا ذاتي لها أعم منه **فكان جنساً لها** إن كان محمولاً عليها وإلا كان جزءاً مشتركاً مثل الجنس، **وتتمايز أنواعه** المندرجة تحته **بفصول** أو بأجزاء مختصّة مثل الفصول **هي أيضاً موجودة** لكونها مقومة وأجزاء للماهيات الموجودة **فيكون** الوجود **جنساً لها** أي لتلك الفصول أيضاً إذ الفرض أنه جنسٌ للموجودات.

[٦٥٤] **فلها** أي فللفصول **فصولٌ** أُخر **كذلك** أي موجودة أيضاً، **ويلزم التسلسل** وترتّب أجزاء الماهية الواحدة إلى غير النهاية **وأنه محال؛ إذ المركّب لا بد له من الانتهاء إلى البسيط** لأن البسيط مبدأ المركّب؛ فلو انتفى انتفى المركّب قطعاً، **والكثرة ولو** كانت **غير متناهية لا بد فيها من الواحد** لأنه مبدأ الكثرة فلو انتفى انتفت الكثرة أيضاً فقد وجب أن يوجد في تلك الفصول المترتبة إلى ما لا نهاية له فصل هو بسيط وواحد فتنقطع به تلك السلسلة التي فرضت غير متناهية، **وأيضاً فالوجود إما جوهر فلا يكون جزءاً للعرض أو عرض فلا يكون جزءاً للجوهر** فقد بطل كونه جزءاً للموجودات بدليلٍ ثان.

[655] Dördüncü gerekçenin *cevabı* varlığın bir parça olduğu şıkkının tercih edilmesi ve birinci delile şöyle denilerek cevap verilmesidir: *Varlığın, türlerin* yani mevcutların türlerinin *cinsi ve fasılların genel arazı olması* mümkündür. *Buna örnek cevherdir.* Çünkü cevher, altına giren türlerin cinsi iken o türlerin fasıllarının genel arazıdır. Hatta her cins, kendisini bölen fasla kıyasla onun genel arazıdır. Bu mümkündür, zira iddia, her varlığın zâit olduğudur ve iddianın çelişiği ise tikel olumsuzdur.[33] Dolayısıyla varlık, bir kısım mahiyetlere girerken bir kısmına girmemektedir. O halde teselsül yoktur. İkinci delile şöyle denilerek cevap verilir: *Onun* "mevcut *ya cevherdir ya da arazdır" sözüne karşı şöyle deriz: Ne cevherdir ne de arazdır. Çünkü bu ikisi* yani cevher ve araz *mevcudun kısımlarındandır.* Halbuki varlık, mevcudun kısımlarından değildir, zira şey, kendisiyle nitelenen şeyin altına giremez.

[656] Yazar şöyle demiştir: *Tahkik şudur:* Varlığın mümkünün mahiyetine zâit olduğuna istidlâl edilen *bu gerekçeler, ancak iki mefhumun farklılığını bildirir, iki zâtın değil.* Yani sözü edilen gerekçeler, varlık mefhumu ile mesela karalık mefhumunun farklılığını gösterir, varlığın zâtı ile mesela karalığın zâtının farklılığını göstermez. *Oysa tartışma bu* iki mefhumun değil, iki zâtın farklılığında *gerçekleşmektedir. Çünkü hiçbir akıl sahibi, karalığın mefhumu ile varlığın mefhumunun aynı olduğunu söylemez aksine karalığın* dış şeylerden *doğru olduğu şeyin, aynıyla varlığın doğru olduğu şey olduğunu* söyler. Varlık ve karalık *ikilisinin* dışta *birbirinden ayrışmış ve mesela cisimle* kâim olan *karalık gibi biri diğeriyle kâim olan iki hüviyeti yoktur.* Kuşkusuz karalık, dışta cismin hüviyetinden ayrışmış bir hüviyete sahiptir ve birincisi ikinciyle kâimdir. *Ve o* "ikisinden birinin doğru olduğu şey, diğerinin doğru olduğu şeyin aynısıdır ve o ikisinin birbirinden ayrışmış iki hüviyeti yoktur" şeklinde söylenen söz, vakıaya mutabık olup *doğrudur. Aksi halde varlık dikkate alınmadığında mahiyetin* dışta ayrışmış *bir hüviyeti* ve varlığın da bir hüviyeti *olurdu* ki mahiyet dışta karalığın hüviyetiyle kâim olabilsin. Tıpkı cismin karalık dikkate alınmadığında dışta mevcut bir hüviyetinin olması ve karalığın da başka bir hüviyetinin olması gibi ki, böylece karalık dışta cisimle kâim olabilmektedir. *Bu durumda mahiyetin, varlık* ona eklenmeden *önce bir varlığı olacaktır.*

[٦٥٥] والجواب عن الوجه الرابع أن يختار كون الوجود جزءاً، ويُجاب عن الدليل الأول بأن يقال: يجوز أنه قد يكون جنساً للأنواع أي أنواع الموجودات عرضاً عامّاً للفصول كالجوهر فإنه جنسٌ للأنواع المندرجة تحته عرض عام لفصولها بل كل جنس بالقياس إلى الفصل الذي يقسمه عرض عام له؛ وإنما جاز ذلك لأن المدعي هو أن كل وجود زائد ونقيضه سلب جزئي فجاز أن يكون الوجود داخلاً في بعض الماهيات دون بعض فلا تسلسل. ويجاب عن الدليل الثاني بأن يقال: قوله: الموجود إما جوهر أو عرض. قلنا: لا جوهر ولا عرض فإنهما أي الجوهر والعرض من أقسام الموجود والوجود ليس من أقسام الموجود لاستحالة أن يكون الشيء مندرجاً تحت المتصف بذلك الشيء.

[٦٥٦] قال المصنف: والتحقيق أن هذه الوجوه التي استدل بها على كون الوجود زائداً على ماهية الممكن إنما تفيد تغاير المفهومين أي مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلاً دون تغاير الذاتين أي ذات الوجود وذات السواد مثلاً، والنزاع إنما وقع فيه أي في تغاير الذاتين لا في تغاير المفهومين فإن عاقلاً لا يقول: مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود، بل يقول العاقل: إن ما صدق عليه السواد من الأمور الخارجية هو بعينه ما صدق عليه الوجود، وليس لهما أي للوجود والسواد هويتان متمايزتان في الخارج تقوم إحداهما بالأخرى كالسواد القائم بالجسم فإن للسواد هوية ممتازة عن هوية الجسم بحسب الخارج وقد قامت الأولى بالثانية، و ما ذكر من أن ما صدق عليه أحدهما هو عين ما صدق عليه الآخر وأنه ليس لهما هويتان متمايزتان هو الحق المطابق للواقع، وإلا لكان للماهية هوية ممتازة في الخارج مع قطع النظر عن الوجود وكان للوجود أيضاً هوية أخرى حتى يمكن قيامها بهوية السواد في الخارج، كما أن للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد، وللسواد هوية أخرى حتى أمكن قيام السواد بالجسم في الخارج فكان لها أي للماهية قبل انضمام الوجود

Bu takdirde de daha önce geçen mahzurlar ortaya çıkar. *İşte Şeyh* Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin *sözünün anlamı ve delilinin içeriği budur.* Çünkü o, varlığın mevcut mahiyetlerin hüviyetlerinden ayrışmış bir hüviyeti olmasının imkânsızlığına delâlet etmektedir.

[657] Bu açıklama sorunludur. Çünkü onun [Eş'arî'nin] söylediği, varlık ve mevcudun dışta karalık ve karanın ayrışması gibi ayrışmadığına delâlet etmektedir. Fakat bu, varlığın hüviyetinin dış dünyada, mevcudun mesela karalığın hüviyetinin aynısı olmasını gerektirmez ki birinin doğru olduğu şey, diğerinin doğru olduğu şeyin aynısı olsun. Zira varlık ikinci mâkullerden olduğundan ayrışmamanın doğruluğu, varlığın dışta bir hüviyetinin bulunmaması suretiyle olabilir. Nasıl olur! Eğer varlık dışta karalıkla zât bakımından bir olsaydı o zâta tıpkı siyahlık gibi tam bir örtüşmeyle (muvâtaatla) yüklenirdi ve yine hiç kimse, tıpkı karalığın mevcut olduğundan kuşku duymadığı gibi, varlığın mevcut olduğundan da kuşku duymazdı. Özetle dış dünyada sâbit olan hüviyet, karalığın hüviyetidir; varlık bu hüviyete ilişir ve ondan yalnızca zihinde ayrışır. Bu sebeple bundan o hüviyete tam örtüşmeyle yüklem olan mevcut türemiştir. İşte bu kadarı kabul edilmektedir. Ama o hüviyetin, tıpkı karalığın zâtı ve taayyün etmiş mahiyeti olması gibi, varlığın zâtı ve taayyün etmiş mahiyeti olmasına gelince bu men edilir.

[658] *Evet, filozoflar zihnî varlığı kabul ettiklerinden her ne kadar söz konusu* dış varlığın dışta mahiyetten ayrışmadığı aksine ikisinin de hüviyette bir olduğu *hususunda Şeyh Eş'arî'ye muvafakat etseler de şöyle demişlerdir: Varlık* hâricî *hakikatten zihnen* [yani kavramsal olarak] *başkadır.* Çünkü dışta mevcut mahiyet tasavvur edildiğinde akıl onu, mahiyet ve dış varlık olmak üzere iki şeye ayırır. Böylece akılda tıpkı cins ve fasıl hakkında söylenene benzer şekilde dışta mevcut olan o mahiyete mutabık iki sûret meydana gelir. Sonra yazar filozofların her ne kadar zihin bakımından başkalıkta Eş'arî'ye muhalefet etseler de dış dünya bakımından ona muvafakat ettiklerine şu sözüyle delil getirdi: *İbn Sina eş-Şifâ'da açıklamıştır ki, varlık, ikinci mâkullerdendir ve dolayısıyla dış dünyada varlık veya şey olan bir ayn yoktur; mevcut* veya dıştaki şey, *ancak karalık veya insandır* veya hakikatlerden bir başkasıdır.

إليها **وجود** فيلزم ما مرّ من المحذورات، **وهو معنى كلام الشيخ** أبي الحسن الأشعري **وفحوى دليله** لأنه يدل على امتناع كون الوجود متمايز الهوية عن هويات الماهيات الموجودة.

[٦٥٧] وفيه بحث لأن ما ذكره يدل على أن الوجود والموجود لا يتمايزان في الخارج كتمايز السواد والأسود؛ إلا أن هذا لا يستلزم أن تكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود كالسواد مثلاً حتى يكون ما صدق عليه أحدهما هو عين ما صدق عليه الآخر لجواز أن يكون صدق عدم الامتياز بأن لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية، كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتاً في الخارج لكان محمولاً على تلك الذات مواطأةً كالسواد، وأيضاً لم يكن لأحدٍ شك في أن الوجود موجود كما لا شك في أن السواد موجود؛ وبالجملة فالهوية الثابتة في الأعيان هوية السواد والوجود عارضٌ لها ويمتاز عنها في العقل فقط فاشتقّ منه الموجود المحمول على تلك الهوية بالمواطأة فهذا القدر مسلم، وأما أن تكون تلك الهوية ذات الوجود وماهيته المتعيّنة كما هي ذات السواد وماهيته المتعينة فممنوع.

[٦٥٨] **نعم لما أثبت الحكماء الوجود الذهني فإنهم وإن وافقوه في ذلك** أي وافقوا الشيخ في أن الوجود الخارجي لا يمتاز عن الماهية في الخارج بل هما متحدّان هويةً **قالوا بأنه** أي الوجود **يغاير الحقيقة** الخارجية **ذهناً** فإنه إذا تصور الماهية الموجودة في الخارج فصلها العقل إلى أمرين؛ ماهية ووجود خارجي فتحصل هناك صورتان مطابقتان للماهية الخارجية على قياس ما قيل في الجنس والفصل. ثم استشهد على أنهم وافقوا الشيخ في الاتحاد بحسب الخارج وإن خالفوه في التغاير بحسب الذهن بقوله: **فصرّح ابن سينا في الشفاء أنه من المعقولات الثانية فليس في الأعيان شيء هو وجود أو شيء، إنما الموجود** أو الشيء في الخارج **سواد أو إنسان** أو غيرهما من الحقائق.

[659] İşte bu mahiyetler, aslî varlığı bulunan aynî mevcutlardır. Varlık ve şeylik ise dış dünyada aslî bir varlığa sahip değildir, aksine birinci mâkullere zihinde olmaları bakımından ilişen ikinci mâkullerdendir ve dış dünyada bunlara karşılık gelen herhangi bir şey yoktur. *Bu* yani varlık, ikinci mâkullerden oluşunda *hakikat, teşahhus, zâtî ve arazî gibidir.* Çünkü bu lafızların mefhumları, ikinci mâkullerdendir ve bunların dış dünyada varlığı yoktur. Dolayısıyla dış dünyada mutlak hakikat, mutlak teşahhus, zâtî veya arazî olan hiçbir şey yoktur. Aksine bu mefhumlar, akılda birinci mâkullere ilişirler. İbn Sina'nın bu sözüyle varlığın tıpkı mahiyetler gibi dış bir hüviyeti bulunmadığını açıkladığını kaçırmayasın. Aksi halde varlık, ikinci mâkul olmaz, aslî bir varlığa sahip olurdu. Yazar şöyle dedi: *Öyleyse* varlığın zâit olup olmamasındaki *tartışma, zihnî varlıktaki tartışmaya dönmektedir.* Buna göre Şeyh Eş'arî gibi zihnî varlığı kabul etmeyenler, dış varlık, mutlak olarak mahiyetin aynıdır demişlerdir; zihnî varlığı kabul edenler ise zihinde mahiyete zâit olduğunu söylemişlerdir. Müteahhirînden zihnî varlığı kabul etmediği halde varlığın zâit olduğunu iddia eden kişi, ne iddia ettiğinin farkında değildir.

[660] *İkinci bahis: Varlık, bir kısım gerekçelerden dolayı Zorunlu'da mahiyete zâittir. Birinci gerekçe: Eğer* Zorunlu'nun varlığı *O'nun mahiyetiyle birlikte değilse* aksine kendi başına var olan, soyut bir varlık olup Zorunlu'nun mahiyetinin aynısı ise *onun* mahiyetten *soyutlanması* ve kendi başına var olması, *ya zâtı nedeniyledir ya da başkası nedeniyledir. Zâtı nedeniyle olması durumunda her varlık soyut olacaktır.* Zira şeyin zâtının gereği, farklılaşmaz ve zât var olduğu sürece var olmaya devam eder. *Dolayısıyla mümkünün varlığı* da mahiyetten *soyut olacaktır. Oysa biz bunu* birinci bahiste *iptal etmiştik. Başkası nedeniyle olması durumunda ise Zorunlu Varlık'ın soyutlanması kendisinden ayrı bir illet nedeniyle olacaktır. Bu takdirde de* o soyut varlıktan ibaret olan Zorunlu, soyutlanmasında ve kendi başına var olmasında başkasına muhtaç olduğundan -ister bu başkası vücûdî bir şey olsun isterse ademî bir şey olsun fark etmez- *zorunlu olamaz. Bu ise çelişkidir.*

[661] *İkinci* gerekçe *şudur: Zorunlu,* bütün *mümkünlerin ilkesidir. Eğer o,* kendi başına var olan *soyut varlık olsaydı* mümkünlere ait *ilke, ya* yalnızca *varlık olurdu ya da soyutlanma kaydıyla birlikte* varlık *olurdu.*

[٦٥٩] فهذه الماهيات موجودات عينية متأصلة في الوجود، وأما الوجود والشيئية فلا تأصل لهما في الأعيان بل هما من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الأولى من حيث أنها في الذهن ولا يحاذي بها أمر في الخارج، **وذلك** أي الوجود في كونه من المعقولات الثانية **كالحقيقة والتشخص والذاتي والعرضي** فإن مفهومات هذه الألفاظ معقولات ثانية لا وجود لها في الخارج فليس في الأعيان شيء هو حقيقة مطلقة أو تشخص مطلق أو ذاتي أو عرضي كذلك، بل هذه مفهومات عارضة في العقل للمعقولات الأولى، ولا يذهب عليك أن هذا الكلام من ابن سينا تصريح بأن ليس للوجود هوية خارجية كما للماهيات، وإلا لكان متأصلاً في الوجود لا معقولاً ثانياً. قال المصنف: **فإذن النزاع** في أن الوجود زائد أو ليس بزائد **راجعٌ إلى النزاع في الوجود الذهني** فمن لم يثبته كالشيخ قال: إن الوجود الخارجي عين الماهية مطلقاً، ومن أثبته قال: الوجود الخارجي زائدٌ في الماهية في الذهن؛ فمن ادعى من المتأخرين في أن الوجود زائد مع أنه نافٍ للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه هذه.

[٦٦٠] **البحث الثاني أن الوجود زائد على الماهية في الواجب لوجوه؛ الأول لو لم يكن** وجود الواجب **مقارناً لماهيته** بل كان وجوداً مجرّداً قائماً بذاته هو عين ماهية الواجب **فتجرّده** عن الماهية وقيامه بذاته **إما لذاته فيكون كل وجود مجرّداً** لأن مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف عنه **فيكون وجود الممكن** أيضاً **مجرداً** عن الماهية **وقد أبطلناه** في البحث الأول، **وإما لغيره فيكون تجرد واجب الوجود لعلةٍ منفصلة فلا يكون** الواجب الذي هو ذلك الوجود المجرد **واجباً** لاحتياجه في تجرده وقيامه بذاته إلى غيره سواء كان ذلك الغير وجودياً أو عدمياً **هذا خلف.**

[٦٦١] الوجه **الثاني أن الواجب مبدأ الممكنات** كلها **فلو كان هو الوجود المجرد** القائم بذاته **فالمبدأ** للممكنات **إما الوجود** وحده، **أو** هو **مع قيد التجرد**

Birincisi, her varlığın, Zorunlu'nun ilkesi olduğu şeyin ilkesi olmasını gerektirir ki bu takdirde mevcut şeylerden *her bir şey,* onlardan *her bir şeyin hatta kendisinin ve illetlerinin ilkesi olur.* Çünkü varlıklar, eşittir ve mahiyetçe benzerdir. *Oysa bunun yanlışlığı, gizlenemeyecek kadar açıktır. İkincisi ise soyutlanmanın -ki bu, ilişmenin olmamasıdır- varlığın ilkesinden* yani failinden *bir parça olmasını gerektirir. Oysa bu,* bedîhî olarak *imkânsızdır* ve Yaratıcı'yı ispat kapısının kapanmasına yol açar. Çünkü yokluktan bileşen şeyin yok olmasına rağmen var kılması mümkün olursa sırf yokluğun da var kılması mümkün olur.

[662] *"Niçin* ademî olan *soyutlanma,* tesir edenin bir parçası değil de *onun tesirinin bir şartı olmasın!?* Bu durumda o imkânsızlık gerekmez." *denilemez. Çünkü biz şöyle diyoruz: Öyleyse her varlık,* Zorunlu'nun ilkesi olduğu şey için *ilkedir fakat şartı bulunmadığından eseri meydana gelmemiştir.* Bazı nüshalarda ["şartı bulunmadığından" ifadesi yerine] "şartın bulunmaması nedeniyle" denilmektedir. Bu durumda anlam şöyle olacaktır: "Her varlık, şartın birlikte olduğu Zorunlu'nun varlığına eşit olması nedeniyle onunla da bir araya gelmesi mümkün olan bir şart bulunmadığından meydana gelmemiştir". *Böylece* her şeyin her şeye hatta kendisine ve illetlerine ilke olması *imkânsızlığı geri döner.*

[663] *Önde gelen düşünürlerden biri, bu iki gerekçeye şöyle cevap vermiştir: Tartışma,* Zorunlu'nun varlığının O'nun mahiyetinin aynı olup olmadığı hakkındadır, mevcutlar arasında *ortak olan varlık hakkında değildir.* Çünkü hiçbir akıl sahibi, ortak mutlak varlık, Allah Teâlâ'nın hakikatinin aynı olduğunu söylemez. Aksi halde O'nun hakikati, mümkünlerle birlikte bulunan pek çok şey olurdu. *Aksine tartışma, O'nun* mahiyet bakımından diğer özel varlıklardan farklı ama varlık mefhumunun mutlaklığında onlarla ortak olan *özel varlığı hakkındadır. Çünkü hakkında "o varlıktır" hükmü doğru olan şey* diğer deyişle varlığın tam örtüşmeyle yüklendiği şey, *Zorunlu'da zâit bir şey değildir* aksine Zorunlu'nun mahiyetinin aynıdır ve kendi başına vardır. *O, soyuttur* ve zâtının özelliğiyle mahiyetten soyutlanmasını ve kendi başına var olmasını gerektirir; *ve* o, mümkünlerin *ilkesidir.* Bundan da mahiyet bakımından O'ndan farklı olan diğer varlıkların soyut ve ilke olması gerekmez. Bu, ancak O'nun varlığı mahiyetin tamamında mümkün varlıklarla eşit olduğunda gerekir. Onlar arasında varlığın ortaklığı -varlık tam örtüşmeyle yüklense bile- onların misil olmalarını gerektirmez, çünkü varlığın onların bir ilişeni olup mahiyetlerinin dışında olması mümkündür. Aslında bu kadarla her iki gerekçenin de cevabı tamamlanmaktadır.

والأول يقتضي أن يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له فيكون كل شيء من الأشياء الموجودة **مبدأ لكل شيء** منها **حتى لنفسه وعلّله** لأن الوجودات متساوية متماثلة الماهية، **وبطلانه أظهر من أن يخفى، والثاني يقتضي أن يكون التجرد وهو عدم العروض جزءاً من مبدأ الوجود** أي فاعله، **وأنه محال** بديهة ومؤدٍّ إلى انسداد باب إثبات الصانع لأنه لما جاز أن يكون المركّب من العدم موجداً مع كونه معدوماً جاز أن يكون العدم الصرف موجداً أيضاً.

[٦٦٢] **لا يقال: لم لا يجوز أن يكون التجرد** الذي هو عدمي **شرطاً لتأثيره** لا جزءاً من المؤثر فلا يلزم ذلك المحال **لأنّا نقول: فإذن كل وجود مبدأ** لما الواجب مبدأ له **إلا أنه تخلف عنه الأثر لفقد شرطه** وفي بعض النسخ لفقد شرط أي شرط يمكن اجتماعه معاً لمساواته وجود الواجب الذي جامعه الشرط، **ويعود المحال** وهو جواز كون كل شيء مبدأ لكل شيء حتى لنفسه وعلله.

[٦٦٣] **وقد أجاب عنهما** أي عن هذين الوجهين **بعض الفضلاء بأن النزاع** في أن وجود الواجب عين ماهيته أم لا **ليس في الوجود المشترك** بين الموجودات؛ إذ لا يقول عاقل بأن الوجود المطلق المشترك عين حقيقته تعالى وإلا لكانت حقيقته أموراً متعددة مقارنة للممكنات، **بل في وجوده الخاص** المخالف في الماهية لسائر الوجودات الخاصة المشارك لها في مطلق مفهوم الوجود **فإن ما صدق عليه أنه وجود** أي ما يحمل عليه الوجود مواطأة **ليس في الواجب أمراً زائداً** بل هو عين ماهية الواجب وقائمٌ بذاته **وهو المجرد** المقتضى بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وقيامه بذاته، **و** هو **المبدأ** للممكنات ولا يلزم من ذلك أن تكون سائر الوجودات المخالفة له في الماهية مجردة ومبدأ إنما يلزم هذا إذا كان وجوده مساوياً في تمام الماهية لوجودات الممكنات واشتراك الوجود بينها وإن كان بالتواطؤ لا يستلزم تماثلها لجواز أن يكون أمراً عارضاً لها خارجاً عن ماهيتها وبهذا القدر. ثم الجواب عن الوجهين معاً

Fakat o daha da açıklayarak şöyle dedi: *Zorunlu'nun dışta oluş mefhumundan payına gelince bu* O'nun mahiyetine *zâittir.*

[664] Bu cevap *sadra şifa değildir. Çünkü* dışta *oluş payının tıpkı mümkünlerin mahiyetinin ilişeni olması gibi Allah Teâlâ'nın mahiyetinin ilişeni olduğunu itiraftan ibarettir.* İmâm Râzî *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*'de bu anlama şöyle diyerek işaret etmiştir: "Şayet 'Mümkünlerin varlığının mefhumda ortak olduğu varlık, Zorunlu'nun mahiyetinin gereğidir' denirse bu durumda varlık, Zorunlu Varlık'ın mahiyetine mukârin yapılmış olur. Bu ise filozofların görüşünü terk ve bizim söylediğimizi tercih demektir." Öyleyse varlığın mahiyete zâit bir ilişen olduğu hakkında Zorunlu ile mümkün arasında *hiçbir fark yoktur fakat mümkünlere mahiyetin ve* dışta *oluş payının ötesinde üçüncü bir şey olumlanmaktadır. Bu* üçüncü şey *ise "o varlıktır" denilmesi doğru olan şeydir.* Yine *bu* üçüncü şeyin, dışta oluştan alınan *payın ilişileni ve* mümkün *mahiyetin ilişeni olduğu* olumlanmaktadır.

[665] Bu takdirde fark ortaya çıkmaktadır: Mümkünde üç şey vardır. Birincisi mahiyet; ikincisi o mahiyete ilişen varlık ferdi; üçüncüsü ise o ferde ilişen dışta oluş payıdır. Zorunlu'da ise iki şey vardır. Birincisi varlık ferdidir. Bu, O'nun mahiyetinin aynıdır. İkincisi, o ferde ilişen oluş payıdır. Bu durumda varlığın doğru olduğu şey, mümkünde mahiyete zâit iken Zorunlu'da mahiyetin aynıdır. *Ve* fakat *o* üçüncü şeyin kesinlikle *hiçbir delili yoktur, aksine hiç kimse bu görüşü benimsememiştir. Şayet bir kimse* mümkün hakkında farkı açığa çıkarmak amacıyla *bu görüşe tutunursa* biz de *onun Zorunlu'da bulunmadığına tutunuruz* ve şöyle deriz: Zorunlu'da mahiyetten başka bir şey yoktur ve bu mahiyet de sizin iddia ettiğiniz gibi varlığın bir ferdi değildir, aksine oluş payının iliştiği şeydir. Dolayısıyla O'nun varlığı yani o pay, O'nun mahiyetine zâittir. *Ardından onun mümkünde [bulunduğunun] ispat edilmesini talep ederiz.* Yazarın dediği budur.

[666] Sen öğrenmiştin ki cevabın hakikati, Zorunlu ile mümkünün varlıklarının, her ne kadar her ikisi hakkında da doğru olan bir ilişende yani mutlak varlık mefhumunda ortak olsalar bile –ister ikisi hakkında doğruluğu tam eşitlikle isterse de dereceli eşitlikle olsun-, mahiyetin tamamında eşitliğinin men edilmesidir. Yazarın "Onun dışta oluş mefhumundan payına gelince…" sözü ise cevabın daha fazla açıklanmasıdır. Bu bakımdan

لكنه زاد في التوضيح فقال: **وأما حصته** أي حصة الواجب **من مفهوم الكون في الأعيان فزائدة** على ماهيته.

[٦٦٤] **وهذا** الجواب **لا يشفي غليلاً فإنه اعترافٌ بأن حصة الكون** في الأعيان **عارضٌ لماهيته تعالى كما أنها عارضة لماهية الممكنات**، وإلى هذا المعنى أشار الإمام الرازي في المباحث المشرقية حيث قال: فإن قيل: الوجود الذي يشارك وجود الممكنات في المفهوم لازمٌ لماهية الواجب فيكون قد جعل الوجود في حقٍّ واجب الوجود مقارناً لماهيته، وهذا تركٌ لمذهب الحكماء واختيارٌ لما ذكرناه **فلا فرق** إذن بين الواجب والممكن في كون الوجود زائداً عارضاً للماهية **إلا أن يثبت أن للممكنات أمراً ثالثاً وراء الماهية وحصة الكون** في الأعيان **هو** أي ذلك الأمر الثالث **ما صدق عليه أنه وجود، و** يثبت أيضاً **أنه** أي ذلك الثالث **معروضٌ للحصة** من الكون في الأعيان **عارضة للماهية** الممكنة.

[٦٦٥] فيظهر الفرق حينئذٍ بأن في الممكن ثلاثة أمور؛ ماهية، وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية، وحصة من الكون الخارجي عارضة لذلك الفرد. وفي الواجب أمرين؛ فردٌ من الوجود هو عين ماهيته وحصة من الكون عارضة لذلك الفرد فيكون ما صدق عليه الوجود زائداً على الماهية في الممكن وعيناً لها في الواجب، **و** لكن **لم يقم عليه** أي على ذلك الأمر الثالث **دليلٌ** أصلاً، **بل ولا قال به أحد فإن التزمه** في الممكن **ملتزم** إظهاراً للفرق **التزمنا** نحن **عدمه في الواجب** وقلنا: ليس فيه إلا ماهية ليست هي فرداً من الوجود كما زعمتم بل هي معروضة لحصة الكون فيكون وجوده أعني تلك الحصة زائدة على ماهيته، **وطالبناه بإثباته في الممكن**. هذا ما ذكره.

[٦٦٦] وقد عرفت أنت أن حقيقة الجواب هو منع تساوي وجودي الواجب والممكن في تمام الماهية، وإن كانا متشاركين في عارض صادق عليهما هو مفهوم الوجود المطلق سواء كان صدقه عليهما تواطؤاً أو تشكيكاً، وأن قوله: وأما حصته إلى آخره، فمزيد توضيحٍ للجواب فالمناقشة

bu fazlalıkta men yoluyla münakaşa yapılması, tartışma kurallarının dışındadır; iptal yoluyla tartışılması ise men olduğu gibi devam ettiğinden hiçbir fayda vermez. Birazdan yazarın sözünden mümkünde üç şey bulunduğuna delâlet eden şeyi öğreneceksin.

[667] Yazar, o önde gelen düşünürün cevabını çürüttükten sonra şöyle dedi: *Evet, burada söz konusu iki gerekçeye* yönelik *iki itiraz vardır.* Birincisine şu sözüyle işaret etti: *Kuşkusuz varlık* fertlerine, tam eşitlikle değil, *dereceli eşitlikle söylenmektedir. Çünkü o, Zorunlu'nun* varlığında *daha öncelikli, daha önce ve daha güçlüdür. Dolayısıyla* dereceli eşitlikle söylenen varlık, *doğru olarak yüklendiği* fertlerinin *ilişenidir.* Çünkü mahiyet ve onun parçaları, onlar arasında meşhur olduğu üzere, mahiyetin fertlerine dereceli eşitlikle söylenmez. *Bu bakımdan "o varlıktır" -mevcut değil- demenin doğru olduğu şeylerin hakikati farklıdır.* Diğer deyişle varlığın tam eşitlikle yüklendiği şeylerden her birinin -ki bunlar, varlıklardır, yoksa varlığın türeme yoluyla doğru olarak yüklendiği şeyler yani mahiyetler değildir, çünkü mahiyetlerin farklılığının bize faydası yoktur- hakikati farklı olabilir. Çünkü ilişende ortaklık, hakikatte birliği gerektirmez. *Dolayısıyla Zorunlu'da* bulunan özel varlık, *soyutlanmayı,* kendi başına var olmayı *ve ilke olmayı gerektirir. Mümkünün* varlığının, *bunda* yani soyutlanma ve ilke olmayı gerektirmede *ona ortak olması gerekmez. Zira iki varlık hakikat bakımından farklıdır.*

[668] İkincisine ise şu sözüyle işaret etti: *Yine deriz ki, dereceli eşitliği* ve bu tür eşitliğin, dereceli eşit olan şeyin, kendi altına girenlerin ilişeni olmasını gerektirdiğini *açıklama yükünü* üzerimizden *atıyor, salt men ile yetiniyor ve şöyle diyoruz: Varlığın* söylendiği şeyler arasında *anlam bakımından ortak bir şey olduğunu kabul etsek bile niçin* o ortak şeyin, fertlerinin bir ilişeni olması ve *varlıklarının hakikatlerinin* ilişende ortak olmakla birlikte künh bakımından *farklı olmaları ve dolayısıyla* soyutlanma ve ilke olmak gibi *mümkünün varlığı hakkında imkânsız olan şeyin, Zorunlu'nun varlığı hakkında zorunlu oluşu* ve bu hususta varlığın, kendi altındakilerin ilişeni olan *mahiyet ve teşahhus gibi* olması *mümkün olmasın. Zira mahiyet ve teşahhustan her birinin doğru olduğu şeylerin bir kısmı için imkânsız olan şey,* onun *diğer kısmı için zorunludur.* Bunun *nedeni, onun doğru olduğu şeylerin, o ikisinde ortak olmakla birlikte* hakikat bakımından *farklılığıdır.* Ben şöyle derim: Varlıklar hakikatlerde farklı ve mutlak varlıktan ibaret olan

في هذه الزيادة بطريق المنع خارجة عن قانون المباحثة وبطريق الإبطال لا تجدي نفعاً لبقاء المنع بحاله، وستعرف من كلام المصنف ما يدل على أن في الممكن أموراً ثلاثة.

[٦٦٧] ولما زيف جواب ذلك الفاضل قال: نعم ههنا اعتراضان واردان على الوجهين. أشار إلى أولهما بقوله: فإن الوجود مقول على أفراده بالتشكيك لا بالتواطؤ فإنه في وجود الواجب أولى وأقدم وأقوى فيكون الوجود المقول بالتشكيك عارضاً لما يصدق عليه من أفراده؛ إذ الماهية وأجزاؤها لا تكون مقولة بالتشكيك على أفرادها كما اشتهر فيما بينهم فالأشياء التي يصدق عليها أي على كل واحدٍ منها أنه وجود لا موجود يعني الأشياء التي يحمل عليها الوجود مواطأة، وهي الوجودات لا الأشياء التي يصدق عليها الوجود اشتقاقاً وهي الماهيات؛ فإن تخالفها لا ينفعنا مختلفة بالحقيقة أي يجوز أن يكون كذلك لأن الاشتراك في العارض لا يوجب الاتحاد في الحقيقة فقد يكون هو أي الوجود الخاص الذي في الواجب هو المقتضى للتجرد والقيام بالذات وللمبدئية، ولا يلزم مشاركة وجود الممكن له في ذلك الاقتضاء للتجرد والمبدئية لاختلاف الوجودين بالحقيقة.

[٦٦٨] وأشار إلى الثاني بقوله: وأيضاً قلنا: أن نطرح عنّا مؤنة بيان التشكيك واقتضائه كون المشكك عارضاً لما تحته ونقنع بمجرد المنع ونقول: وإن سلّمنا أن الوجود أمر مشترك معنى بين ما يطلق عليه الوجود فلم لا يجوز أن يكون ذلك المشترك عارضاً لأفراده، وأن تكون حقائق الوجودات متخالفة بالكنه مع التشارك في العارض فيجب لوجود الواجب ما يمتنع على وجود الممكن من التجرد والمبدئية ويكون الوجود في ذلك كالماهية والتشخص العارضين لما تحتهما فإنه يجب لبعض ما صدق عليه أحدهما ما يمتنع لبعضٍ آخر منه وذلك لاختلاف ما صدقا عليه بحسب الحقيقة مع الاشتراك فيهما. وأقول: إذا كانت الوجودات متخالفة الحقائق ومتشاركه في العارض الذي هو الوجود المطلق ففي كل

ilişende ortak oldukları ve böylece her varlıkta o ilişenden bir pay ve mümkünlerde ise söz konusu payın iliştiği şey olan özel varlığın iliştiği bir mahiyet bulunduğuna göre onlarda üç şeyin bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Dereceli eşitliği açıklama zahmetinin atıldığı bu cevap tahkik edildiğinde o önde gelen düşünürün cevabının aynısı olmaktadır. İyi düşün!

[669] *Diğer bir delil:* -Bu, varlığın Zorunlu'da zâit olduğunu gösteren gerekçelerden üçüncüsüdür- Zâtî *zorunluluk,* Zorunlu'da *iki tarafın bulunmasını gerektiren bir izafettir.* İki taraftan birincisi, mahiyet, diğeri varlıktır. Çünkü zâtî zorunluluk, mahiyetin varlığı gerektirmesinden ibarettir. Bu durumda O'nun varlığı mahiyetine zâit olacaktır. *Biz şöyle deriz:* Zorunluluğun bir izafet oluşunu *men ediyoruz, aksine zorunluluk, mahiyetin kendisidir.* Çünkü zorunluluk, zorunlunun zâtının başkasından ayrışmasını sağlayan şeydir. Bu şey ise zorunlunun zâtıdır. Zira zorunlu, başkasından zâtıyla ayrışmaktadır. Doğrusu şöyle denilmesidir: Şayet zâtî zorunluluk, varlıkta başkasından müstağni olmak şeklinde açıklanırsa olumsuz bir durum olur ve zorunluda iki şeyin gerçekleşmesine muhtaç olmaz. Şayet zâtî zorunluluk, zâtın varlığı gerektirmesi şeklinde açıklanırsa bu durumda şöyle deriz: Onun mahiyetinden ibaret olan özel varlığı, zâtıyla, mutlak varlıktan ibaret olan ilişenini gerektirir.

[670] Eğer "Diğer özel varlıklar da böyledir, ilişenlerini zâtlarıyla gerektirirler ve bu durumda zorunlu olurlar" dersen ben şöyle derim: O varlıklar, kendilerine ilişen şeyi gerektirmede müstakil değiller. Çünkü onlar, zâtlarında, başkalarına muhtaçtırlar ve dolayısıyla zâtlarının sonucu olan şeyi gerektirmelerinde de böyledirler. Oysa zorunludan ibaret olan varlık, bunun aksinedir. Çünkü o, kendisi dışındakilerden tamamıyla müstağnidir.

[671] Zorunlu'nun varlığı, O'nun zâtının aynıdır diyen *filozoflara yönelik bir ilzâm:* Bu, varlığın Zorunlu'da zâit olduğunu gösteren gerekçelerden dördüncüsüdür, fakat ilzâm amaçlıdır. Buna göre filozoflar, türsel tabiatın her bir ferdi hakkında mümkün olanın diğer ferdi hakkında da mümkün olduğunda ittifak etmişlerdir. Bu bağlamda şöyle deriz: *Varlık,* varlıklar arasında ortak *türsel bir tabiattır. Dolayısıyla onun gerekleri değişmez.* Onun mümkünlerin mahiyetlerine zâit ve onların bir ilişeni olduğu ortaya çıktığına göre Zorunlu'da da böyle olması gerekir. *Onunla* yani "türsel tabiatının gerekleri farklılaşamaz, aksine bir ferdi hakkında mümkün olan diğerleri hakkında da mümkündür" sözüyle *filozoflar feleklerin heyûlasını ispat etmişlerdir.* İlerde öğreneceğin gibi, filozoflar, unsurlarda

وجود حصة من ذلك العارض ففي الممكنات ماهية معروضة للوجود الخاص الذي هو معروض للحصة فقد ثبت فيها ثلاثة أشياء؛ فهذا الجواب الذي طرح فيه مؤنة التشكيك إذا حقق كان بعينه جواب ذلك البعض من الفضلاء فتأمل.

[٦٦٩] **دليلٌ آخر** وهو الوجه الثالث من الوجوه الدالّة على زيادة الوجود في الواجب **الوجوب** الذاتي **إضافة تقتضي** في الواجب **طرفين؛** أحدهما الماهية والآخر الوجود لأنه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده زائداً على ماهيته. **قلنا:** كون الوجوب إضافة **ممنوع بل هو نفس الماهية** لأن الوجوب هو الأمر الذي به يمتاز ذات الواجب عن غيره، وذلك الأمر هو ذات الواجب لأنه بذاته ممتاز عن غيره. والصواب أن يقال: إن فسر الوجوب الذاتي بالاستغناء عن الغير في الوجود كان أمراً سلبياً غير محتاج إلى تحقق شيئين في الواجب، وإن فسر باقتضاء الذات للوجود فنقول: وجوده الخاص الذي هو ماهيته يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق.

[٦٧٠] فإن قلت: فكذا سائر الوجودات الخاصة مقتضية بذواتها لعارضها فتكون واجبة. قلتُ: تلك الوجودات ليست مستقلة في اقتضاء عارضها لأنها في ذواتها محتاجة إلى غيرها، فكذا في اقتضائها المتفرّع على ذواتها بخلاف الوجود الذي هو في الواجب فإنه مستغنٍ عمّا عداه بالكلية.

[٦٧١] **إلزام للحكماء** القائلين بأن وجود الواجب عين ذاته وهو الوجه الرابع من تلك الوجوه إلا أنه إلزامي فإن الحكماء اتفقوا على أن الطبيعة النوعية يصح على كل فردٍ منها ما يصح على الآخر فنقول: **الوجود طبيعة نوعية** مشتركة بين الوجودات **فلا تختلف لوازمه،** فلما ثبت كونه زائداً على ماهيات الممكنات عارضاً لها وجب أن يكون في الواجب كذلك، **وبه** أي بما ذكر من أن الطبيعة النوعية لا يجوز اختلاف لوازمها بل يصح على كل فردٍ منها ما يصح على سائرها **أثبت الحكماء الهيولى للفلكيات** فإنهم أثبتوها في العناصر بأنها

heyûlânın bulunduğunu onların bölünmeyi kabul ettiğiyle ispatlamışlardır. Sonra şöyle demişlerdir: Felekler, her ne kadar bölünmeyi kabul etmese de, cisimsel sûret, türsel bir tabiattır. Bu sûret, unsurlarda heyûlâ ile kâim olduğuna göre onun feleklerde de heyûlâ ile kâim olması gerekir. Çünkü türsel tabiatın gereği değişmez. *Ve* -mahiyet bahislerinde geleceği üzere- Platon'un iddia ettiği *soyut idealarıı* onunla *iptal etmişlerdir.* Yine Demokritos'un tabiatları basît cisimlerin, hakikatleri aynı olup bölünmeyi zihinde kabul eden ama dışta kabul etmeyen parçalardan bileştiği hakkındaki görüşünü iptal etmişlerdir. *Cevap, onun* yani varlığın *türsel bir tabiat oluşunu men etmektir.* Aksine varlık, hakikatleri birbirinden farklı olan fertlerine ilişen bir durumdur.

Dördüncü Maksat: Zihnî Varlık

[672] Şüphe yok ki, mesela ateşin bir varlığı vardır ve bu varlık sayesinde ateşin hükümleri zuhur etmekte ve ondan aydınlatma, ısıtma vb. eserleri çıkmaktadır. Bu varlık, aynî, hâricî ve aslî varlık olarak adlandırılır. Bunda herhangi bir tartışma yoktur. Tartışma şu husustadır: Acaba ateşin bu varlıktan başka, o hüküm ve eserlerin meydana gelmesine kaynaklık etmeyen başka bir varlığı var mıdır yok mudur? Bu başka varlık ise zihnî, gölgesel ve gayr-i aslî varlık olarak adlandırılır. Bu varlık kabulüne göre zihindeki mevcut, hâricî varlıkla nitelenen mahiyetin kendisidir ve dıştaki mevcut ile zihindeki mevcut arasındaki farklılık, mahiyette değil, varlıktadır. Bundan dolayı önde gelen düşünürlerden biri "dıştaki şeyler aynlardır, zihindekiler ise sûretlerdir" demiştir. Böylece tartışma mahalli hiçbir kuşku bulunmayacak şekilde belirginleşmiştir. Zihnî varlığı kabul edenin de reddedenin de sözü, bu mahalle uygun düşmektedir. Nitekim birazdan bunu öğreneceksin. Dolayısıyla "tartışma mahallini belirginleştirmek son derece zordur" denilmesine itibar edilmez.

[673] *Zihnî varlığı kabul edenler -ki bunlar, filozoflardır- bir kısım şeylerle delil getirmişlerdir. Birincisi şudur: Biz,* mutlak *imkânsız, iki çelişiğin* ve iki zıddın *bir araya gelmesi ve* dış *varlığın mukâbili olan mutlak yokluk gibi* -yokluğun mutlak olması, herhangi bir izafet ve özel bir şeyle kayıtlama olmaksızın demektir. Burada mutlaklığın, zihnî varlığı içeren şey şeklinde yorumlanması anlamsızdır.- *dış dünyada* kesinlikle *varlığı bulunmayan şeyi tasavvur ediyor ve onun hakkında* yani dışta varlığı bulunmayan şey hakkında *olumlu* ve doğru *hükümler veriyoruz.* Mesela onların genel imkânla mümkün olduklarına hükmedilmesi,

قابلة للانفصال كما ستعرفه، ثم قالوا: الأفلاك وإن لم تكن قابلة للانفصال إلا أن الصورة الجسمية طبيعة نوعية، فلما كانت قائمة بالهيولى في العنصريات وجب قيامها بها في الفلكيات لأن مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف، **و** به **أبطلوا المثل المجردة** التي قال بها أفلاطون كما سيأتي في مباحث الماهية، وأبطلوا أيضاً مذهب ديمقراطيس في تركب الأجسام البسيطة الطباع من أجزاء متفقة الحقيقة قابلة للانقسام وهماً لا خارجاً، **والجواب منع كونه** أي الوجود **طبيعة نوعية** بل هو أمرٌ عارض لأفراده المتخالفة الحقائق.

المقصد الرابع في الوجود الذهني

[٦٧٢] لا شبهة في أن النار مثلاً لها وجودٌ به تظهر عنها أحكامها وتصدر عنها آثارها من الإضاءة والإحراق وغيرهما، وهذا الوجود يسمى وجوداً عينياً وخارجياً وأصيلاً، وهذا مما لا نزاع فيه؛ إنما النزاع في أن النار هل لها سوى ذلك الوجود وجود آخر لا يترتب به عليها تلك الأحكام والآثار أو لا، وهذا الوجود الآخر يسمى وجوداً ذهنياً وظلّياً وغير أصيل. وعلى هذا يكون الموجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية، ولهذا قال بعض الأفاضل: الأشياء في الخارج أعيان وفي الذهن صور فقد تحرّر محل النزاع بحيث لا مرية فيه، ويوافقه كلام المثبت والنافي كما ستطّلع عليه فلا عبرة بما قيل من أن تحريره عسير جداً.

[٦٧٣] **احتجّ مثبتوه وهم الحكماء بأمور؛ الأول أنّا نتصور ما لا وجود له في الخارج** أصلاً **كالممتنع** مطلقاً، **واجتماع النقيضين** والضدين، **والعدم المقابل للوجود** الخارجي **المطلق** أي من غير إضافةٍ وتقييدٍ بشيء مخصوص وحمل الإطلاق ههنا على ما يتناول الوجود الذهني لغو، **ونحكم عليه** أي على ما لا وجود له في الخارج **بأحكام ثبوتية** صادقة ككونها محكوماً عليها بالإمكان العام

bir kısım şeylerin gereği veya gerektireni olmaları; söz gelişi imkânsızın ma‘dûmdan daha özel ve Yaratıcı’nın ortağından daha genel olması, düşünülüyor olması vb. olumlu ve nefsü’l-emrde doğru -bu doğruluk, ister imkânsızın mefhumu hakkında olsun isterse onun doğru olarak söylendiği şeyler hakkında olsun fark etmez- hükümlerdir. Tasavvur edilen *o* şeyler hakkında olumlu ve doğru hükümler vermek *ise onların sübûtunu çağrıştırır. Zira şeyin* nefsü’l-emirde *bir başkası için sübûtu, onun* yani o başkasının *kendinde sübûtunun bir uzantısıdır.* Tasavvur edilen o şeylerin *dış dünyada* sübûtu *bulunmadığına göre zihindedir* ki varmak istediğimiz sonuç da budur.

[674] *Şayet şöyle dersen: Eğer* “hakkında olumlu ve doğru hükümler verilen şeyin ya dış dünyada ya da zihinde mevcut olması gerekir” şeklindeki *bu* sözünüz *doğru olsaydı,* bizim “gerek dışta gerek zihinde hiçbir şekilde varlığı bulunmayan *mutlak ma‘dûm bilinemez ve ondan haber verilemez”* sözümüz *doğru olurdu.* Çünkü mutlak ma‘dûmun nefsü’l-emirde biliniyor ve ondan haber veriliyor olması, onun genel olarak varlığını gerektirir. Onun hiçbir şekilde varlığı bulunmadığına göre o, ne bilinebilir ne de ondan haber verilebilir. *Oysa bu çelişkidir.* Çünkü mutlak ma‘dûm, bilinmemek ve haber verilmemekle nitelenmesi sayesinde hükme konu olabilmiştir. Bu durumda ise o, mutlak olarak ma‘dûm ve genel olarak mevcut olmaktadır.

[675] *Biz şöyle deriz:* Bizim söylediğimiz şeyin gereği şudur: *Olumsuz* önerme formunda söylediğiniz söz, *mutlak ma‘dûm bilinemez ve haber verilemez anlamında doğrudur.* Ama doğru olan olumsuz önerme, konunun varlığını gerektirmez, aksine konunun varlığını gerektiren, doğru olan olumlu önermedir. Dolayısıyla çelişki yoktur. *Yoksa orada bir şey vardır da bu şey hakkında nefsü’l-emirde “o mutlak ma‘dûmdur ve onun sıfatı ise bilinmemesi ve haber verilmemesidir”* anlamında doğru *değildir* ki olumsuz biçiminde olumlu bir önerme, konunun varlığını gerektirsin.

[676] Şayet itiraz eden döner ve “sizin söylediğiniz doğru olsaydı, bizim ‘mutlak ma‘dûm, mutlak mevcudun mukâbilidir’ sözümüz doğru olmazdı” derse biz şöyle deriz: Mutlak ma‘dûmun mefhumu kendi olması bakımından mutlak mevcudun mukâbilidir; tasavvur edilip de zihinde mevcut olması bakımından ise onun bir kısmıdır. Bunda da herhangi bir imkânsızlık yoktur.

وملزومة أو لازمة لبعض الأشياء، وكون الممتنع مثلاً أخصّ من المعدوم وأعمّ من شريك البارئ وكونه متعقّلاً إلى غير ذلك من الأحكام الإيجابية الصادقة في نفس الأمر سواء كانت على مفهوم الممتنع أو على ما صدق عليه، وأنه أي الحكم على تلك الأمور المتصورة بأحكام ثبوتية صادقة يستدعي ثبوتها إذ ثبوت الشيء لغيره في نفس الأمر فرع ثبوته أي ثبوت ذلك الغير في نفسه؛ وإذ ليس ثبوت تلك الأمور المتصورة في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب.

[٦٧٤] فإن قلت: لو صح هذا الذي ذكرتم من أن المحكوم عليه بالأحكام الثبوتية الصادقة يجب أن يكون موجوداً إما خارجاً أو ذهناً لصدق قولنا: المعدوم المطلق الذي لا وجود له أصلاً لا في الخارج ولا في الذهن لا يعلم ولا يخبر عنه لأن كونه معلوماً ومخبراً عنه في نفس الأمر يستلزم وجوده في الجملة وإذ لا وجود له أصلاً فلا علم ولا إخبار، وأنه تناقض لأن المعدوم المطلق صار محكوماً عليه باتصافه بعدم العلم والإخبار عنه فيكون معدوماً مطلقاً وموجوداً في الجملة.

[٦٧٥] قلنا: اللازم مما ذكرنا أنه يصدق قولكم الذي ذكرتموه قضية سالبة بمعنى أنه ليس بمعدوم مطلق يعلم ويخبر عنه والسالبة الصادقة لا تقتضي وجود الموضوع بل المقتضى له هو الموجبة الصادقة فلا تناقض لا أنه يصدق بمعنى أنه ثمة أمراً يصدق عليه في نفس الأمر أنه معدومٌ مطلق، وصفته أنه لا يعلم ولا يخبر عنه حتى يكون قضية موجبة معدولة مقتضية لوجود الموضوع.

[٦٧٦] فإن عاد وقال: لو صح ما ذكرتم لما صدق قولنا: المعدوم المطلق مقابل للموجود المطلق. قلنا: مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو هو مقابلٌ للموجود المطلق، ومن حيث أنه متصورٌ موجودٌ في الذهن قسم منه ولا استحالة في ذلك

[677] *İmâm Râzî, buna* yani filozofların zihnî varlığın ispatında tutunduğu ilk şeye *şöyle cevap vermiştir: Bizim* hariçte kesinlikle *varlığı bulunmayan şeyi tasavvur ettiğimizi men ediyoruz. Aksine tasavvur ettiğimiz her şeyin bizden gâib olan bir varlığı vardır.* Tasavvur edilen o şey ise ya *Platon'un dediği gibi kendi başına kâimdir.* -Çünkü Platon'a göre her türsel tabiatta soyut, devamlı, ezelî ve ebedî bir fert olmalıdır. Aristoteles'in bu görüşün iptali için getirdiği delil ise doğru değildir. Dolayısıyla onun var olma ihtimali devam etmektedir. Bu nedenle sizin zikrettiğiniz delil, geçersizdir. Şayet Platon'un sözü burada ondan nakledildiği üzere "Allah'ın mâlûmlarının sûretleri, kendi başlarına vardırlar" anlamına yorulsaydı daha uygun olurdu. *Ya da filozofların söylediği gibi bir başkasıyla* kâimdir. *Çünkü* bütün mefhumların *sûretleri filozoflara göre faal akılda resmolmuştur.* Zira onlara göre faal akıl, bizim bu dünyamızda meydana gelen şeylerin ilkesidir. Dolayısıyla faal aklın var ettiği şeylerin sûretlerinin onda resmolmuş olması gerekir. Bu nedenle nefis, o sûretlere yöneldiğinde onları müşâhede eder.

[678] *Cevap şudur:* Faal akıl gibi bizden gâib olan *o şeylerde resmolanlar, eğer* tasavvur ettiklerimizin *hüviyetleri ise imkânsızın da dışta tahakkuk etmesi gerekir. Oysa bu,* yanlışlığı açık *bir safsatadır. Eğer* onlarda resmolanlar, *tümel sûretler ve mahiyetler ise zihnî varlıkla kastedilen de budur. Çünkü bizim amacımız* ve maksadımız, tümel mahiyetlerden ibaret olan *mâkullerin dış varlık dediğimiz hüviyetle ayrışmaktan başka bir türde ayrıştığını ortaya koymaktır. İster bunları zihin icat etsin* yani ister o mâkulleri zihin icat etsin ve söz konusu ayrışma türü mâkullere zihinde ilişsin *isterse de zihin* o mâkulleri, faal akıl gibi *başka bir yerden alıp düşünsün* ve söz konusu ayrışma türü onlara faal akılda ilişsin fark etmez. Yazar, tasavvur ettiğimiz şeylerin kendi başlarına kâim olmaları şıkkına değinmemiştir, çünkü bunun yanlışlığı daha açıktır. Hasılı, tasavvur edilen o şeylerin dışta varlığı imkânsız olduğunda onların gerek kendi başına gerekse de başkasıyla kâim olan aslî bir varlığı olamaz. Dolayısıyla onların idrak eden bir güçte -bu güç, düşünen nefis veya başkası olabilir- gölge bir varlığının olması gerekir ki varılmak istenen de budur. Bu, böyledir.

[٦٧٧] **أجاب عنه** أي عن الأمر الأول الذي يتمسك به الحكماء في إثبات الوجود الذهني **الإمام الرازي بمنع أنّا نتصور ما لا وجود له** في الخارج أصلاً، **بل كل ما نتصوره فله وجودٌ غائبٌ عنّا** وذلك المتصور إما **قائمٌ بنفسه كما يقوله أفلاطون** فإنه ذهب إلى أنه لا بد في كل طبيعةٍ نوعية من شخصٍ مجردٍ باقٍ أزلي أبدي، وما استدل به أرسطو على إبطال هذا الرأي غير صحيح فيكون الاحتمال قائماً فيه فيبطل ما ذكرتموه من الدليل، ولو حمل قول أفلاطون ههنا على ما نقل عنه من أن صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها لكان أنسب، **أو** قائم **بغيره كما يقوله الحكماء فإن الصور** أي صور جميع المفهومات **مرتسمةٌ عندهم في العقل الفعّال** فإنه عندهم مبدأ الحوادث في عالمنا هذا فلا بد أن ترتسم فيه صور ما يوجده، فإذا التفتت النفس إليها شاهدتها.

[٦٧٨] **والجواب أن المرتسم فيها** أي في الأمور الغائبة عنّا كالعقل الفعال مثلاً **إن كانت الهويات** أي هويات ما نتصوره **لزم تحقق هوية الممتنع في الخارج، وأنه سفسطة** ظاهرة البطلان **وإن كان** المرتسم فيها هو **الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهني إذ غرضنا** ومقصودنا **إثبات نوعٍ من التميز للمعقولات** التي هي الماهيات الكلية **هو غير التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجي سواءً اخترعها الذهن** أي اخترع الذهن تلك المعقولات فيكون ذلك النوع من التميز لها في ذهننا **أو لاحظها** أي لاحظ الذهن تلك المعقولات **من موضعٍ آخر** كالعقل الفعّال فيكون ذلك النوع من التميز لها فيه؛ وإنما لم يتعرض لقيام ما نتصوره بنفسه لأن بطلانه أظهر. والحاصل أن تلك الأمور المتصورة إذا كانت ممتنعة الوجود في الخارج لم يمكن أن يكون لها وجود أصيل لا قائم بنفسها ولا بغيرها، فوجب أن يكون لها وجود ظلّي في قوة دراكة سواء كانت هي النفس الناطقة أو غيرها وهو المطلوب.

[679] Onların tutunduğu şeye şöyle itiraz edilmiştir: Şayet sübûtî şeylerle dışta sâbit olan şeyler kastediliyorsa bunlarla dışta varlığı bulunmayan şeyler hakkında hüküm verdiğimizi kabul etmiyoruz. Nasıl olur?! Eğer bu kabul edilirse hakkında hüküm verilen şeyin dışta var olması gerekir. Şayet sübûtî şeylerle zihinde sâbit olan şeyler kastediliyorsa bu, varılmak istenen sonucun öncül olarak kullanılması demektir (müsâdere ale'l-matlûb).

[680] Bu itiraz şöyle cevaplanmıştır: Sübûtî şeylerle, mefhumuna olumsuzlama girmeyen şeyler kastedilmektedir. Bununla, yüklemi olumsuz olan olumludan sakınılmıştır. Çünkü yüklemi olumsuz olan olumlu, olumsuza eşittir ve bu nedenle konunun varlığını gerektirmez. Ayrıca onunla, konunun yokluğuyla birlikte doğru olabileceği düşünülen olumsuz biçimindeki olumludan da (ma'dûle) sakınılmıştır.

[681] Yine şöyle itiraz edilmiştir: Sen eğer o sübûtî şeylerin zikredilen konu için dışta sâbit olduğunu kastetmişsen bu reddedilir. Nasıl olur?! Eğer bu doğru olursa konu, dışta mevcut olur. Yok eğer onların zikredilen konuya zihinde sâbit olduğunu kastetmişsen bu, konunun zihindeki varlığının bir uzantısıdır ve bu nedenle de varılmak istenen sonucun öncül olarak kullanılması olur (müsâdere ale'l-matlûb). Bu itiraz şöyle cevaplanmıştır: Sübûtî şeylerle, onların konuya nefsü'l-emirde sâbit olduğunu kastediyoruz. Bu ise konunun nefsü'l-emirdeki varlığına dayalıdır. Bu da dışta olmadığına göre zihindedir.

[682] Zihnî varlığa delâlet eden şeylerden *ikincisi* şöyle denilmesidir: *Mefhumların bir kısmı* sübûtî bir sıfat olan *tümel* olmakla nitelenmiştir. Dolayısıyla tümellikle nitelenen şeyin mevcut olması gerekir. *Oysa* onun dışta varlığı yoktur. Çünkü *dışta var olan her şey,* pek çok şey arasında ortak olduğunu varsaymak imkânsız olacak şekilde *somuttur,* kendinde belirgindir. O halde bunlar zihinde mevcuttur.

[683] Bu delil şu itiraza açıktır: Tümellik, olumsuz bir sıfattır. Çünkü tümellik, ortaklık varsayımını reddin yokluğundan ibarettir. Şayet onun sübûtî olduğu kabul edilirse birinci istidlâle dahil olur. Dolayısıyla onun başlı başına bir istidlâl yapılmasının anlamı yoktur. Bazen şöyle denir: Mefhumluk, sübûtî bir sıfat olup tümel onunla nitelenir. Dolayısıyla tümel mevcuttur. Ama dışta değil, zihinde mevcuttur. Bu istidlâl de ikinci soruya açıktır. Bazen de şöyle denir: Mesela insan gibi tümel hakikatler, zorunlu olarak bir varlığa sahiptir. Bu varlık ise dışta değil,

[٦٧٩] هذا وقد اعترض على متمسكهم بأنه إن أريد بالأمور الثبوتية أمور ثابتة في الخارج فلا نسلم أنّا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج، كيف ولو سلم لزم كون المحكوم عليه موجوداً في الخارج. وإن أريد بها أمور ثابتة في الذهن كان ذلك مصادرة على المطلوب.

[٦٨٠] وأجيبُ بأن المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلاً في مفهومها، واحترز بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فإنها مساوية للسالبة فلا تقتضي وجود الموضوع وعن المعدولة أيضاً إذا جوّز صدقها مع عدم الموضوع.

[٦٨١] واعترض أيضاً بأنك إن أردت أن تلك الأمور الثبوتية ثابتة في الخارج للموضوع المذكور فهو ممنوع؛ كيف ولو صح ذلك كان الموضوع موجوداً في الخارج، وإن أردت أنها ثابتة له في الذهن كان ذلك فرعاً لوجود الموضوع فيه فيكون مصادرة. وأجيبُ بأنّا نريد أنها ثابتة للموضوع في نفس الأمر، وذلك موقوفٌ على وجود الموضوع فيها وإذ ليس في الخارج فهو في الذهن.

[٦٨٢] الأمر **الثاني** من الأمور الدالّة على الوجود الذهني أن يقال: **من المفهومات ما هو كلّي** أي متصفٌ بالكلّية التي هي صفة ثبوتية فلا بد أن يكون الموصوف بها موجوداً، **و** ليس في الخارج إذ **كل موجود في الخارج فهو مشخص** معيّن في حدّ ذاته بحيث يمتنع فرض اشتراكه فيكون موجوداً في الذهن.

[٦٨٣] ويرد عليه أن الكلية صفة سلبية لأنها عدم المنع من فرض الشركة وإن سلم كونها ثبوتية كانت داخلة في الاستدلال الأول فلا وجه لجعلها استدلالاً على حدة، وقد يقال: المفهومية صفة ثبوتية اتصف بها الكلي فيكون موجوداً وليس في الخارج بل في الذهن ويرد عليه السؤال الثاني. وقد يقال أيضاً: للحقائق الكلية كالإنسان مثلاً وجود بالضرورة وليس

zihindedir. Bu istidlâl de şu eleştiriye açıktır: Bizzat hakikatlerin kendisinin mevcut olduğu hakkında zorunluluk iddiasına kulak asılmaz. Evet, bu hakikatlerin fertleri dışta zorunlu olarak mevcuttur.

[684] Zihnî varlığa delâlet eden şeylerden *üçüncüsü* şudur: *Eğer zihnî varlık olmasaydı konu hakkında hakiki önerme oluşturulması mümkün olmazdı*. Hakiki önerme, kendisinde, mefhum bakımından gerçekleşmiş tümelin nefsü'l-emirde doğru olarak yüklendiği şey hakkında hüküm verilen önermedir -bu şey, ister dışta gerçekleşmiş veya varsayımsal olarak mevcut olsun isterse de kesinlikle dışta mevcut olmasın fark etmez. *Oysa ardbitişen yanlıştır.* Yazar hem önbitişen ile ardbitişen arasındaki gerekliliğe hem de ardbitişenin yanlışlığına şu sözüyle işaret etti: *Çünkü biz, "imkânsız yoktur" dediğimizde bununla, dışta imkânsız* yüklemesine konu olan şey, *dışta yoktur anlamını kesinlikle kastetmiyoruz,* çünkü dışta imkânsızın doğru olarak yüklendiği şey, asla yoktur. *Aksine* o sözle *imkânsızın akledilen fertlerinin, maduma ait akledilen fertlerden olduğunu kastediyoruz.* Diğer deyişle imkânsızın akılda doğru olarak yüklendiği fertlerin, akılda kendilerine nefsü'l-emir bakımından "dışta yoktur" denilmesi doğru olan fertlerden olduğunu kastediyoruz. Eğer imkânsızın akledilen ve akılda varolan fertleri olmasaydı onlar hakkında olumlu hüküm vermek doğru olmazdı. Bundan dolayı yazar şöyle demiştir: *Bu, gerçekte birinci istidlâle dönmektedir.*

[685] Hasılı, "imkânsız dışta yoktur" sözümüz, doğru bir önermedir ve haricî önerme değil,[34] hakiki önermedir. Fakat buradaki hakiki önerme, "kendisinde, gerçekleşmiş veya varsayımsal olarak yalnızca dıştaki fertlere hükmedilen önermedir" şeklindeki meşhur anlamında değil zikrettiğimiz anlamındadır. Eğer imkânsızın zihinde var olan fertleri bulunmasaydı bu hakiki önermedeki olumlu hüküm doğru olmazdı. Ama bu delil şu eleştiriye açıktır: Madum mefhumu, olumsuz bir şeydir.

[686] Bazen şöyle denir: Eğer zihnî varlık olmasaydı, "Her üçgenin açıları iki dik açıya eşittir" gibi tümel olumlu hakiki önerme bâtıl olurdu. Çünkü bu önermedeki hüküm, dıştaki fertlerle sınırlı değildir, bunların yanı sıra konunun nefsü'l-emirde doğru olarak yüklendiği fertleri de içermektedir. Eğer dıştaki fertlerin haricindekilerin zihnî bir varlığı olmasaydı onlar hakkındaki olumlu bir hüküm doğru olmazdı.

في الأعيان بل في الأذهان، ويتجه عليه أن دعوى الضرورة في كون الحقائق أنفسها موجودة غير مسموعة. نعم أفراد هذه الحقائق موجودة في الخارج بالضرورة.نتلنال

[٦٨٤] الأمر **الثالث؛ لولا الوجود الذهني لم يمكن أخذ القضية الحقيقية للموضوع** وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الأمر الكلي الواقع عنواناً سواء كان موجوداً في الخارج محقّقاً أو مقدّراً، أو لا يكون موجوداً فيه أصلاً، **والتالي باطل** وقد أشار إلى بيان الملازمة وبطلان التالي معاً بقوله: **فإنّا إذا قلنا: الممتنع معدوم فلا نريد به أن الممتنع** أي ما يصدق عليه الممتنع **في الخارج معدومٌ فيه قطعاً** أي لا نريد ذلك قطعاً إذ ليس في الخارج ما يصدق عليه الممتنع أصلاً، **بل** نريد به **أن الأفراد المعقولة للمتنع** أي ما يصدق عليها الممتنع في العقل **من الأفراد المعقولة للمعدوم** أي يصدق عليها في العقل بحسب نفس الأمر أنها معدومة في الخارج؛ فلو لم يكن للممتنع أفرادٌ معقولةٌ موجودة في العقل لم يصدق عليها الحكم الإيجابي فلذلك قال: **وهذا بالحقيقة عائدٌ إلى الأول.**

[٦٨٥] والحاصل أن قولنا: الممتنع معدومٌ في الخارج، قضيةٌ صادقة وليست خارجية بل حقيقية مفسّرة بما ذكرناه لا بما اشتهر من أن الحكم فيها على الأفراد الخارجية فقط إما محققّة أو مقدّرة؛ فلولا أن يكون للممتنع أفرادٌ موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الإيجابي في هذه القضية الحقيقية. ويرد عليه أن مفهوم المعدوم أمرٌ سلبي.

[٦٨٦] وقد يقال: لولا الوجود الذهني لبطلت الحقيقة الموجبة الكلية كقولك: كل مثلث تساوي زواياه قائمتين؛ إذ ليس الحكم فيها مقصوراً على الأفراد الخارجية بل يتناول ما عداها من الأفراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الأمر، فلو لم يكن لما عداها وجودٌ ذهني لم يصدق عليها حكمٌ إيجابي.

[687] *Zihnî varlığı reddedenler yani kelâmcıların çoğunluğu* -zira bir kısım kelâmcılar zihnî varlığı kabul etmiştir- *iki şeyle delil getirmiştir. Birincisi: Eğer şeyin tasavvuru onun zihnimizde meydana gelmesini gerektirseydi zihnin sıcak, soğuk, düz ve eğri olması gerekirdi.* Çünkü biz, sıcaklığı tasavvur ettiğimizde zihnimizde sıcaklık meydana gelirdi. Sıcağın anlamı ise sıcaklığın kendisinde bulunduğu şeyden ibarettir. Soğukluk, düzlük ve eğrilik için de aynı durum geçerlidir. Fakat bu sıfatlar, zorunlu olarak zihinden olumsuzlanır. Yine iki zıddı aynı anda tasavvur ettiğimiz ve bunların zıtlığına hükmettiğimizde iki zıddın bir araya gelmesi gerekirdi. *İkincisi: Dağın ve göğün hakikatinin* büyüklüklerine rağmen *zihnimizde meydana gelmesi düşünülemeyecek bir şeydir.*

[688] *Filozoflar* zikredilen *bu* iki delile *şöyle cevap vermiştir: Zihinde meydana gelen,* aslî bir varlıkla mevcut olan *aynî hüviyet değil* gölge bir varlıkla mevcut olan *sûret ve mahiyettir. Sıcak, sıcaklığın hüviyetinin kâim olduğu şeydir.* Yani sıcaklığının mahiyeti, aynî bir varlıkla mevcuttur, yoksa sıcaklığın mahiyeti zihnî bir varlıkla mevcut değildir. Dolayısıyla ne zihnin kendisinden olumsuzlanan o sıfatlarla nitelenmesi ne de iki zıddın bir araya gelmesi gerekir. Çünkü zıtlık, dışta var olan şeylerin ve hüviyetlerin hükümlerindendir, sûret ve mahiyetlerin hükümlerinden değildir. *Ayrıca* şöyle cevap vermişlerdir: *Zihinde meydana gelmesi imkânsız olan şey, dağın ve göğün* ve başka şeylerin *hüviyetidir.* Çünkü bunların mahiyetleri, zihinde meydana gelmesi imkânsız bir hâricî varlıkla mevcuttur. *Fakat onların tümel mefhumları* ve gölge varlıklarla mevcut olan mahiyetlerine gelince bunların zihinde meydana gelmesi imkânsız *değildir.* Çünkü bunlar, o hüviyetlerin sıfatlarıyla nitelenmezler.

[689] *Şöyle denilemez: "Zihinde meydana gelen şey, şayet hüviyete eşitse ilzâm geri döner* ve her iki delil de tamam demektir; *aksi halde hüviyet,* zihnimizde bizim mâkulümüz olarak *meydana gelmemiştir." Çünkü biz şöyle diyoruz:* Zihinde *meydana gelen şey,* o hüviyete ait *mahiyetin kendisidir ve o* meydana gelen şey, *hakikat ve hükümler bakımından hüviyete eşit değildir.* Çünkü mahiyet tümeldir, hüviyet ise tikeldir. Dolayısıyla bunlar birbirinden hakikat bakımından farklıdır. Ayrıca hüviyet ve mahiyet hükümler bakımından da farklıdır. Zira hüviyetlerde mahiyetlere zâit şeyler vardır. *Evet* o meydana gelen şey, *o* hüviyetin *mahiyetidir ve mahiyetin de* hüviyetteki somutlukların atılmasıyla akılda meydana gelen *o* şeyden *başka bir anlamı yoktur.* Dolayısıyla hüviyetin mâkul olarak meydana gelmesi gerekmez.

[٦٨٧] **واحتج نافيه وهم جمهور المتكلمين** فإن بعضهم قالوا بالوجود الذهني **بوجهين؛ أحدهما لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حارّاً بارداً مستقيماً معوجاً** لأنّا إذا تصورنا الحرارة حصلت الحرارة في ذهننا ولا معنى للحار إلا ما قامت به الحرارة، وكذا الحال في البرودة والاستقامة والاعوجاج، لكن هذه الصفات منتفيةٌ عن الذهن بالضرورة، وأيضاً يلزم اجتماع الضدّين إذا تصور الضدّان معاً وحُكم عليهما بالتضاد. **وثانيهما أن حصول حقيقة الجبل والسماء** مع عظمهما **في ذهننا مما لا يعقل.**

[٦٨٨] **وأجاب عنه** أي عمّا ذكر من الوجهين **الحكماء بأن الحاصل في الذهن صورةٌ وماهيةٌ** موجودة بوجودٍ ظلّي **لا هوية عينية** موجودةٌ بوجودٍ أصيل، **والحار ما يقوم به هوية الحرارة** أي ماهيتها موجودةٌ بوجودٍ عيني لا ما تقوم به ماهية الحرارة موجودةٌ بوجودٍ ذهني فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنفية عنه، ولا اجتماع الضدّين أيضاً لأن التضاد من أحكام الأعيان والهويات دون الصور والماهيات، **و** بأن **الذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء** وغيرهما من الأشياء فإن ماهيتها موجودةٌ بوجودٍ خارجي يمتنع أن يحصل في أذهاننا. **وأما مفهوماتها الكلية** وماهياتها الموجودة بالوجودات الظلية **فلا** يمتنع حصولها في الذهن إذ ليست موصوفة بصفات تلك الهويات.

[٦٨٩] **لا يقال: الحاصل في الذهن إن كان مساوياً لها** أي للهوية **عاد الإلزام** وتم الدليلان معاً **وإلا لم تكن هي** الهوية **حاصلةً** في ذهننا معقولةً لنا **لأنّا نقول: الحاصل** في الذهن **نفس الماهية** التي لتلك الهوية **وأنه** أي ذلك الحاصل **ليس مساوياً للهوية** فإن الماهية كلية والهوية جزئية فيتخالفان **في الحقيقة والأحكام** إذ في الهويات أمورٌ زائدة على الماهيات. **نعم** ذلك الحاصل **ماهيتها** أي ماهية تلك الهوية **ولا معنى للماهية إلا ذلك** أي ما يحصل في العقل بحذف المشخصات من الهوية فلا يلزم أن لا تكون الهوية حاصلة معقولة، وإذا كان الحاصل في الذهن نفس ماهية الهوية **فقولك: هل يساويها** أي هل يساوي

Zihinde meydana gelen şey, hüviyetin mahiyetinin kendisi olduğuna göre *sen "Acaba ona eşit mi?* Yani meydana gelen şey, hüviyete eşit mi *değil mi?" sözün* ile "Acaba hüviyetin kendisine eşit mi?" demek istiyorsan onun eşit olmadığı şıkkını tercih ederiz ve bunda öğrendiğin gibi herhangi bir mahzur yoktur; şayet "mahiyet bakımından ona eşit mi değil mi" demek istiyorsan bu, *anlamsız* bir sözdür. Çünkü o, "hüviyetin mahiyeti, hüviyetin mahiyetine eşit mi değil mi" anlamına gelir.

[690] *Özetle* ister mâkullerin sûretleri gibi tümel olsunlar isterse de duyuların sûretleri gibi tikel olsunlar *zihnî sûretler,* her ne kadar kendi olması bakımından mahiyetin gerekleri hususunda dıştaki sûretlere ortak olsalar da iki varlıktan birinin özelliğine dayalı *gerekleri bakımından dıştakilerden farklıdır. Sizin imkânsızlığını söylediğiniz, haricînin hükmüdür.* Çünkü onun kaynağı, aynî varlıktır. Buna göre sıcaklığın aynının zihinde meydana gelmesi ve soğukluğun aynına zıt olması imkânsızdır; dağın aynının zihinde meydana gelmesi imkânsızdır. *Öyleyse niçin zihnînin de böyle olduğunu söylediniz.* Bu kadar özet cevap bize yeter ve tümellerin zihindeki varlığına mahsus o ayrıntıya ihtiyacımız yok.

Beşinci Maksat: Ma'dûmlar Ayrışır mı Ayrışmaz mı?

[691] Dıştaki mevcutlar hiç şüphesiz ayrışmışlardır. Dıştaki mevcutların ayrışmasının, kendileri bakımından olduğunda da herhangi bir kuşku yoktur. Onların dışta ayrışması, dışta mevcut olmalarının bir uzantısıdır. Yoklukları da içeren ma'dûmlara gelince bunların ayrışmaları ve ayrışmanın gereği olan çoğalmaları hususunda ihtilaf edilmiştir.

[692] *Kimi düşünürler ayrışmayı kabul etmiştir. Çünkü şartın yokluğu, meşrûtun yokluğunu gerektirir ve* bir mahalde *zıddın yokluğu* diğer *zıddın* o mahalde *varlığını mümkün kılar. Ancak bu durum, söz konusu* şartın ve zıddın yokluğu *durumlarının dışında geçerli değildir.* Zira şart olmayanın yokluğu, meşrût olmayanın yokluğunu gerektirmeyeceği gibi zıt olmayanın yokluğu da diğer zıddın varlığını mümkün kılmaz. *Eğer* yokluklar arasında *ayrışma* ve onun gereği olan çoğalma *olmasaydı bunların gerekleri* ve bir kısmının diğerini gerektirmesi, onun gereği olması, ona eşit olması veya ondan farklı olması

الحاصل الهوية أو لا إن أردت به أنه هل يساوي نفس الهوية اخترنا أنه ليس مساوياً لها ولا محذور كما عرفت، وإن أردت أنه هل يساويها في الماهية أو لا فهو كلامٌ خالٍ عن التحصيل إذ معناه أن ماهية الهوية هل تساوي ماهية الهوية أو لا.

[٦٩٠] وبالجملة فالصور الذهنية كليةً كانت كصور المعقولات أو جزئيةً كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة إلى خصوصية أحد الوجودين وإن كانت مشاركةً لها في لوازم الماهية من حيث هي هي، وما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجي لأن منشأه الوجود العيني فعين الحرارة يمتنع حصولها في الذهن ويضادّ عين البرودة، وعين الجبل يمتنع حصوله في الذهن فلم قلتم: إن الذهني كذلك فهذا القدر من الجواب الإجمالي يكفينا ولا حاجة بنا إلى ذلك التفصيل المخصوص بوجود الكليات في الذهن.

المقصد الخامس المعدومات هل تتمايز أم لا

[٦٩١] الموجودات الخارجية متمايزةٌ في الخارج بلا اشتباه، وتمايز الوجودات الخارجية بحسب أنفسها مما لا يشك فيه أيضاً، وتمايزها بحسب الخارج متفرعٌ على كونها موجودة فيه، وأما المعدومات التي من جملتها العدمات ففي تمايزها وتعددها اللازم للتمايز خلاف.

[٦٩٢] منهم من أثبته فإن عدم الشرط يوجب عدم المشروط، وعدم الضد عن محل يصحّح وجود الضد الآخر فيه دون غيرهما أي غير عدمي الشرط والضد فإن عدم غير الشرط لا يوجب عدم المشروط وعدم غير الضد لا يصحّح وجود الضد الآخر، ولولا التمايز والتعدد اللازم منه بين العدمات لم تختلف مقتضياتها ولا أحكامها من كون بعضها ملزوماً لآخر أو لازماً له أو مساوياً أو مبايناً إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة.

gibi sayılamayacak kadar çok hükümleri *farklılaşmazdı.*

[693] *Bir kısım düşünürler de ayrışmayı reddetmişlerdir. Çünkü ma'dûmlar* ve yokluklar *sırf olumsuzluktur ve onlara kesinlikle hiçbir işaret yapılamaz. Oysa her ayrışan şey ya zihinde ya da dışta bir varlığa sahiptir.* Çünkü ayrışma, sübûtî bir sıfattır ve onunla nitelenen şeyin genel olarak sâbit olması gerekir. Böyle sâbit olan ise ma'dûm olamaz. O halde hiçbir ma'dûm, kesinlikle ayrışmış değildir. Şayet yazar "bir varlığa sahiptir" demekle yetinseydi de zihnî varlığa ve onun söz konumuz olan ma'dûmdan olumsuzlanmasına değinmeseydi şu sözüne daha uygun olurdu:

[694] *Ma'dûmun ayrışması hususunda hakikat şudur: Bu, zihnî varlık hakkındaki ihtilafın bir uzantısıdır.* Çünkü ma'dûmlar arasında *ayrışma ancak akılda olabilir.* Çünkü ma'dûmlar, o hükümlerle ancak nefsü'l-emir bakımından akılda nitelenirler, dışta değil. Zira ma'dûmların dışta sübûtu yoktur ki dışta herhangi bir şeyle nitelenmeleri mümkün olsun. O halde ma'dûmlar yalnızca akılda ayrışabilirler. *Şayet* ma'dûmlar için akılda gerçekleşen *o* ayrışma *onların zihindeki varlığı nedeniyle ise mutlak bir ma'dûm düşünülemez.* Aksine tasavvur edilen bütün ma'dûmlar ve yokluklar ile mutlak ma'dûm ve mutlak yokluk mefhumu, zihinde mevcuttur. Bu durumda orada meydana gelen ayrışma, kesinlikle herhangi bir varlığa sahip olmayan mutlak ma'dûma değil, mevcuda aittir. *Aksi halde* mutlak olarak ma'dûm olup gerek dışta gerek zihinde varlığı bulunmayan şey, ayrışmayla nitelenmekle birlikte *tasavvur edilir* ve bu takdirde de ma'dûmlar ayrışır.

Altıncı Maksat: Ma'dûm Şey midir Değil midir?

[695] *Bu* mesele kelâmdaki *ana meselelerden biridir.* Çünkü mahiyetlerin mecûl olmadığı hükmünün de aralarında bulunduğu pek çok hüküm bunun üzerine kurulmaktadır. Bu hükümlerin bir kısmı yakında gelecektir. İmâm Râzî şöyle demiştir: Bu mesele, varlığın mahiyete zâit olduğu görüşü üzerine kuruludur. Çünkü varlığın mahiyetle bir olduğunu söyleyen kişinin ma'dûmun şey olduğunu söylemesi mümkün değildir. Bunun aksini almak da mümkündür zira ma'dûmun şey olduğunu söyleyen kimse kesinlikle varlığın

[٦٩٣] **ومنهم من نفاه لأن المعدومات** والعدمات **نفي صرفٍ لا إشارة إليها أصلاً، وكل ما هو متميز فله وجودٌ إما في الذهن وإما في الخارج** لأن التميز صفةٌ ثبوتية لا بد أن يكون الموصوف بها ثابتاً في الجملة وما يكون ثابتاً كذلك لم يكن معدوماً فلا شيء من المعدوم بمتميزٍ أصلاً، ولو اقتصر على قوله فله وجود ولم يتعرض للوجود الذهني ونفيه عن المعدوم الذي كلامنا فيه لكان أنسب بقوله:

[٦٩٤] **والحق فيه** أي في الخلاف في تمايز المعدوم **أنه فرع الخلاف في الوجود الذهني و** ذلك لأنه **لا تمايز** بين المعدومات **إلا في العقل** فإن تلك الأحكام إنما تتصف بها المعدومات بحسب نفس الأمر في العقل لا في الخارج؛ إذ لا ثبوت للمعدوم الخارجي في الخارج حتى يمكن اتصافه فيه بشيء فلا تمايز بينها إلا في العقل، **فإن كان ذلك** التمايز الحاصل لها في العقل **لوجودٍ لها في الذهن لم يتصور معدومٌ مطلقاً** بل كل ما يتصور من المعدومات والعدمات، ومفهوم المعدوم المطلق والعدم المطلق كان موجوداً في الذهن فالامتياز الحاصل هناك ثابتٌ للموجود لا للمعدوم المطلق الذي لا وجود له أصلاً **وإلا تصور** ما هو معدومٌ مطلقاً لا وجود له خارجاً ولا ذهناً مع أنه مُتصفٌ بالامتياز فالمعدومات متمايزة.

المقصد السادس في أن المعدوم شيءٌ أم لا

[٦٩٥] **وأنها** أي هذه المسألة **من أمّهات المسائل** الكلامية إذ تتفرع عليها أحكام كثيرة من جملتها أن الماهيات غير مجعولة، وسيرد عليك بعضها عن قريب. قال الإمام الرازي: هذه المسألة متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فإن القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها. قيل: ويمكن أن يعكس الحكم فإن من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعاً.

zâit olduğunu söylemek zorundadır.

[696] *Ebu'l-Hüseyin el-Basrî ve Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf* ile Ka'bî ve onu izleyen Bağdat Mu'tezilîleri *dışında kalan Mu'tezile kelâmcıları, mümkün ma'dûmun şey olduğunu* yani varlık sıfatından ayrı olarak dışta karar kılmış sâbit olduğunu *söylemiştir. Çünkü onlara göre mahiyet, varlıktan başka olup varlığın iliştiği şeydir ve bazen* dışta karar kılıp tahakkuk ettiği halde *ondan yoksun olabilir.* Ma'dûmu mümkünle kayıtlamışlardır, zira imkânsız ma'dûm ittifakla menfî olup kesinlikle hiçbir takarrürü yoktur.

[697] *Eş'arîler ma'dûmun şey olmasını mutlak olarak* yani hem mümkün ma'dûmun hem de imkânsız ma'dûmun şey olmasını *reddetmişlerdir.* Eş'arîler mümkün ma'dûmun da imkânsız ma'dûm gibi şey olmadığını söylemiştir. *Çünkü onlara göre varlık, hakikatin kendisidir ve dolayısıyla varlığın olumsuzlanması hakikatin olumsuzlanması demektir.* Eğer mahiyet yoklukta varlıktan ayrı olarak takarrür etmiş olsaydı hem mevcut hem de ma'dûm olurdu. Dolayısıyla Eş'arîlerin ma'dûmun şey olduğunu söylemeleri mümkün değildir. Eş'arîlerin savunduğu *bu görüşü filozoflar* da *benimsemiştir. Çünkü* her ne kadar mümkün *mahiyetin* varlığı zâtına zâit olsa da o, *filozoflara göre dış ve zihnî varlıktan yoksun kalamaz.* Diğer deyişle mümkün mahiyet, takarrür ve tahakkuk ettiğinde iki varlıktan biriyle mevcuttur. Zira onun takarrür ve tahakkuku, varlığının aynıdır.

[698] Denilmiştir ki: O mutlak olarak dış ve zihnî varlıktan yoksun kalmaz. Çünkü her mahiyet "o başkalarından ayrışmıştır" hükmüne konu olmalıdır veya mele-i 'alâ'nın bilgisinde sâbittir. Ayrıca mahiyetler, filozofların kuralı olduğu üzere, başka hükümlere de sahiptir. *Evet,* onlara göre *dışta ma'dûm, zihinde bir şeydir. Ama dışta ma'dûmun dışta bir şey olması veya mutlak ma'dûmun mutlak olarak şey olması veya zihinde ma'dûmun zihinde bir şey olması söz konusu değildir. Dolayısıyla onlara göre şeylik, her ne kadar varlıktan başka olsa da varlığa denk* ve ona eşittir. *Çünkü "karalık vardır" sözümüz, "karalık şeydir" sözümüzden farklı olarak dikkate değer bir anlam ifade etmektedir.*

[Ma'dûmun Sâbit Olduğunu Reddedenlerin Görüşleri]

[699] Ma'dûmun sâbit olduğunu *nefyeden kimsenin bir kısım gerekçeleri vardır. Birincisi: Sübût,* tahakkuk ve takarrür, *zât* yani mahiyet *üzerine zâit bir sıfattır. Çünkü o,* ma'dûm zâtlar arasında *ortaktır. Oysa zâtın* kendisi *ortak değildir.* Mesela karalığın zâtı, onunla aklık arasında ortak

[٦٩٦] فقال غير أبي الحسين البصري وأبي الهذيل العلاف والكعبي ومتّبعيه من البغداديين من المعتزلة: إن المعدوم الممكن شيءٌ أي ثابتٌ متقرّرٌ في الخارج منفكٌّ عن صفة الوجود؛ فإن الماهية عندهم غير الوجود معروضة له، وقد تخلو عنه مع كونها متقررة متحقّقة في الخارج. وإنما قيّدوا المعدوم بالممكن لأن الممتنع منه منفيٌّ لا تقرر له أصلاً اتفاقاً.

[٦٩٧] ومنعه الأشاعرة مطلقاً أي في المعدوم الممكن والممتنع جميعاً فقالوا: المعدوم الممكن ليس بشيءٍ كالمعدوم الممتنع لأن الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفعه رفعها أي رفع الوجود رفع الحقيقة؛ فلو تقرّرت الماهية في العدم مُنفكّةً عن الوجود لكانت موجودةً معدومةً معاً فلا يمكنهم القول بأن المعدوم شيء. وبه أي بما ذهب إليه الأشاعرة قال الحكماء أيضاً فإن الماهية الممكنة وإن كان وجودها زائداً على ذاتها إلا أنها لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجي أو الذهني يعني أنها إذا كانت متقررةً متحقّقةً فهي موجودةٌ بأحد الوجودين لأن تقرّرها وتحقّقها عين وجودها.

[٦٩٨] وقيل: هي مطلقاً لا تخلو عنهما لأن كل ماهيةٍ يجب كونها محكوماً عليها بأنها ممتازةٌ عن غيرها، أو لأنها ثابتةٌ في علم الملأ الأعلى على ما لها من الأحكام كما هو قاعدتهم. نعم المعدوم في الخارج يكون عندهم شيئاً في الذهن، وأما أن المعدوم في الخارج شيء في الخارج، أو المعدوم المطلق شيء مطلقاً، أو المعدوم في الذهن شيء في الذهن فكلاّ فالشيئية عندهم تساوق الوجود وتساويه، وإن غايرته لأن قولنا: السواد موجود، يفيد فائدة يعتدّ بها دون قولنا: السواد شيء.

[٦٩٩] وللنافي أي للذي ينفي كون المعدوم ثابتاً وجوه؛ الأول الثبوت والتحقق والتقرر أمرٌ زائدٌ على الذات أي الماهية لاشتراكه بين الذوات المعدومة دونها أي دون خصوصية الذات؛ فإن ذات السواد مثلاً ليست مشتركةً بينه وبين البياض فلا يكون الثبوت نفس الذات المعدومة ولا جزءها

değildir. Dolayısıyla sübût, maʿdûm zâtın kendisi ve bir parçası değildir. Aksi halde teselsül lazım gelir. *Ve çünkü yükleme, bir anlam ifade eder.* Zira "Karalık, sâbittir" sözümüz, "Karalık, karalıktır" sözümüzün aksine bir anlam ifade eder. *Varlığın ise ondan* yani sübûttan *başka bir anlamı yoktur.* O halde maʿdûm sâbit olsaysı mevcut olurdu ki bu bir çelişkidir.

[700] Eğer şöyle dersen: "Varlığın, sübûttan başka anlamı yoktur denilmesi yeterlidir ve sübûtun zât üzerine zâit oluşuna ve bunun, ortaklıkla ve yükleminin anlam ifade etmeyle delillendirilmesine gerek yoktur." Ben şöyle derim: "Bu öncülde, varlık ile sübût arasında birlik bulunduğu hayal ettirilmektedir. Çünkü her ikisi de zât üzerine zâittir, ortaktır ve bir anlam ifade eder. *Biz şöyle deriz: Aksine sübût varlıktan daha geneldir.* Dolayısıyla maʿdûmun dışta sübûtundan onun dışta var olması gerekmez. *Eğer* sübût, *varlıkla açıklanırsa* sizinle bizim aramızdaki tartışma *lafzîdir.* Çünkü biz maʿdûm sâbittir diyoruz bununla mevcuttan daha genel bir anlam kastediyoruz. Siz de sâbit değildir diyorsunuz ve bununla onun mevcut olmadığını kastediyorsunuz.

[701] *İkincisi: Size göre* yoklukta karar kılmış *zâtlar sonsuzdur.* Çünkü siz, "mümkün türlerden her bir türden sâbit olanlar, sonsuz fertlerdir" diyorsunuz. *Oysa* karar kılmış *o zâtlar, varlığa çıkmış olanlardan ayrı olarak alındığında* varlığa çıkmış olanları da çıkmamış olanları da içeren *bütünden,* sadece varlığa çıkmış fertleri içeren *sonlu sayıyla daha az olacaktır.* Çünkü mevcutlar, ittifakla sonludur. *Başka bir şeyden sonlu bir sayıyla çok olan ise* burhân-ı tatbik ile *sonludur.* Çünkü biz, yoklukta kalan zâtlardan ibaret olan eksik toplamı, mevcutlarla birlikte o zâtları kuşatan fazla toplama tatbik ederiz. Bu durumda eksiğin kesilmesi ve dolayısıyla sonlu olması gerekir. Ondan fazla gelen ise sonlu bir sayıyla fazla gelmiştir ve o da sonludur. *O halde* daha çok olan *bütün, sonludur.* Oysa sonsuz olduğu varsayılmıştı. Bu, bir çelişkidir.

[702] Bu gerekçe *sayıların mertebeleriyle nakzedilmiştir.* Buna göre sayılar sonsuzdur. Bununla birlikte sayılardan sonlu bir sayı ayrıldığında orada iki bütün meydana gelir. Birinci bütün, sonlu bir sayıyla diğerinden fazladır. Bu durumda daha çok olanın -ki bu, sayıların mertebesidir- sonlu olması gerekir. Oysa bu yanlıştır. Yalnızca azlık ve çoklukla nite-

وإلا لزم التسلسل **ولإفادة الحمل** فإن قولنا: السواد ثابت، يفيد فائدة بخلاف قولنا: السواد سواد، **ولا معنى للوجود إلا هو** أي الثبوت فلو كان المعدوم ثابتاً لكان موجوداً هذا خلف.

[٧٠٠] فإن قلت: يكفي أن يقال: لا معنى للوجود سوى الثبوت، فلا حاجة إلى أن الثبوت زائدٌ على الذات والاستدلال عليه بالاشتراك وإفادة الحمل. قلتُ: في هذه المقدمة تخييلٌ للاتحاد بين الوجود والثبوت لأن كلاًّ منهما زائدٌ على الذات ومشتركٌ ومفيد. **قلنا: بل هو** أي الثبوت **أعمّ من الوجود** فلا يلزم من ثبوت المعدوم في الخارج وجوده فيه؛ **فإن فسر** الثبوت **به** أي بالوجود **فلفظي** أي فالنزاع بيننا وبينكم لفظي لأنّا نقول: المعدوم ثابت، ونريد به معنى أعمّ من الموجود، وأنتم تقولون: ليس بثابت، بمعنى أنه ليس بموجود.

[٧٠١] الوجه **الثاني الذوات** المتقررة **عندكم** في العدم **غير متناهية** لأنكم تقولون بأن الثابت من كل نوع من الأنواع الممكنة أفراد غير متناهية **مع أنها** أي تلك الذوات المتقررة **إذا أخذت بدون ما قد خرج منها إلى الوجود كانت أقل من الكل** المتناول لما خرج وما لم يخرج **بمتناهٍ** هو ما خرج منها إلى الوجود فإن الموجودات متناهية اتفاقاً، **والأكثر من غيره بمتناهٍ متناهٍ** ببرهان التطبيق لأنّا نطبق الجملة الناقصة التي هي الذوات الباقية على العدم على الجملة الزائدة التي هي مشتملة على تلك الذوات مع الموجودات فلا بد أن تنقطع الناقصة فتكون متناهية، والزائدة إنما زادت عليها بمتناه فتكون أيضاً متناهية **فالكل** الذي هو الأكثر **متناهٍ**، وقد فرض غير متناهٍ هذا خلف.

[٧٠٢] **ونقض** هذا الوجه **بمراتب الأعداد** فإنها غير متناهية مع أنه إذا فصل عنها عدد متناهٍ حصل هناك جملتان إحداهما زائدة على الأخرى بمتناهٍ فيلزم أن يكون الأكثر الذي هو مراتب الأعداد متناهياً وهو باطل، وإن اكتفى بمجرد الاتصاف بالقلة والكثرة وادعى أنه يستلزم التناهي نقض أيضاً

lenmekle yetinilse ve onun sonluluğu gerektirdiği iddia edilse bile yine de Allah'ın mâlûmlarıyla nakzedilir. Çünkü Allah'ın mâlûmları, onun makdûrlarından fazladır. Bununla birlikte hem mâlûmlar hem de makdûrlar sonsuzdur.

[703] *Üçüncü* gerekçe: Yokluk halinde karar kılmış *zâtlar, ya karar kılmaları zorunlu zâtlardır. Bu durumda ya* mümkün oldukları varsayılmalarına rağmen *zorunlu olacaklar ve* de *Zorunlu'nun birden çok olması gerekecektir; ya da* karar kılmaları zorunlu *olmayacak;* aksine mümkün olacaktır. Her mümkün ise muhdestir. *Bu durumda* o zâtlar *muhdes olup nefiyle* ve sübûtun yokluğuyla *öncelenmiştir* ki talep edilen de budur. *Denilmiştir ki, Zorunlu, varlığı zorunlu olandır, takarrürü* -ki takarrür, varlıktan daha geneldir- *zorunlu olan değildir.*

[704] *Dördüncü* gerekçe: *Yokluk, bir nefiy sıfatıdır. Nefiy sıfatı ile nitelenen de nefiydir. Nitekim isbât sıfatıyla nitelenen de isbâttır.* Yani yokluk, nefyedilmiş bir sıfattır, sübûti değildir, çünkü o, varlığın kaldırılmasından ibarettir. Nefyedilmiş sıfatla nitelenen de nefyedilmiş olup sâbit değildir. Aynı şekide sübûtî sıfatla nitelenen şey de isbât edilmiştir, nefyedilmemiştir. Buna göre yoklukla nitelenen ma'dûm, nefyedilmiştir.

[705] *Âmidî şöyle demiştir:* "Her ne kadar Muhammed Şehristânî vb. önde gelen bir grup kelâmcı bu yolun anlamının etrafında dolanmışsa da böyle derli toplu ve ayıklanmış bir şekilde ifadesini bizden başkasında bulamadık. *Bu, son derece sağlam ve güzeldir." Oysa bu yol, son derece zayıf* ve çirkindir. *Çünkü nefiy sıfatıyla nitelenen şeyin, nefiy olduğunu kabul etmiyoruz, zira mevcut, olumsuzlamayla* yani kendinde sübûtu bulunmayan olumsuz sıfatlarla *nitelenebilir.* Buna örnek, Zeyd'in körlükle nitelenmesidir. *Âmidî'nin "Nitekim isbât sıfatıyla nitelenen, isbattır" sözüne gelince bu,* temsîlî *bir kıyas* olup kıyaslanan ile kendisine kıyas yapılan arasında *ortak vasıf yoktur. Ayrıca* ikisi arasındaki *fark açıktır.* Çünkü şeyin başkası için sübûtu, o başkasının kendinde sübûtunun bir uzantısıdır. Dolayısıyla ma'dûmun sübûtî bir sıfatla nitelenmesi mümkün değildir, aksine onunla nitelenen, kendinde sâbit olmalıdır. Oysa şeyin başkasından nefyedilmesi, o başkasının kendinde nefyedilmesinin bir uzantısı değildir. Dolayısıyla mevcudun olumsuz bir sıfatla nitelenmesi mümkündür. O halde onunla nitelenenin, kendinde nefyedilmiş

بمعلومات الله تعالى فإنها زائدة على مقدوراته مع أن كل واحدة منهما غير متناهية.

[٧٠٣] الوجه **الثالث الذوات** المتقررة في حال العدم **إما واجبة التقرر فتكون واجبة** مع أنها فرضت ممكنة، **ويلزم** أيضاً **تعدد الواجب أو لا** تكون واجبة التقرر بل ممكنة التقرر وكل ممكن محدث **فتكون** تلك الذوات **محدثةً مسبوقةً بالنفي** وعدم الثبوت وهو المطلوب **فقيل: الواجب ما يجب وجوده لا ما يجب تقرره** الذي هو أعمّ من الوجود.

[٧٠٤] الوجه **الرابع أن العدم صفة نفي** أي صفةٌ منفية غير ثبوتية لأنه رفع الوجود، **والموصوف بصفة النفي نفي** أي منفيٌّ غير ثابت، **كما أن الموصوف بصفة الإثبات** أي بالصفة الثبوتية **إثبات** أي مثبت غير منفي فالمعدوم المتصف بالعدم منفي.

[٧٠٥] **قال الآمدي:** هذا المسلك وإن حوم على معناه جمعٌ من فضلاء المتكلمين كمحمد الشهرستاني وغيره إلا أنه هكذا مقرّراً محرّراً لم نجده لغيرنا، **وهو في غاية الإحكام والحسن وأنه في غاية الضعف** والقبح؛ **إذ لا نسلم أن المتصف بصفة النفي نفي لجواز اتصاف الموجود بالسلب** أي بالصفة السلبية التي لا ثبوت لها في نفسها كاتصاف زيدٍ بالعمى. **وأما قوله: كما أن الموصوف بصفة الإثبات إثبات، فقياس** تمثيلي **من غير جامع** بين المقيس والمقيس عليه **مع ظهور الفرق** بينهما لأن ثبوت الشيء لغيره فرعٌ على ثبوت ذلك الغير في نفسه فلا يجوز أن يتصف المعدوم بصفة الثبوتية، بل لا بد أن يكون الموصوف بها ثابتاً في نفسه، وليس انتفاء الشيء عن غيره فرعاً عن انتفاء ذلك الغير في نفسه فجاز أن يتصف الموجود بصفةٍ سلبية فلا يجب أن يكون الموصوف بها منتفياً في نفسه.

olması zorunlu değildir.

[706] *Beşinci* gerekçe: Yoklukta sâbit ma'dûmlar *zâtları nedeniyle ayrı olsalardı birbirinden farklı her iki şey, zâtları nedeniyle farklılaşırlardı.* Dolayısıyla iki karalık gibi tek bir türe ait her iki fert, zâtlarıyla ayrı ve farklı olurlardı. Çünkü şeylerin zâtlarının gereği, değişmez ve şey var olduğu sürece onu gerektirmekten geri kalmaz. *Aksi halde* zâtları nedeniyle ayrı olmasalardı bu durumda *zâtları nedeniyle birleşselerdi varlıkta çoğalmazlardı* bilakis zâtlarının gerektirdiği birlikle nitelenirlerdi. Dolayısıyla mesela karalık gibi tek bir tür, tek bir fertle sınırlı olurdu. *Aksi halde* zâtları nedeniyle ayrılmadıkları gibi zâtları nedeniyle de birleşmeselerdi *ma'dûm* yokluk halinde *karşılıklı zâil olanlara* yani birbiri ardına gelen sıfatlara *konu olurdu.* Çünkü ma'dûmun zâtı, gerek birliği gerekse ayrılığın gereği olan çokluğu gerektirmediğinden birlik ve çokluktan her biri, ma'dûm dışındaki bir sebepten ötürü ona ilişebilirdi. *Ayrıca safsata lazım gelirdi;* yani hareketlerin ve sükûnların birbiri ardına ma'dûma gelmesi mümkün olurdu.

[707] *Biz deriz ki: Sen "zâtları nedeniyle" sözünle şayet "mahiyetleri nedeniyle" demek istediysen ma'dûmların zâtları nedeniyle ayrılmadıklarını ve* yine zâtları nedeniyle *birleşmediklerini tercih ediyoruz. Bu durumda ma'dûmun birbirine ardına gelen sıfatlara konu olması da gerekmez. Zira ayrışma ancak* yoklukta sâbit olan *hüviyetlere ilişir.* Bir hüviyetin başkalarından ayrıştığı her bir özellik, onun gereğidir. Dolayısıyla hüviyetlere nispetle ne peş peşe gelme ne de biri zâil olduğunda diğerinin gelmesi vardır. Evet, o hüviyetler arasında ortak olan mahiyetin, fertlerinin birbirinden ayrışacağı bir takım şeylerle birlikte olması gerekir. Ama bu birliktelik, peş peşe gelme ve birinin zâil olup diğerinin gelmesi yoluyla değildir. Eğer "Mahiyet, birlik ve çokluğu gerektirmediğinde birlik ve çokluk mahiyetin dışında olan bir sebepten ötürü mahiyete birbiri ardına gelebilir" dersen ben derim ki: Birlik ve çokluk, iki itibarî vasıftır. Bu nedenle onların birbiri ardında gelmesinin mümkün oluşundan mevcut sıfatların da birbiri ardına gelmesinin imkânı gerekmez ki söz konusu safsata ortaya çıksın.

[708] *Şayet* onunla *"hüviyetleri nedeniyle" demek istediysen onların zâtları nedeniyle ayrılığını* ve çoğaldığını *tercih ediyoruz. Senin "Her iki şey, zât bakımından farklıdır" sözün için deriz ki: Evet, çünkü hüviyete çokluk ilişmez* ve onda ortaklık düşünülemez. Aksine her iki hüviyet, zât ve şahsî hakikat bakımından farklıdırlar. *Özetle o* yani yokluk hakkında söylediğiniz şey, *varlıkta size döner.* Çünkü karalığın mahiyeti, kendi olması bakımından, birleş-

[٧٠٦] الوجه **الخامس** المعدومات الثابتة في العدم **لو تباينت لذواتها كان كل شيئين مختلفين بالذات** فيلزم أن يكون كل فردين موجودين من نوعٍ واحد كسوادين مثلاً متباينين متخالفين بالذات لأن مقتضى ذوات الأشياء لا يختلف ولا يتخلف عنها **وإلا** أي وإن لم تتباين لذواتها؛ **فإن اتحدت لذواتها لم تتكثر في الوجود** بل كانت متصفةً بالوحدة التي تقتضيها ذواتها فيلزم أن يكون النوع الواحد كالسواد مثلاً منحصراً في فردٍ واحد، **وإلا** أي وإن لم تتحد لذواتها أيضاً كما لم تتباين لذواتها **فالمعدوم** حال العدم **مورد للمتزايلات** أي الصفات المتعاقبة فإن ذات المعدوم لما لم تقتضِ الوحدة ولا الكثرة اللازمة للتباين جاز أن يعرض له كل واحدةٍ منهما بسبب أمرٍ خارجٍ عنه، **ويلزم السفسطة** أعني جواز تعاقب الحركات والسكنات على المعدوم.

[٧٠٧] **قلنا: قولك: لذواتها، إن أردت** به **لماهياتها اخترنا أنها لا تتباين لذواتها ولا تتحد** أيضاً لذواتها، **ولا يلزم كونها مورداً للمتزايلات إذ التميز إنما يعرض للهويات** الثابتة في العدم، وكل ما تمتاز به هوية عمّا عداها فإنه لازمٌ لها فلا توارد ولا تزايل بالنسبة إلى الهويات. نعم يلزم أن تكون الماهية المشتركة بين تلك الهويات مقارنة لأمور بها يمتاز بعض أفرادها عن بعض، وأما أن ذلك التقارن على سبيل التوارد والتنزيل فلا. فإن قلت: إذا لم تقتضِ الماهية الواحدة ولا الكثرة جاز تعاقبهما عليها لأمرٍ خارجٍ عنها. قلتُ: هما وصفان اعتباريان فلا يلزم من جواز تعاقبهما جواز تعاقب الصفات الموجودة حتى تلزم السفسطة المذكورة.

[٧٠٨] **وإن أردت** به **لهوياتها فنختار تباينها** وتكثرها **لذواتها. قولك: فكل شيئين مختلفان بالذات. قلنا: نعم فإن الهوية لا تعرض لها كثرة** ولا يتصور فيها شركة، بل كل هويتين فهما مختلفتان بالذات والحقيقة الشخصية. **وبالجملة فهو** أي ما ذكرتم في العدم **واردٌ عليكم في الوجود** فإن ماهية السواد من حيث هي اقتضت الاتحاد انحصرت في شخص، وإن اقتضت التباين كان كل سوادين متباينين

meyi gerektirirse tek bir fertle sınırlı olur. Ayrılığı gerektirirse her iki karalık, zât bakımından ayrı olur. Birleşme ve ayrılıktan herhangi birini gerektirmezse, kendi olması bakımından mevcut olmamasına rağmen, birbiri ardına gelen sıfatlara konu olur.

[709] Eğer "O, mevcut olduğu zamanda itibâri sıfatların ona birbiri ardına gelmesinde hiçbir imkânsızlık yoktur" dersen ben şöyle derim: Öğrenmiştin ki, o, sâbit bir maʿdûm halindeyken itibarî sıfatların ona birbiri ardında gelebilmesinde herhangi bir imkânsızlık yoktur. Bazen şöyle denir: Hüviyetleri ayrıştıran somutluklar, maʿdûm mahiyetlere ancak onlar varlık kazandıktan sonra peş peşe ilişir. Ama yokluk halindeyken çokluk olamaz. Yine mahiyetin yokluk şartıyla birliği gerektirmesi mümkündür; mahiyet var olduğunda ise gerektirme zâil olur. Bu beş gerekçe, zayıf yolları oluşturur.

[710] Bu matlubun ispatında *güvenilir olan, şu iki gerekçedir. Birincisi: Maʿdûmun* yokluk halindeyken *sübûtunu söylemek, onun makdûr oluşuyla çelişir. Çünkü* sâbit *zâtlar, ezelîdir.* Bu nedenle kudret, zâtların kendisine taalluk edemez. *Varlık ise bir haldir.* Çünkü biz, onu deliliyle ispat ediyor sonra da Muʿtezile içinde hali reddedenlere şöyle diyoruz: Eğer kudretin bir tesiri varsa bu tesir, haldedir. Fakat kudretin haldeki tesiri, size göre halin kendisi bir hal olmadığından, imkânsız bir durumdur. *Ya da* Muʿtezile'den hali kabul edenlere *şöyle diyoruz: Zâtlar ezelîdir ve* size göre varlığın da aralarında bulunduğu *hallere kudret taalluk etmez.* Çünkü sizin de itiraf ettiğiniz gibi haller ne bilinir ne bilinmez ve ne onlara güç yetirilebilir ne de güç yetirilemez. Kudret zâtlara ve varlığa taalluk etmediğine göre yüce Yaratıcı, mümkünlerin var edeni ve onlara varlık vermeye kâdir olamaz. Bu ise apaçık bir küfürdür. "Allah Teâlâ'nın kudretinin tesiri, ancak zâtın varlıkla nitelenmesindedir" denilemez. Çünkü biz diyoruz ki: Bu nitelenme, ademî bir durumdur ve dolayısıyla bir müessirin eseri olamaz. Fakat bu cevapta sorun vardır: Çünkü kastedilen, kudretin ancak, zâtı varlıkla nitelenen yapacağıdır yoksa nitelenmeyi var edeceği değildir. Bu ikisi arasındaki fark ise açıktır. Nitekim boyacı, elbisenin boyayla nitelenmesini var etmese bile, elbiseyi boyayla nitelenen yapar.

[711] *İkinci* gerekçe: *Eğer* mümkün maʿdûm *sâbit olsaydı* mutlak *maʿdûm, menfîden* mutlak olarak *daha genel olurdu,* çünkü hem sâbit

بالذات، وإن لم تقتضِ شيئاً منهما كانت مورداً للمتزايلات مع أنها من حيث هي ليست موجودة.

[٧٠٩] فإن قلت: لا استحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها في زمان كونها موجودة. قلتُ: قد عرفت أنه لا استحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها حال كونها معدومة ثابتة، وقد يقال: إن المشخصات المميزة للهويات إنما تتوارد على الماهيات المعدومة إذا خرجت إلى الوجود، وأما حال العدم فلا كثرة، وأيضاً جاز أن تكون الماهية بشرط العدم مقتضية للوحدة فإذا وجدت زال الاقتضاء فهذه الوجوه الخمسة مسالك ضعيفة.

[٧١٠] **والمعتمد** في إثبات هذا المطلب **وجهان؛ الأول أن القول بثبوت المعدوم** في حال العدم **ينفي المقدورية لأن الذوات** ثابتة **أزلية** فلا تتعلق القدرة بالذوات أنفسها **والوجود حال** لأنّا نثبته بدليله، ثم نقول: لنا في الحال من المعتزلة لو كان للقدرة تأثير لكان ذلك التأثير في الحال لكن ذلك تأثير القدرة في الحال مع أنه لا حال عندكم أمر محال، **أو نقول** لمن أثبت الحال منهم: **الذوات أزلية والأحوال** التي من جملتها الوجود عندكم **لا تتعلق بها القدرة** فإن الأحوال كما اعترفتم ليست معلومةً ولا مجهولةً ولا مقدورةً ولا معجوزاً عنها، وإذا لم تتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود لم يكن البارئ سبحانه موجداً للممكنات ولا قادراً على إيجادها وذلك كفرٌ صريحٌ. لا يقال: تأثير قدرة الله تعالى إنما هو في اتصاف الذات بالوجود؛ لأنّا نقول: ذلك الاتصاف أمرٌ عدمي فلا يكون أثراً للمؤثر، وفيه بحث لأن المراد أن القدرة إنما تجعل الذات متصفةً بالوجود لا أنها توجد الاتصاف والفرق بيّن؛ ألا ترى أن الصبّاغ يجعل الثوب متّصفاً بالصبغ وإن لم يكن موجداً لاتصافه به.

[٧١١] الوجه **الثاني لو كان** المعدوم الممكن **ثابتاً كان المعدوم** المطلق **أعمّ** مطلقاً **من المنفي** لشموله الثابت والمنفي معاً **فيكون** مفهوم المعدوم مطلقاً

hem de menfîyi kapsardı. *Bu durumda* ma‘dûm mefhumu mutlak olarak *menfî mefhumundan ayrışırdı. Aksi halde* ondan ayrışmadığı takdirde *genel* mefhum, *özel* mefhumun *aynısı olurdu* ki bu, imkânsızdır. *Bu takdirde* ma‘dûm mefhumu, *sâbit* bir şey *olur. Çünkü* başkasından *ayrışan her şey, size göre sâbittir. Ma‘dûm mefhumu ise menfînin* doğru olarak yüklendiği şeye *doğru olarak yüklenir. Sübûtî bir sıfatın doğru olarak yüklendiği şey de sâbittir. O halde menfî sâbittir. Halbuki bir çelişkidir.*

[712] “Onlara göre *mümkün ma‘dûm sâbittir, bütün ma‘dûmlar değil.* Bu takdirde *bazı ma‘dûmlar sâbittir ifadesi doğrudur ve ma‘dûmun menfîye doğru olarak yüklenmesinden de onun sübûtu lazım gelmez. Çünkü* istidlâl *şöyle olmaktadır: Menfî, ma‘dûmdur; bazı ma‘dûmlar sâbittir. Oysa bu, sonuç vermez, çünkü birinci şekilde büyük öncül tikeldir.” şeklindeki açıklamaya gelince bu, daha önce yaptığımız tahrîrle geçersizleşmektedir. Onları bu söze sürükleyen şey, maksadın çevresine yaklaşamamaları ve* ikinci gerekçeyle *delil getirenlerin kastının,* Mu‘tezile’nin kabul ettiği “ayrışma sübûtu gerektirir” ilkesiyle onların *ilzam* edilmesi *olduğunu kavrayamamalarıdır.*

[713] Bunun açıklaması şöyledir: Yazarın tahrîri, ma‘dûm mefhumuyla ilgilidir. Buna göre ma‘dûm mefhumu, menfî mefhumundan daha genel olduğu takdirde ondan ayrışmış olması gerekir. Bu durumda o, sâbit bir şey olacaktır. Dolayısıyla menfînin doğru olarak yüklendiği şeyin, sübûtî bir durumla –ki bu, ma‘dûm mefhumudur- nitelenmesi nedeniyle sâbit olması gerekecektir. Bu takdirde buna onların söylediği “Birinci şekilde büyük öncül, tikeldir” eleştirisi kesinlikle yöneltilemez.

[714] Ma‘dûm mefhumunun doğru olarak yüklendiği şeyle ilgili başka bir takrîr daha vardır. Buna göre ma‘dûm mefhumunun menfîden daha genel olması durumunda ma‘dûmun doğru olarak yüklendiği şey, sırf nefiy olamaz. Aksi halde ikisi arasında fark kalamaz. Sırf nefiy olmadığına göre sâbit olmaktadır. Bu durumda menfînin ma‘dûm ve ma‘dûmun da sâbit olması doğru olur. Bu takrîr şu eleştiriye açıktır: Ma‘dûm mefhumunun doğru olarak yüklendiği şeylerin tamamı, sırf nefiy değildir, aksine bir kısmı sırf nefiydir ki bu, imkânsız ma‘dûmdur; bir kısmı ise sâbittir ki bu, mümkün ma‘dûmdur. Bu

متميزاً عنه أي عن مفهوم المنفي، وإلا أي وإن لم يكن متميزاً عنه لكان المفهوم العام عين المفهوم الخاص وهو محال فيكون مفهوم المعدوم أمراً ثابتاً لأن كل متميز عن غيره ثابتٌ عندكم وأنه يعني مفهوم المعدوم صادقٌ على المنفي أي على ما صدق عليه المنفي، و كل ما تصدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت فالمنفي ثابت هذا خلف.

[٧١٢] وما يقال من أن المعدوم الممكن ثابتٌ عندهم لا كل معدوم فيصدق حينئذٍ بعض المعدوم ثابت فلا يلزم من صدقه أي صدق المعدوم على المنفي ثبوته إذ يصير الاستدلال هكذا المنفي معدوم وبعض المعدوم ثابت، وأنه لا ينتج لكون الكبرى في الشكل الأول جزئية فإنه بمعزل مما قدّمناه من التحرير، وإنما جرّ لهم ذلك القول أنهم لم يحوموا على المراد ولم يتفطّنوا لأن قصدهم أي قصد المستدلين بالوجه الثاني الإلزام أي إلزام المعتزلة بما هم معترفون به من أن التميز يقتضي الثبوت.

[٧١٣] وتوضيحه أن تحرير المصنف متعلقٌ بمفهوم المعدوم وأنه على تقدير كونه أعمّ من مفهوم المنفي يلزم أن يكون متميزاً عنه فيكون أمراً ثابتاً فيلزم أن يكون ما صدق عليه المنفي ثابتاً لاتصافه بأمرٍ ثبوتي هو مفهوم المعدوم، وحينئذٍ لا يتجه عليه أصلاً ما قالوه من أن الكبرى في الشكل الأول جزئية.

[٧١٤] وهناك تقريرٌ آخر متعلقٌ بما صدق عليه مفهوم المعدوم وهو أن يقال: على تقدير كونه أعمّ من المنفي لا يكون ما صدق عليه المعدوم نفياً محضاً وإلا لم يكن بينهما فرق، وإذا لم يكن نفياً محضاً كان ثابتاً فيصدق المنفي معدوم، والمعدوم ثابت فيرد عليه أنه ليس جميع ما صدق عليه مفهوم المعدوم نفياً محضاً، بل بعضه نفي محض هو المعدوم الممتنع، وبعضه ثابت هو المعدوم الممكن، وحينئذٍ تصير الكبرى في ذلك القياس جزئية.

takdirde o kıyastaki büyük öncül, tikel olmaktadır.

[715] Bil ki, yazarın tahrîri hakkında en açık değerlendirme şöyle demektir: Ma'dûmun menfîden daha genel olması durumunda menfî mefhumu, ondan ayrışmış demektir. Bu durumda o, sâbit olur. Onun doğru olarak yüklendiği fertleri de onun nitelenmişti. Dolayısıyla onlar da sâbit olur. Fakat "ma'dûm, onlara göre, menfîden daha genel değildir" sözü ise reddedilir, çünkü onların menfîye de ma'dûm dedikleri nakledilmiştir. O takdirde ma'dûm ya menfîye eşit olur ya da ondan mutlak olarak veya bir yönden daha özel veya daha genel olur. Her türlü takdire göre de amaç, elde edilmektedir. Nitekim bu, kapalı değildir.

[Ma'dûmun Sâbit Olduğunu Kabul Edenlerin Gerekçeleri]

[716] Ma'dûmun sâbit olduğunu *kabul edenin de iki gerekçesi vardır. Birincisi: Ma'dûm ayrışmıştır; her ayrışmış da sâbittir;* o halde ma'dûm sâbittir. *Birinci öncüle gelince; çünkü ma'dûm tasavvur edilmektedir. Şey ise ancak başkasından ayrışmasıyla tasavvur edilebilir.* Aksi halde şey tasavvur edilmeye başkasından daha layık olamaz. Şöyle denilemez: "Eğer 'her mümkün ma'dûm tasavvur edilmiştir' demek istiyorlarsa bunu men ederiz. Mümküm ma'dûmların bir kısmıyla yetinirlerse bu kez de iddiaları sâbit olmaz." Çünkü biz şöyle diyoruz: Belki onlar, mümkün ma'dûmların bir kısmı tasavvur edilir, bir kısmı edilmez ve her bir kısım diğerinden ayrışmıştır demek istemiştir. Nitekim yazarın şu sözü buna tanıklık etmektedir: *Yine onların bir kısmına irade ve kudret taalluk ederken bir kısmına etmez. Eğer* ma'dûmlar arasında *ayrışma olmasaydı bu* bir kısmının murâd veya makdûr olmakla nitelenmesi ve bir kısmının nitelenmemesi *düşünülemezdi.*

[717] İkinci öncüle gelince; çünkü her ayrışmış şey, aklın işaret edeceği bir hüviyete sahiptir. Bu ise ancak onun kendinde *taayyünü* ve sübûtuyla *düşünülebilir. Oysa sırf nefyin* kendinde *taayyünü yoktur ve ona* akılda *işaret edilmez.* Bu gerekçenin *cevabı, onların da bizimle hemfikir olduğu şeyle nakz yapılmasıdır: Mâdum, menfîdir.*

[718] *Bunun örnekleri şunlardır: İmkansızlar:* Kuşkusuz Yaratıcı'nın ortağı gibi bir kısım imkânsızlar, iki zıttın bir araya gelmesi gibi diğerlerinden ayrışmıştır. *Hayal gücünün eseri olan tasavvurlar:* Mesela civadan bir deniz, yakuttan bir dağ, iki başlı insan gibi. Kuşkusuz bunlar, birbirinden ayrışmıştır ama ittifakla hiçbirinin sübûtu yoktur. Çünkü bunlar, telif, renkler ve özel şekillerle nitelenen cevherlerden ibarettir. Oysa onlara göre yokluktaki sâbit, cevherlerin ve arazların zâtlarıdır ama orada cevherler arazlarla nitelenmez. *Varlığın kendisi:* Çünkü varlık, yokluktan ve de başkasından ayrışmıştır ama onun ittifakla ve zorunlu olarak yoklukta sübûtu yoktur. *Terkip:* Çünkü

[٧١٥] واعلم أن الأظهر على تحرير المصنف أن يقال: على تقدير كونه أعمّ من المنفي كان مفهوم المنفي متميزاً عنه فيكون ثابتاً، وقد اتصف به ما صدق عليه من أفراده فيكون أيضاً ثابتاً. وأما ما يقال من أن المعدوم ليس عندهم أعمّ من المنفي فمردودٌ بما نقل عنهم من أنهم يطلقون المعدوم على المنفي أيضاً، وحينئذٍ إما أن يكون مساوياً له أو أخصّ منه مطلقاً، أو من وجه أو أعمّ. وعلى التقادير فالمطلوب حاصل كما لا يخفى.

[٧١٦] **للمثبت** أي للذي يثبت كون المعدوم ثابتاً **وجهان؛ الأول المعدوم متميز وكل متميز ثابت** فالمعدوم ثابت؛ **أما الأول فلأنه** أي المعدوم **متصورٌ ولا يمكن تصور الشيء إلا بتميزه عن غيره** وإلا لم يكن هو بكونه متصوراً أولى من الغير. لا يقال: إن أرادوا أن كل معدوم ممكن متصور منعناه وإن اقتصروا على البعض لم يثبت مدّعاهم لأنّا نقول: لعلهم أرادوا أن بعضه متصور دون بعض، وكلٌ منهما ممتازٌ عن الآخر كما يشهد به قوله **وأيضاً فإن بعضه مراد دون بعض، و** بعضه **مقدورٌ دون بعض، ولولا التميز** بين المعدومات **لما عقل ذلك** أي اتصاف بعضها بالمرادية أو المقدورية دون بعض.

[٧١٧] **وأما الثاني فلأن كل متميزٍ له هوية يشير إليها العقل وذلك لا يتصور إلا بتعينه** وثبوته في نفسه، **والنفي الصرف لا تعين له** في نفسه **ولا إشارة** عقلاً **إليه. والجواب** عن هذا الوجه هو **النقض بما وافقونا على أنه منفيٌّ.**

[٧١٨] **كالممتنعات** فإن بعضها كشريك الباريء متميزٌ عن بعض كاجتماع الضدّين **والخياليات** كبحرٍ من زئبق وجبلٍ من ياقوت وإنسانٍ ذي رأسين؛ فإن بعضها متميزٌ عن بعض ولا ثبوت لها اتفاقاً لأنها عبارة عن جواهر متصفة بالتأليف والألوان والأشكال المخصوصة، وعندهم أن الثابت في العدم ذوات الجواهر والأعراض من غير أن تتصف الجواهر هناك بالأعراض **ونفس الوجود** فإنه متميزٌ عن العدم وغيره أيضاً ولا ثبوت له في العدم اتفاقاً وبالضرورة **والتركيب** فإن ماهيته متميزةٌ عن غيرها وليست متقررةً حال العدم

terkibin mahiyeti, başkalarından ayrışmıştır ama o, ittifakla, yokluk halinde karar kılmış değildir. Zira o, parçalarının bir araya gelmesi, birbirine eklenmesi ve özel bir şekilde temas etmesinden ibarettir. Bu ise yokluk halinde düşünülemez, aksine varlık halinde düşünülebilir. *Haller:* Çünkü haller, ayrışmıştır ama size göre haller yoklukta sâbit değildir. Sanki yazar, varlık da haller arasına girmesine rağmen onun yoklukta sâbit oluşu, ittifakla ve zorunlu olarak nefyedildiği için başlı başına zikretmiştir. Zira ma'dûmun varlığı yokluk halinde sâbit olursa varlık ve yokluğun bir araya gelmesi durumu ortaya çıkar. Sonra hallerle nakz, ancak hali reddedenlere yöneltilebilir. Adeta şöyle denilmiştir: Onların bir kısmının "haller" adını verdiği mefhumlar, hiç kuşkusuz, birbirinden ayrışmıştır ve size göre bunlar gerek varlıkta gerek yoklukta gerekse bu ikisinden başkasında kesinlikle sâbit değildir. Ancak hali kabul eden kişi halin bir vasıta olarak sâbit olduğu söyler.

[719] *Bu,* söylenildiği gibidir. *Daha önce mümkün ma'dûmun sübûtunun, onun makdûr ve murâd oluşunu nefyettiğini açıklamıştık.* Çünkü makdûrluğun nefyi, murâdlığın da nefyine delâlet eder. *Dolayısıyla mümkün ma'dûmun, onun* sübûtunun makdûr olmasıyla ve yalnızca bir kısmının murâd olmasıyla *ispatı mümkün değildir. Özetle* sizin mümkün ma'dûm için sübûtunu iddia ettiğiniz *ayrışmayla menfîde sâbit olan miktarı* -ki bu, zihnî ayrışmadır- *kastediyorsanız bunun sübûtu gerektirmediği açıktır.* Aksi halde menfî de sâbit olur. *Yok eğer* bu miktardan *başkasını kastediyorsanız bunu men ederiz;* yani o miktardan başka ayrışmanın mümkün ma'dûma sübûtunu kabul etmeyiz. *Size düşen* öncelikle *onu tasvir ve takrir etmektir.* Tasvir edin ki onun ne olduğunu bilelim ve onun mümkün ma'dûma sübûtunu açıklayın ki onu tasdik edelim. *Ve* size düşen ikinci şey, *onun* yokluk halindeyken *sübûtu gerektirdiğini açıklamaktır.* Çünkü biz, her iki durumda da men etmenin ardındayız.

[720] *İkinci* gerekçe: *Ma'dûm, imkânla nitelenmektedir.* Çünkü mümkün ma'dûm hakkında konuşuyoruz. *İmkan ise ilerde* üçüncü mersadda *anlatılacağı gibi sübûtî bir sıfattır. Bu nedenle onunla nitelenen şeyin de sübûtî* yani sâbit *olması gerekir.* Çünkü daha önce geçtiği üzere sâbit olmayan şeyin sübûtî sıfatla nitelenmesi imkânsızdır. *Bu gerekçenin cevabı, imkânın sübûtî olduğunun men edilmesidir.* Aksine imkân, itibarî bir şeydir. *Nitekim bu, ilerde* yine üçüncü mersadda *gelecektir.* Ayrıca bu gerekçe, birinci gerekçenin nakzedildi-

وفاقاً لأنها عبارة عن اجتماع الأجزاء وانضمام بعضها إلى بعض وتماسها على وجهٍ مخصوص، وذلك لا يتصور حال العدم بل حال الوجود **والأحوال** فإنها متمايزة وليست ثابتة عندكم في العدم وكأنه خصّ الوجود بالذكر مع اندراجه في الأحوال لأن كونه ثابتاً في العدم مُنتفٍ اتفاقاً وضرورةً؛ إذ لو ثبت وجود المعدوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم. ثم النقض بالأحوال إنما يتجه على نفاة الحال كأنه قيل: المفهومات التي يسميها بعضهم أحوالاً لا شك أنها متمايزة وليست ثابتةً عندكم أصلاً لا في الوجود ولا في العدم ولا في غيرهما. وأما القائل بالحال فيقول: إنها ثابتةٌ على أنها واسطة.

[٧١٩] **هذا** كما ذكر، **و** قد **بيّنا أن ثبوته** أي ثبوت المعدوم الممكن **ينافي كونه مقدوراً و** كونه **مراداً** فإن ما يدل على نفي المقدورية يدل على نفي المرادية أيضاً **فلا يمكن إثباته به** أي إثبات ثبوته بكونه مقدوراً ومراداً بعضه دون بعض. **وبالجملة فالتميز** الذي ادّعيتم ثبوته للمعدوم الممكن **إن أردتم به القدر الثابت في المنفي** وهو التميز الذهني **فظاهرٌ أنه لا يوجب الثبوت** وإلا لكان المنفي أيضاً ثابتاً، **وإن أردتم به غيره** أي غير ذلك القدر **منعناه** أي لا نسلم ثبوت التميز الذي هو غير ذلك القدر للمعدوم الممكن، **وعليكم** أولاً **تصويره** حتى نعلم أنه ماذا **وتقريره** أي بيان ثبوته للمعدوم الممكن حتى نصدّق به، **و** عليكم ثانياً **بيان كونه مقتضياً للثبوت** حال العدم فإنّا من وراء المنع في المقامين.

[٧٢٠] الوجه **الثاني المعدوم المتصف بالإمكان** لأن كلامنا في المعدوم الممكن، **وأنه** أي الإمكان **صفةٌ ثبوتية كما سيأتي تقريره** في المرصد الثالث **فكان المتصف به ثبوتياً** أي ثابتاً لما مرّ من أن اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال. **وجوابه منع كون الإمكان ثبوتياً** بل هو أمرٌ اعتباري **كما سيأتي** في ذلك المرصد أيضاً، على أنه منقوضٌ ببعض ما نقض به الوجه الأول.

ği şeylerin bir kısmıyla nakzedilmeye açıktır.

[721] *Onların* zikredilen *bu iki gerekçeden başka şüpheleri vardır. Bu şüphelerden kimisi, sonuçta bu iki gerekçeye varır. Örnek: Mümkün ma'dûm ezelde Allah değildir. Dolayısıyla o, Allah'tan başkadır. İki başka ise iki şeydir.* Çünkü ancak iki şey arasında başkalık düşünülebilir. Bu, ya birincinin vardığı şeye varır. Çünkü bunun sonucu şudur: İki başkadan her biri diğerinden ayrışmıştır. Ya da şöyle denilerek ikincinin vardığı şeye varır: İki başkadan her biri, sübûtî bir sıfat olan başkalıkla nitelenir. Bunun cevabı ise ya nakzdır ya da başkalığın sübûtî bir sıfat olduğunu mendir.

[722] *Örnek: Belirsiz bir şeyi yaratmaya yönelmek, imkânsızdır.* Eğer mümkün zâtlar, yoklukta sâbit, belirgin ve ayrışmış olmasaydı failin onları var etmeye yönelmesi düşünülemezdi. Çünkü kendinde belirgin olmayan şeye yönelik kasıt, başka şeye yönelik kasıttan ayrışamaz. Dolayısıyla da o, o kasıtla amaçlanmaya başkasından daha layık olamaz. O halde mümkün ma'dûm, belirgin ve ayrışmıştır ve bu nedenle de sâbittir. Böylece bu, ilk gerekçeye dönmektedir ve bunun cevabı da onun cevabı gibidir. Zira failin bilgisindeki ayrışma, kasıt için yeterlidir.

[723] *Örnek: İdrak* yani duyumsama, *bir bilme* türüdür. Eğer bizim şey olmayan bir mâlûmumuz olabilirse *şey olmayan bir idrak edilenimiz* yani duyumsananımız da *olabilsin.* Bu, birinci gerekçeye dönmektedir ve cevabı da imkânsız ile nakzdır. Çünkü imkânsız, bilinir ama ne şeydir ne de duyularla idrak edilir. Yine onun söylediği, orta terimden yoksun bir temsilden/analojiden ibarettir. Zira duyumsama, taakkulden farklı bir bilme türüdür. Nitekim duyumsama, sâbit bile olsa ma'dûma taalluk etmez. Bu sebeple akledilen mâlûmun sâbit olmayışından duyumsanan mudrekin de böyle olması gerekmez. *Söz konusu şüphelerin bir kısmını ise mahiyetlerin mecul olup olmadığı meselesinde serdedeceğiz.* O şöyle denilmesidir: Eğer zâtlar kendinde karar kılmış değil de bir yapanın yapmasıyla olmuş ise mesela insanlık, bir yapanın yapması yokken insanlık değildir. Oysa şeyin kendinden olumsuzlanması imkânsızdır. O halde zâtların yenilenmemesi aksine kendiliklerinde sâbit ve kararlı olmaları gerekir. Bunun cevabı, orada gelecektir.

[٧٢١] **ولهم شبه غيرهما** أي غير الوجهين المذكورين؛ **منها ما يعود إليهما نحو أنه** أي المعدوم الممكن **في الأزل ليس الله فهو غيره والغيران شيئان** إذ لا يتصور التغاير إلا بين شيئين وهذا راجعٌ إما إلى الأول إذ حاصله أن كل واحدٍ من الغيرين متمايزٌ عن الآخر، وإما إلى الثاني بأن يقال: كلٌّ من الغيرين متصفٌ بالغيرية التي هي صفةٌ ثبوتية. فجوابه إما النقض أو منع كون الغيرية صفة ثبوتية.

[٧٢٢] **ونحو أن القصد إلى إيجاد غير المعيّن ممتنع** فلو لم تكن الذوات الممكنة ثابتة في العدم ومتعينة متميزة فيه لم يتصور من الفاعل القصد إلى إيجادها؛ فإن ما ليس بمتعين في نفسه لم يتميز القصد إليه عن القصد إلى غيره فلم يكن هو بكونه مقصوداً بذلك القصد أولى من غيره ومحصوله أنه متعيّنٌ متميّز فيكون ثابتاً فقد رجع إلى الوجه الأول والجواب كالجواب فإن التميز في علم الفاعل كافٍ في القصد.

[٧٢٣] **و** نحو **أن الإدراك** أي الإحساس **علم** أي نوع منه فلو جاز أن يكون لنا معلوم هو ليس بشيء **فليجز** أن يكون لنا **مدرك** أي محسوس **ليس بشيء** وهذا راجعٌ إلى الأول، وجوابه النقض بالمستحيل فإنه معلوم وليس بشيء ولا مدرك بالحواس وأيضاً ما ذكره تمثيل خالٍ عن الجامع فإن الإحساس نوعٌ من العلم يخالف التعقل. ألا ترى أنه لا يتعلق بالمعدوم وإن كان ثابتاً فلا يلزم من كون المعلوم المتعقل غير ثابت كون المدرك المحسوس كذلك، **ومنها ما سنوردها في مسألة أن الماهيات مجعولة أم لا** وهي أن يقال: لو كانت الذوات غير متقررة في أنفسها وكانت بجعل الجاعل لم تكن الإنسانية مثلاً عند عدم جعل الجاعل إنسانية، وسلب الشيء عن نفسه محال فوجب أن لا تكون الذوات متجددةً بل ثابتةً متقررةً في أنفسها وسيأتيك جوابها هناك.

Altıncı Maksadın Sonucu: [Şey Lafzının Anlamı ve Ma'dûm Şeydir Görüşünün Uzantıları]

[724] *Bu sonuçta iki bahis vardır. Birincisi* şey lafzının anlamının tahkiki ve insanların ondaki ihtilafı hakkındadır. Bu, lafzî bir tartışma olup daha önce geçen ma'dûmun şey olup olmadığı tartışmasının aksine -çünkü o, anlamla ilgili bir tartışmadır- dille ilgilidir. *Şey bize göre mevcut demektir.* Yani şey lafzı, Eş'arîlere göre yalnızca mevcuda söylenir. Onlara göre her şey mevcuttur ve her mevcut da şeydir. Mu'tezile'den *Câhız ve Basra okulu mensupları şeyin bilinen (mâlûm) demek olduğunu söylemişlerdir. Ama onlar, imkânsıza* şey denilmesiyle *karşı karşıya kalırlar.* Çünkü imkânsız bilinmektedir. Fakat şöyle diyebilirler: İmkansız, yalnızca teşbih ve temsil yoluyla bilinebilir. Nitekim Behşemiyye bu kanaate varmıştır. *Nâşî Ebu'l-Ayyâş şöyle demiştir: O, kadîmdir ve hâdis için mecazen kullanılır. Cehmiyye şöyle demiştir: O, hâdistir. Hişam* b. Hakem *şöyle demiştir: O, cisimdir. Ebu'l-Hüseyin* el-Basrî *ve* Basra Mu'tezilesinden *Nusaybînî şöyle demiştir: O, mevcutta gerçek iken ma'dûmda mecazdır.* Bu, Eş'arîlerin düşüncesine yakındır.

[725] *Tartışma lafzî* olup şey lafzıyla ve onun neye söylendiğiyle ilgili*dir. Doğrusu dilin* ve naklin *desteklediğidir.* Çünkü dilin tespitinde akla yer yoktur. *Zâhir bizim yanımızdadır.* Zira her asırda dili konuşanlar şey lafzını mevcuda söylemişlerdir. Hatta onların yanında "mevcut şeydir" denilse bunu kabul ederler ama "mevcut şey değildir" denilse bunu reddederler. Onlar şey lafzının söylenmesinde mevcudun kadîm veya hâdis yahut cisim veya araz oluşunu ayırmamışlardır. *Buna örnek şu âyettir: "Sen daha önce bir şey değildin de seni yarattım."*[35] *Bu âyet, şey lafzının ma'dûma* hakikat yoluyla *söylenmesini nefyetmektedir.* Çünkü hakikatin[36] nefyedilmesi doğru değildir. Dolayısıyla bununla Câhız'ın sözü, geçersizleşmektedir. *Yine şu âyettir: "Allah, her şeye kâdirdir".*[37] *Bu âyet ise "şey"in kadîme özgü olduğunu nefyetmektedir.* Çünkü kudret, ancak hâdise taalluk eder, kadîme değil. Lafzın kullanımında esas olan ise hakikattir. Bununla da Ebu'l-Ayyâş en-Nâşî'nin sözü geçersizleşmektedir. *"Hiçbir şey için onu yarın yapacağım deme" âyeti,*[38] *şey lafzının cisme özgü oluşunu* nefyetmektedir. Bununla, Hişâm'ın sözü geçersizleşmektedir. Lebîd'in *"Bil ki, Allah'tan başka her şey bâtıldır"* sözü *ise şey lafzının hâdise özgü oluşunu* nefyetmektedir. Çünkü istisnâdaki esas, onun muttasıl oluşudur. Bu-

خاتمة للمقصد السادس

[٧٢٤] وفيها بحثان؛ الأول في تحقيق معنى لفظ الشيء وبيان اختلاف الناس فيه، وهذا بحثٌ لفظيٌّ متعلقٌ باللغة بخلاف ما تقدم من أن المعدوم شيءٌ أم لا فإنه بحثٌ معنوي الشيء عندنا الموجود أي لفظ الشيء عند الأشاعرة يُطلق على الموجود فقط، وكل شيءٍ عندهم موجود وكل موجودٍ شيء. وقال الجاحظ والبصرية من المعتزلة: هو المعلوم ويلزمهم المستحيل أي يلزمهم إطلاق الشيء على المستحيل لأنه معلوم إلا أن يقولوا: المستحيل لا يعلم إلا على سبيل التشبيه والتمثيل كما ذهب إليه البهشمية، و قال الناشئ أبو العياش: هو القديم وللحادث مجاز، و قالت الجهمية: هو الحادث، وقال هشام بن الحكم: هو الجسم، وقال أبو الحسين البصري والنصيبيني من معتزلة البصرة: هو حقيقةٌ في الموجود ومجازٌ في المعدوم وهذا قريبٌ من مذهب الأشاعرة.

[٧٢٥] والنزاع لفظيٌّ متعلقٌ بلفظ الشيء وأنه على ماذا يطلق، والحق ما ساعد عليه اللغة والنقل إذ لا مجال للعقل في إثبات اللغات، والظاهر معنا فإن أهل اللغة في كل عصرٍ يطلقون لفظ الشيء على الموجود حتى لو قيل: عندهم الموجود شيء، تلقّوه بالقبول. ولو قيل: ليس بشيء، قابلوه بالإنكار. ولا يفرّقون في إطلاق لفظ الشيء بين أن يكون الموجود قديماً أو حادثاً جسماً أو عرضاً، ونحو ﴿خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيئاً﴾ ينفي إطلاقه بطريق الحقيقة على المعدوم لأن الحقيقة لا يصح نفيها فيبطل به قول الجاحظ، و قوله: ﴿وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٌ﴾ ينفي اختصاصه بالقديم لأن القدرة إنما تتعلق بالحادث دون القديم والأصل في الإطلاق الحقيقة فيبطل به قول أبي العياش الناشئ، و قوله: ﴿وَلاَ تَقُولَنَّ لِشَيءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ﴾ ينفي اختصاصه بالجسم فيبطل به قوله هشام، و قول لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل ينفي اختصاصه بالحادث لأن الأصل في الاستثناء أن يكون متصلاً فيبطل به قول الجهمية.

nunla da Cehmiyye'nin sözü geçersizleşmektedir.

[726] *İkinci* bahis, *Mu'tezile'nin "ma'dûm şeydir" düşüncesi* yani daha önce geçtiği gibi "ma'dûm dışta varlık sıfatından ayrı olarak sâbit, karar kılmış ve tahakkuk etmiştir" görüşü *üzerine kurduğu görüşler hakkındadır. Mu'tezile şöyle demiştir: Mümkün ma'dûmlar, varlıklarından önce zâtlar, aynlar ve hakikatlerdir.* Fâilin tesiri, bunların mevcut kılınmasındadır, zât oluşlarında değildir.

[727] *Sonra onlar ihtilaf etmişlerdir. Ebû İshâk b. Ayyâş şöyle demiştir: Yokluktaki zâtlar, bütün sıfatlardan yoksundur* ve sıfatlar bu zâtlarda ancak varlık halinde meydana gelir. *İbn Ayyâş'ın dışındakiler ise zâtların yokluk halindeyken cinslere ait sıfatlarla nitelendiğini söylemiştir. Mesela karalığın karalık, aklığın aklık, cevherin cevher ve arazında da araz oluşu böyledir. Bunlar ya bütüne dönüktür ya da ayrıntıya dönüktür.* Diğer deyişle mutlak olarak sıfatlar ya çeşitli şeylerden oluşan bünyeye dönüktür ya da aralarında herhangi bir bileşim dikkate almaksızın o çeşitli şeylerden her birine dönüktür. Bütüne dönük olan *birinci* kısım, *hayat ve* kudret, bilgi, irade, isteksizlik vb. *onun tâbileridir.* Çünkü bunlar, cevher-i fertlerden bileşik özel bir bünyeye muhtaçtır. Dolayısıyla bu kısım, cevherlere mahsustur, zira hayatın bileşik arazlara hululü düşünülemez. Ayrıntıya dönük olan *ikinci* kısım, *ya cevherler ya da arazlar içindir.*

[728] *Cevherlere ait dört* sıfat türü *vardır. Birincisi, varlık ve yokluk hallerinin her ikisinde de* cevherler için *meydana gelen sıfattır. Bu* cinslerin sıfatlarından olan *cevherliktir. İkincisi, fâil nedeniyle meydana gelen sıfattır. Bu, varlıktır.* Çünkü failin zâtlarda tesiri yoktur, zira zâtlar ezelde sâbittir. Sâbitin sâbit kılınması ise imkânsızdır. Yine fail, cevherin cevher oluşunda da tesir sahibi değildir. Çünkü mahiyetler onlara göre mecûl değildir. Aksine onlara göre failin tesiri, cevherin mevcut yapılmasındadır yani varlık sıfatıyla nitelenmesindedir. *Üçüncüsü,* cevherin *varlığını izleyen şeydir. Bu, tahayyüzdür.* Onlar şöyle demiştir: Tahayyüz, cevherlik sıfatından varlık şartıyla çıkan bir sıfattır. Onlar buna "oluş" adını verirler. Onlardan bir kısmı şöyle demiştir: Oluş; hareket, sükûn, birleşme ve ayrılmadan başka bir şeydir. Zira yüce Allah'ın yalnızca tek bir cevher yarattığı varsayılsa bu cevher meydana geldiği ilk anda bu dört şeyden herhangi birine değil bir oluşa sahip olacaktır. Kimisi de tahayyüzün bu dört durumdan biri olduğunu söylemiştir. *Dördüncü* sıfat, *varlık şar-*

[٧٢٦] البحث الثاني في تفريعات المعتزلة على القول بأن المعدوم شيء أي ثابتٌ متقررٌ متحققٌ في الخارج منفكٌّ عن صفة الوجود كما مرّ. قالوا: المعدومات الممكنة قبل وجودها ذواتٌ وأعيانٌ وحقائقٌ وتأثير الفاعل في جعلها موجودة لا في كونها ذوات.

[٧٢٧] ثم اختلفوا فقال أبو اسحاق بن عياش: الذوات في العدم معرّاةٌ عن جميع الصفات ولا تحصل لها الصفات إلا حال الوجود، وقال غير ابن عياش: إنها في حال العدم متصفةٌ بصفات الأجناس ككون السواد سواداً والبياض بياضاً والجوهر جوهراً والعرض عرضاً، وهي أي الصفات على الإطلاق إما عائدةٌ إلى الجملة أي البنية المركّبة من أمورٍ عدة، أو إلى التفصيل أي إلى كل واحدٍ من متعدد بلا اعتبار تركيبٍ بينها. و القسم الأول العائد إلى الجملة هو الحياة وما يتبعها من القدرة والعلم والإرادة والكراهية وغيرها فإنها محتاجةٌ إلى بنيةٍ مخصوصةٍ مركّبةٍ من جواهر فردة فهذا القسم مختصٌّ بالجواهر إذ لا يتصور حلول الحياة في الأعراض المركّبة. و القسم الثاني العائد إلى التفصيل إما للجواهر وإما للأعراض.

[٧٢٨] فللجواهر أنواع أربعة من الصفات؛ الأول الصفة الحاصلة للجوهر حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية التي هي من صفات الأجناس. الثاني الصفة الحاصلة من الفاعل وهو الوجود فإن الفاعل لا تأثير له في الذوات لأنها ثابتةٌ أزلاً، وإثبات الثابت محال ولا في كون الجوهر جوهراً لأن الماهيات غير مجعولة عندهم بل في جعل الجوهر موجوداً أي متصفاً بصفة الوجود. الثالث ما يتبع الوجود أي وجود الجوهر وهو التحيز قالوا: إنه صفةٌ صادرةٌ عن صفة الجوهرية بشرط الوجود ويسمّونه بالكون؛ فمنهم من قال: الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، فإنه إذا فرض أنه تعالى خلق جوهراً واحداً فقط كان له في أول حدوثه كون بدون شيء من هذه الأربعة، ومنهم من قال: إنه أحد الأربعة. الرابع الصفة المعلّلة بالتحيز بشرط الوجود وهو الحصول في الحيز

tıyla tahayyüzün sonucu olan sıfattır. Bu, bir hayyizde/mekânda husûldür; yani cevherin bir hayyizde/mekânda bulunmasıdır. Onlar bu husûle "kâiniyyet" [bir mekânda olma] adını verirler. Onlar bunun oluşun maʿlûlü olduğunu söylerler. Onlara göre cevher-i fert, bu dört sıfata ilave bir sıfata sahip değildir. Dolayısıyla cevher-i fert, kara veya ak olmasıyla bir sıfat değildir, çünkü onun kara olmasının anlamı, karalığın ona yerleşmesinden ibarettir ve varlığında hayatın şart olmadığı bütün arazlarda da durum böyledir.

[729] *Arazların ise üç* türü *vardır. Birincisi, yani varlık ve yokluk durumlarında meydana gelen* vasıf, cinslerin sıfatlarından olan *arazlıktır. Failin tesiriyle meydana gelen şey -ki bu varlık ve varlığı izleyen* sıfattır- *ise mahalde husuldür.* Çünkü arazlık, mahalle yerleşmenin mutlak olarak değil varlık şartıyla illetidir. Mahalde husulün sebebini ise arazın kendisi üzerine ilave bir durum saymamışlardır.

[730] *Onların* İbn Ayyâş, Şahhâm ve Basrî gibi *bir kısmı ise cevherin tahayyüzün ta kendisi olduğunu söylemiştir.* Bunlara göre tahayyüz, daha önce geçtiği üzere, başlı başına bir sıfattır. *İbn Ayyâş, o ikisini yokluk durumunda reddetmiştir.* Çünkü tahayyüz, hayyizde/mekânda husûlün illetidir ve bu nedenle maʿlûlü ondan ayrılmaz. Oysa maʿdûm, kesinlikle hayyizde/mekânda hâsıl değildir ve bu nedenle onun ne tahayyüzü ne de cevherliği olabilir. Zira cevherlik, tahayyüzün aynısıdır. Bundan dolayı İbn Ayyâş, zâtların [yoklukta] cins sıfatlarından yoksun olarak sâbit olduğunu söylemiştir. Ebû Yakub *eş-Şahhâm ise o ikisinin yoklukta sâbit olduğunu söylemiştir.* Çünkü bunlar, birdirler. *Hayyizde/mekânda husûl*ün olumlanmasıyla *birlikte* cevherin cevher olmaması mümkün değildir. Zira o, tahayyüzün maʿlûlüdür ve dolayısıyla ondan ayrılmaz. Ebû Abdullah *el-Basrî,* o ikisinin birliğinden ve cevherliğin nefyedilmesinin imkânsızlığından ötürü *hayyizde/mekânda husûlü değil o ikisini olumlamıştır.* Çünkü hayyizde husûl, varlık şartıyla tahayyüzün malulüdür ve dolayısıyla yokluk halinde sâbit olamaz. *el-Basrî,* onlar içinde *yokluğun bir sıfat olduğunu kabul eden tek kişidir.* Onun dışındakiler, maʿdûmun maʿdûm olmakla bir sıfata sahip olmadığında ittifak etmiştir.

[731] Maʿdûmların sâbit olduğunu ve sıfatlarla muttasıf olduğunu söyleyenlerin *hepsi, âlemin kâdir, âlim ve diri bir yaratıcısı olduğunu bildikten sonra onun delille ispatına* yani varlığını açıklamaya *gerek duyulduğunda ittifak etmiştir.* Çünkü onlar maʿdûmların sıfatlarla nitelenmesini mümkün gördüklerinden Yaratıcı'nın belirtilen sıfatlarla nitelenmesinden onun mevcut olması gerekmez, aksine onun varlığını bilmekte bir delile muhtaç

أي اختصاص الجوهر بالحيز ويسمّون هذا الحصول بالكائنية، وهم يقولون: إنه معللٌ بالكون، وعندهم أن الجوهر الفرد ليس له صفة زائدة على هذه الأربعة فليس له بكونه أسود أو أبيض صفة؛ إذ لا معنى لكونه أسود إلا حلول السواد فيه، وكذا القول في كل عرضٍ غير مشروطٍ بالحياة.

[٧٢٩] وللأعراض الأنواع الثلاثة؛ الأول أعني الوصف الحاصل حالتي الوجود والعدم وهو العرضية التي هي من صفات الأجناس، وما بالفاعل وهو الوجود، والصفة التابعة له أي للوجود وهو الحصول في المحل فإن العرضية ليست علّةً للحلول في المحل مطلقاً بل بشرط الوجود، وأما سبب الحصول في المحل فلم يجعلوه أمراً زائداً على نفس العرض.

[٧٣٠] ومنهم من قال: الجوهرية نفس التحيز كابن عياش والشحام والبصري فلا يكون التحيز عندهم صفةً زائدةً على حدة كما مرّ، وابن عياش ينفيهما حال العدم لأن التحيز علةٌ للحصول في الحيز فلا ينفك عنه معلوله، وليس المعدوم حاصلاً في الحيز قطعاً فلا يكون له تحيز ولا جوهرية لأنها عين التحيز فلذلك أثبت الذوات خالية عن صفات الأجناس، و أبو يعقوب الشحام يثبتهما فيه لأنهما متحدان ولا يجوز أن لا يكون الجوهر جوهراً مع إثبات الحصول في الحيز لأنه معلول التحيز فلا ينفك عنه، وأبو عبد الله البصري يثبتهما لاتحادهما وامتناع انتفاء الجوهرية دون الحصول في الحيز فإنه معلولٌ للتحيز بشرط الوجود فلا يثبت حال العدم، وأنه أي البصري يختص من بينهم بإثبات العدم صفة واتفق من عداه على أن المعدوم ليس له بكونه معدوماً صفة.

[٧٣١] والكل أي جميع القائلين بأن المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات اتفقوا على أنه بعد العلم بأن للعالم صانعاً قادراً عالماً حيّاً يحتاج إلى إثباته أي بيان وجوده بالدليل فإنهم لما جوّزوا اتصاف المعدومات بالصفات لم يلزم من اتصاف المانع بالصفات المذكورة أن يكون موجوداً بل يحتاج في العلم بوجوده إلى دليل. قال الإمام الرازي: إنه جهالة بيّنة وسفسطة ظاهرة لاستلزامه

olunur. *İmâm Râzî demiştir ki, bu* açık *bir cehalet* ve bariz bir safsatadır. Zira hareket ve sükûnların mahallinin maʿdûm şeyler olmasını ve bunların varlığını bilmek için ayrı bir delile muhtaç olunmasını gerektirmektedir.

[732] Yazar şöyle dedi: *Belki onlar, şunu kastetmiştir: Biz, âlemin yaratıcının bu sıfatlarla nitelenen bir zât olduğunu bildikten sonra âlemin bir yaratanı olduğunu yani bu sıfatlarla nitelenen bir zât olduğunu açıklamaya gerek duyarız. Nitekim zorunlunun yokluğunun imkânsız olduğunu biliriz ama bununla birlikte onu burhânla ispata ihtiyaç duyarız. Bu, doğru bir sözdür* ve onda ne cehalet ne de safsata vardır. *Çünkü onun anlamı, âlemin yaratıcısı ancak bu sıfatlarda olabilir demektir. Bu kadarla ise onun dışta var olması gerekmez. Şöyle diyen kimse hakkında ne dersin: "Yaratıcı'nın ortağının bu sıfatlarla nitelenmesi gerekir aksi halde O'nun ortağı olamaz"?! Oysa bu ortağın* dışta var olması *imkânsızdır.* Böylece ortaya çıktı ki: Dışta bulunan sıfatlarla nitelenme, nitelenen şeyin dışta var olmasını gerektirmez. Ancak bu itizar, hiç yerinde değildir. Çünkü bu sözün bu anlamda maʿdûmun sübûtu görüşünün uzantılarından yapılmasının hiçbir yolu yoktur. Kuşkusuz bütün akıl sahipleri, bunda müttefiktir.

Yedinci Maksat: Hal

[733] *Hal, mevcut ile maʿdûm arasında vasıtadır. Bizden ilk döneminde İmâmü'l-Harameyn Cüveynî ve Kâdî Ebû Bekir el-Bâkıllânî ve Muʿtezile'den Ebû Hâşim el-Cübbâî hali kabul etmiştir.* Ebû Hâşim, hal görüşünü ileri süren ilk kişidir. *Halin batıllığı, daha önce öğrendiğin gerekçeden ötürü zorunludur. Buna göre mevcut, bir tahakkuku bulunandır, maʿdûm ise böyle olmayandır.* Mefhumların hiçbirinde *olumsuzlama ile olumlama arasında zorunlu olarak ve ittifakla herhangi bir vasıta yoktur. Şayet* zikrettiğimiz *bu* "olumlama ile olumsuzlama arasında vasıta yoktur" ilkesinin *nefyedilmesi kastedilmiş* ve ikisi arasında bir vasıta oluşturulması amaçlanmış *ise bu,* zorunluluk ve ittifakla batıl *bir safsatadır.*

[734] *Eğer* mesela mevcut "aslî bir tahakkuku bulunandır" ve maʿdûm da "aslî bir tahakkuku bulunmayandır" şeklinde açıklanarak *başka bir anlam kastedilmişse* orada mevcut ile maʿdûm arasında bir vasıta düşünülebilir ki bu, tâbi olarak tahakkuk edendir. *Bu durumda* aramızdaki çekişmede *olumlama ve olumsuzlama tek bir anlama yönelik olmaz. Dolayısıyla tartışma, lafzî olur.* Çünkü biz sâbit ve menfî anlamında mevcut ve maʿdûm arasındaki vasıtayı nefyediyoruz; oysa siz bunu kabul ediyorsunuz ve ikisi arasında başka bir anlamda vasıta olduğunu söylüyorsunuz. Bizim tartışmamız bunun

جواز أن يكون محال هذه الحركات والسكنات أموراً معدومة فيحتاج في العلم بوجودها إلى دلالةٍ منفصلة.

[٧٣٢] و قال المصنف: لعلهم أرادوا أنّا بعد أن نعلم أن صانع العالم ذاتٌ تتصف بهذه الصفات نحتاج إلى أن نبيّن أن للعالم صانعاً أي ذاتاً تتصف بها، كما نعلم أن الواجب يمتنع عدمه ومع ذلك نحتاج إلى إثباته بالبرهان. وهذا قولٌ صحيح لا جهالة فيه ولا سفسطة إذ معناه أنه لا يصلح صانعاً للعالم إلا من هذه صفاته وبهذا القدر لا يلزم وجوده في الخارج. وماذا تقول فيمن يقول: شريك البارئ يجب اتصافه بهذه الصفات وإلا لم يكن شريكاً له وأنه ممتنع في الخارج فظهر أن تقدير الاتصاف بالصفات الخارجية لا يقتضي تحقق وجود الموصوف في الخارج؛ وهذا الاعتذار بعيدٌ جداً لأن جعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم مما لا وجه له فإن جميع العقلاء متفقون على ذلك.

المقصد السابع الحال

[٧٣٣] وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم. وقد أثبته إمام الحرمين أولاً والقاضي منا وأبو هاشم من المعتزلة فإنه أول من قال بالحال، وبطلانه ضروريٌّ لما عرفت أن الموجود ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والإثبات في شيءٍ من المفهومات ضرورةً واتفاقاً؛ فإن أريد نفي ذلك أي نفي ما ذكرناه من أنه لا واسطة بين النفي والإثبات وقصد إثبات واسطة بينهما فهو سفسطة باطلة بالضرورة والاتفاق.

[٧٣٤] وإن أريد معنىً آخر بأن يفسر الموجود مثلاً بما له تحقق أصالة والمعدوم بما لا تحقق له أصلاً فيتصور هناك واسطة بينهما هي ما يتحقق تبعاً لم يكن النفي والإثبات في المنازعة التي بيننا متوجهين إلى معنى واحد فيكون النزاع لفظياً لأنّا ننفي الواسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى الثابت والمنفي، وأنتم معترفون بذلك وتثبتون الواسطة بينهما بمعنىً آخر ولا نزاع لنا في ذلك.

hakkında değildir.

[735] *Kesine yakın bir şekilde zannediyorum ki onlar, bir kısım mefhumlara varlığın iliştiğini* yani dışta bunlara karşı gelen bir şey olduğunu *görmüşler ve bunların tahakkuna varlık ve kaldırılmasına da yokluk adını vermişlerdir;* filozofların ikinci mâkuller adını verdiği itibârî şeyler gibi *bir kısım mefhumların da bu* ilişme *özelliğine sahip olmadığını* görmüşler *ve bunları ne mevcut ne de ma'dûm yapmışlardır. Buna göre biz, varlık ile yokluk mukâbilliğini olumlamanın olumsuzlaması görüyoruz onlar ise bir melekenin yokluğu* görüyorlar. *Biz onlarla gerek anlamda gerekse isimlendirmede tartışmayız.* O halde bu yorumla da ortaya çıktı ki tartışma lafzîdir.

[736] Yazarın bu sözü, kitabın metninden çıkardığı söylenmiştir. Çünkü onlar, ne bu anlamı ifade etmişlerdir ne de onların sözlerinde herhangi bir şekilde bu anlam ima edilmiştir. Ayrıca imkânsızlık ve Yaratıcı'nın ortağı gibi imkânsızlıkla nitelenen zâtlar, varlığın kendilerine ilişmesi özelliğine sahip değildir ama onlar, bu zâtları haller kabîlinden saymamışlardır.

[Hali Kabul Edenlerin Gerekçeleri]

[737] Hali *kabul edenlerin iki gerekçesi vardır. Birinci Gerekçe: Varlık, mevcut değildir aksi hale onun varlığı* zâtına *zâit olurdu.* Çünkü o, mevcutlukta diğer mevcutlara ortak olur ve kendi zâtından ibaret olan husûsîliğiyle de onlardan ayrışırdı. Dolayısıyla onun varlığı mahiyetine zâit olurdu *ve* sonsuza dek varlıktan sonra varlığın gelmesi şeklinde *teselsül ortaya çıkardı. Varlık ma'dûm da olamaz. Aksi halde şey kendi çelişiyle nitelenirdi.*

[738] *Biz deriz ki:* Varlık *mevcuttur ve onun varlığı da kendisidir.* Çünkü varlıktan başka her mefhum, ancak varlığa eklenen zâit bir şeyle mevcut olur. Oysa varlık, daha önce geçtiği gibi, kendisine zâit bir şeyle değil kendiliğinden mevcuttur. Varlığın kendisi dışındakilerden ayrışması ise olumsuz bir kayıtladır. Bu olumsuz kayıt şudur: Varlığın varlığı, kesinlikle onun zâtına zâit değildir. *Dolayısıyla teselsül yoktur. Ya da varlık, ma'dûmdur. Şeyin çelişiğiyle nitelenmesi yalnızca* mesela *"varlık, yokluktur" veya "var, yoktur" denilmek suretiyle "o odur" yoluyla olduğunda imkânsızdır. Ama* şeyin *nispet ve iştikak yoluyla* çelişiğiyle nitelenmesi imkânsız *değildir. Çünkü bir şeyle kâim olan her sıfat, onun çelişiğinin fertlerinden biridir.* Mesela cisimle kâim olan karalık, cisim değildir. Halbuki cisim onunla nitelenmektedir. Bu nedenle "Cisim, cisim olmayana sahiptir" sözü doğrudur. Bu nedenle "varlık, varlık olmayana

[٧٣٥] والذي أحسبهم أي أظنهم أرادوه حسباناً يتاخم اليقين أي يقاربه أنهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها بأن يحاذى بها أمر في الخارج فسمّوا تحققها وجوداً وارتفاعها عدماً، ووجدوا مفهومات ليس من شأنها ذلك العروض كالأمور الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة فنحن نجعل العدم للوجود سلب إيجاب، وهم يجعلونه له عدم ملكة ولا نازعهم في المعنى ولا في التسمية فقد ظهر بهذا التأويل أيضاً أن النزاع لفظي.

[٧٣٦] قيل: قد أسقط المصنف هذا الكلام من متن الكتاب لأنهم لم يصرّحوا بهذا المعنى، وليس في عبارتهم ما فيه نوع إشعارٍ به مع أن الامتناع والذوات المتصفة به كشريك الباريً مثلاً ليس من شأنها أن يعرض لها الوجود، ولم يعدّوها من قبيل الأحوال.

[٧٣٧] حجة المثبتين للحال وجهان؛ الأول الوجود ليس موجوداً وإلا زاد وجوده على ذاته لأنه يشارك سائر الموجودات في الموجودية ويمتاز عنها بخصوصيةٍ هي ذاته فقد زاد وجوده على ماهيته وتسلسل وجود بعد وجود إلى غير النهاية، ولا معدوماً وإلا اتصف الشيء بنقيضه.

[٧٣٨] قلنا: الوجود موجودٌ ووجوده نفسه فإن كل مفهومٍ مغايرٍ للوجود فإنه إنما يكون موجوداً بأمرٍ زائدٍ ينضم إليه، وأما الوجود فهو موجودٌ بنفسه لا بأمرٍ زائدٍ عليه كما مرّ وامتيازه عمّا عداه بقيدٍ سلبي وهو أن وجوده ليس زائداً على ذاته أصلاً فلا يتسلسل أو معدوم، وإنما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو بأن يقال مثلاً: الوجود عدم أو الموجود معدوم؛ أما اتصافه بنقيضه بالنسبة والاشتقاق فلا يمتنع فإن كل صفةٍ قائمةٍ بشيءٍ فرد من أفراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فإنه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق أن الجسم ذو لا جسم فلا بعد في أن يصدق أيضاً أن الوجود ذو لا وجود.

sahiptir" sözünün doğru olmasında da yadırganacak bir durum yoktur.

[739] *İkinci* gerekçe: *Karalık,* kendisi ile diğer renkler arasında ortak cins olan *renklik ve* diğer renklerden *ayrıştığı bir fasıldan bileşiktir. Fasıl ise mesela gözü tutma özelliğidir.* Yazarın bunu söylemesinin nedeni şudur: Faslın hususiyeti meçhuldür. Gözü tutması ise onun bilinen eserlerinden biridir. Bu nedenle fasıl, bu eserle ifade edilmiştir. Tıpkı sözgelişi insanın faslının "düşünen" ile ifade edilmesi gibi. Çünkü hakikatlerin zâtîlerine ve onların fasılları olan hususiyetlerine vakıf olmak son derece zordur.

[740] *Biz deriz ki: İki parça şayet iki anlam yani iki araz olarak var olursa anlamın anlamla kâim olması gerekir.* Çünkü o iki parçadan biri, diğeriyle kâim olmalıdır. Aksi halde bunlardan hakiki birliğe sahip tek bir hakikat oluşamaz. *Birazdan bunu iptal edeceğiz. Şayet ikisi* de *yoksalar veya* yalnızca *biri yoksa bu durumda karalığın var olmakla birlikte ma'dûmla kâim olması gerekir. Bu ise* bedîhî olarak *imkânsızdır. Biz şöyle deriz: Her ikisinin de mevcut olduğu şıkkını tercih ediyoruz. "Anlamın anlamla kâim olması gerekir" sözüne karşı şöyle deriz: Evet, niçin bunun imkânsız olduğunu söylediniz? Buna dair delilinizi birazdan iptal edeceğiz. Yahut gerekliliği reddeder* ve deriz ki her ikisi de mevcuttur ve arazın arazla kıyamı gerekmez. Çünkü o ikisi, hem zât hem de varlık bakımından dışta tek bir şeydir ve dışta ayrışma yoktur ki ikisinden biri dışta diğeriyle kâim olsun. *Zira ikisi arasındaki ayrışma, zihnîdir. Bu sebeple dışta renk olan bir şey ve gözü tutan başka* bir şey *var da* bu diğer şey, renkten ibaret olan *o* birinci şeyle veya birinci, diğer *şeyle kâim oluyor değildir. Aksine karalık bir renktir ve bu renk,* dışta *gözü tutanın ta kendisidir.* Dolayısıyla dışta ayrışma yoktur. *İlerde* mahiyetin yüklenen parçalardan bileştiğini ve parçaların dışta değil, yalnızca zihinde ayrıştığını açıklarken *yeri gelince bunu daha da izah edeceğiz.*

[741] *Eğer şöyle denirse:* Karalık, dışta tek bir şeyse ve onun dışta değil de yalnızca zihinde parçası varsa *dışta basît olanın birbirinden farklı iki* zihnî *sûreti bulunması* ve bu iki sûretin yani rengin ve gözü tutanın sûretlerinin, o basîte örtüşmesi gerekir. *Oysa bu, zorunlu olarak imkânsızdır.* Çünkü iki farklı sûretten birinin o basîte örtüşmesi, diğerinin ona örtüşmesine bedîhî olarak aykırıdır. *Biz şöyle deriz: O* iki sûretin basîte ait oluşunun *imkânsızlığını kabul etmiyoruz. Senin onun* imkânsız oluşunu *kesinlemen, duvara nakşedilen ve aynada yansıyan hayâlî sûretlere alışman nedeniyle* yalnız-

[٧٣٩] الوجه الثاني السواد مركّبٌ من اللونية التي هي جنسه المشترك بينه وبين سائر الألوان، وفصلٌ يمتاز به عنها وهو قابضية البصر فرضاً؛ إنما قال ذلك لأن خصوصية الفصل مجهولة وقبض البصر الذي هو من آثارها معلوم فعبّر به عنها كما يعبّر عن فصل الإنسان بالناطق مثلاً؛ فإن الاطّلاع على ذاتيات الحقائق وخصوصياتها التي هي فصولها عسيرٌ جداً.

[٧٤٠] فنقول: الجزءان إن وجدا وهما معنيان أي عرضان لزم قيام المعنى بالمعنى إذ لا بد أن يقوم أحد ذينك الجزءين بالآخر وإلا لم يلتئم منهما حقيقةً واحدةً وحدةً حقيقية وسنبطله، وإن عدما معاً أو أحدهما فقط لزم تقوّم السواد مع وجوده بالمعدوم وأنه محال بديهة. قلنا: المختار أنهما موجودان. قولك: يلزم قيام المعنى بالمعنى. قلنا: نعم، ولم قلتم بأنه محال، وحجتكم عليه سنبطلها أو نمنع الملازمة أي نقول: هما موجودان ولا يلزم قيام العرض بالعرض لأنهما في الخارج شيءٌ واحدٌ ذاتاً ووجوداً ولا تمايز في الخارج حتى يقوم أحدهما بالآخر فيه لأن التمايز بينهما ذهني فليس في الخارج شيء هو لون، وشيء آخر هو القابض للبصر يقوم ذلك الشيء الآخر به أي بالشيء الأول الذي هو اللون أو يقوم الأول بذلك الآخر، بل هو أي السواد لون ذلك اللون بعينه في الخارج قابضٌ للبصر فلا تمايز في الخارج، وسنزيد هذا شرحاً في مكانه حيث نبيّن تركّب الماهية من الأجزاء المحمولة، وأن تلك الأجزاء إنما تتمايز في الذهن دون الخارج.

[٧٤١] فإن قيل إذا كان السواد أمراً واحداً في الخارج ولم يكن له جزء فيه بل في الذهن فقط: يلزم أن يكون للبسيط في الخارج صورتان ذهنيتان متغايرتان تطابقان ذلك البسيط أعني صورتي اللون وقابض البصر، وأنه محالٌ بالضرورة لأن مطابقة إحدى المتغايرتين إياه ينافي مطابقة الأخرى له بديهة. قلنا: لا نسلم استحالته أي استحالة أن يكون للبسيط تانك الصورتان، وإنما جزمك بذلك أي بكونه محالاً إنما هو بديهة وهمك لإلفك بالصور الخيالية كالنقوش على الجدار والمتخايل في المرآة فإن صورتين متغايرتين من الصور الخيالية تستحيل

ca vehminin bedîhesindendir. Çünkü birbirinden farklı iki hayâlî sûretin, tek bir basît şeye örtüşmesi imkânsızdır. Bundan dolayı vehim, çabucak aklî parçalarda da durumun böyle olduğuna yönelir.

[742] Zihinsel parçalardan ibaret olan *bu sûretler,* hayâlî sûretlerden farklı *aklî sûretlerdir*. Akıl, bunları *nefse ilişen istidatlara göre ve az veya çok tikelleri görmesi ve bu* görme *ölçüsünde* o tikeller arasındaki *ortaklık ve farklılıkların farkına varması* -çünkü farkına varma, kesinlikle görme ölçüsüncedir- *gibi bu istidatları gerektiren muhtelif şartlara* göre *dıştaki hüviyetlerden soyutlar. İşte bunu bilseydin nefsin tek* bir *ferde mutabık bir sûret, ona ve türünün fertlerine örtüşen başka bir sûret ve onunla aynı cinsten olanların ona ortak olduğu başka bir sûret akledebileceğini yadırgamazdın.* Mesela nefis, Zeyd'i gördüğünde nefiste veya nefsin bazı aletlerinde yalnızca Zeyd'e örtüşen bir sûret resmolur. Zeyd ile birlikte pek çok insan ferdi gördüğünde ise bunlardan somutlukları gizleyerek Zeyd'e ve türünün fertlerine örtüşen insan mahiyetinin sûretini soyutlar. İnsan fertleriyle birlikte at fertlerini de gördüğünde bunlardan Zeyd'e ve onun hemcinslerine örtüşen canlı mahiyetinin sûretini soyutlar.

Yedinci Maksada Hâtime:
Hali Benimseyenlerin Görüşlerinin Ayrıntısı

[743] Hali benimseyenlere ait iki ayrıntı zikredilmiştir. *Birincisi: Onlar hali, ikiye ayırmışlardır. Birincisi* hal ile nitelenen şeyle kâim *mevcut bir sıfatla talil edilenlerdir. Buna örnek, hareketliliğin* hareketliyle kâim mevcut *hareketle* talil edilmesi *ve kâdirliğin kudretle talil edilmesidir. İkincisi ise* birincinin aksine *talil edilmeyenlerdir.* Dolayısıyla bu, zâtla kâim bir anlam sebebiyle olmaksızın zâta sâbit bir hal olur. *Buna örnek, karalık için renklik, bilgi için arazlık,* cevher için cevherlik ve -varlığın mahiyete zâit olduğunu düşünenlere göre- varlıktır. Kuşkusuz bunlar, mahallerine sübûtları mahallerinde bulunan anlamlar sebebiyle olmayan hallerdir.

مطابقتهما لأمرٍ واحد بسيط فلذلك تسارع وهمك إلى أن الحال في الأجزاء العقلية كذلك.

[٧٤٢] ولو علمت أن هذه الصور التي هي الأجزاء الذهنية صور عقلية مخالفة للصور الخيالية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس، وبحسب شروط مختلفة تقتضيها أي تقتضي هذه الشروط تلك الاستعدادات، وكلمة «من» في قوله: من مشاهدة جزئيات أقل أو أكثر بيان للشروط، وقوله: والتنبه عطفٌ على المشاهدة لمشاركات ومباينات أي فيما بين تلك الجزئيات بحسبها أي بحسب المشاهدة فإن التنبه إنما يكون على مقدار المشاهدة قطعاً لم تستبعد جواباً لقوله: ولو علمت أن تعقل النفس صورة مطابقة لشخصٍ واحدٍ كما إذا شاهدت زيداً فارتسم فيها أو في بعض آلاتها صورة تطابقه فقط، و أن تعقل صورةً أخرى تطابقه وبني نوعه كما إذا شاهدت مع زيد أفراداً كثيرةً من الإنسان فانتزعت منها بحذف المشخصات صورة ماهية الإنسان التي تطابق زيداً وبني نوعه، و أن تعقل صورة أخرى تشاركها أي تشارك ذلك الشخص، وأنّثه بتأويل الهوية الشخصية فيها أي في تلك الصورة الأخرى المشاركون له في جنسه كما إذا شاهدت مع أفراد الإنسان أفراد الفرس أيضاً فانتزعت منها صورة ماهية الحيوان المطابقة لزيد وبني جنسه.

خاتمة للمقصد السابع في تعريفات القائلين بالحال

[٧٤٣] ذكر لهم فرعين؛ الأول أنهم قسموه أي الحال إلى معلل أي بصفةٍ موجودةٍ قائمة بما هو موصوف بالحال كما تعلل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك، و تعلل القادرية بالقدرة وإلى غير معلل هو بخلاف ما ذكر فيكون حالاً ثابتاً للذات لا بسبب معنى قائم به نحو اللونية للسواد والعرضية للعلم والجوهرية للجوهر والوجود عند القائل بكونه زائداً على الماهية؛ فإن هذه أحوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معانٍ قائمة بها.

[744] Eğer şöyle dersen: Ebû Hâşim el-Cübbâî Allah'ın sıfatlarında halin hal ile talil edilebileceğini söylemiştir. Nasıl olur da talil edilen halin illetinin mevcut olması şart koşulabilir? Ben şöyle derim: Belki bu şart, başkasının mezhebine göredir. Ebû Hâşim'den nakledildiğine göre talil edilen haller, yalnızca hayat ve tâbilerine ait olabilir. Karalık ve aklık gibi bunların dışındaki sıfatlar ise daha önce geçtiği gibi mahallerine halleri gerektirmezler. Eş'arîlerden hali kabul edenler derler ki: Kara-olma, ak-olma, olanlık,[39] hareketlilik; bütün bunlar, talil edilen hallerdir.

[745] Hali benimseyenlere ait ayrıntıların *ikincisi: Onlar demiştir ki,* bütün *zâtlar* kendiliklerinde *eşittirler ve* zâtlar birbirinden *ancak* kendileriyle kâim *hallerle ayrışırlar. Oysa şu husus, bunu iptal eder: Eşit olan zâtların her birinin bir hale özgü olması gerekir* ki zâtların hallerle ayrışması düşünülebilsin. Bu özgülük ise *ya* onu gerektiren *bir şey nedeniyle olmaksızın* olur. *Halbuki bu, müreccihsiz tercihtir. Ya da bir şey nedeniyle* olur *ve* özgülüğü gerektiren *bu şey, ya bir zâttır ya da* bir zâta ait *bir sıfattır. Zât olması durumunda söz,* diğer zâtlar arasında *bu zâtın tercih edilmeye özgülüğü hakkındadır. Sıfat olması durumunda ise söz, zâtın o sıfata özgülüğü hakkındadır.*

[746] *Özetle zâtlarda ortaklık* yani hakikatte eşitlik, *zorunlu olarak gereklerde ortaklığı* ve eşitliği *gerektirir.* İster bu gerekler, hal olsunlar isterse de olmasınlar fark etmez. Öyleyse hallerden ibaret olan gereklerle ayrışmaya rağmen hakikatte ortaklık ve eşitlik nasıl düşünülebilir? Halleri reddeden *bizlere göre ise zâtlar* hakikatlerde *farklı ama gereklerde ortak olurlar. Bu, imkânsız değildir.* Çünkü farklı hakikatler, gerekleri olan tek bir şeyi iktiza edebilirler. *Ama bunun aksi alınamaz.* Aksi ise sizin düşündüğünüz gibi zâtların, gereklerde farklılık ve tenafiye rağmen, ortak ve eşit olmalarıdır. Oysa bu, kesinlikle imkânsızdır.

[747] *Halleri reddedenler bazen şöyle demişlerdir:* Halleri kabul edenlerin delilinin özü şudur: "Hakikatler şeylerde (umûr) ortak olup hususiyetleriyle birbirlerinden farklıdırlar. Ortaklığı sağlayan şey, farklılığı sağlayandan başkadır ve her ikisi de ne mevcuttur ne de ma'dûmdur. Şu durumda halden ibaret olan vasıta sübût bulmuştur." Bu, şöyle nakzedilir: *Haller, hal olmakta ortaktırlar* ve bir kısmının diğerinden ayrıştığı hususiyetlerle

[٧٤٤] فإن قلت: جوّز أبو هاشم تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى فكيف اشترط في علة الحال المعلل أن تكون موجودة. قلتُ: لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره، وقد نقل عنه أن الأحوال المعللة لا تكون إلا للحياة وما يتبعها فإن غيرها من الصفات لا توجب لمحالها أحوالاً كالسواد والبياض على ما مرّ، والمثبتون للحال من الأشاعرة يقولون: الأسودية والأبيضية والكائنية والمتحرّكية كلها أحوال معللة.

[٧٤٥] الثاني من الفرعين أنهم قالوا: الذوات كلها متساوية في أنفسها، وإنما تتمايز الذوات بعضها عن بعض بالأحوال القائمة بها، ويبطله أن الذوات المتساوية لا بد وأن يختص كل منها بحال حتى يتصور تمايزها بالأحوال؛ فإما أن يكون ذلك الاختصاص لا لأمرٍ يقتضيه وأنه ترجيحٌ بلا مرجح، وإما أن يكون لأمر وذلك الأمر المقتضي للاختصاص إما ذات فالكلام في اختصاصه من بين سائر الذوات بالمرجحية، أو صفة الذات فالكلام في اختصاص الذات بها أي بتلك الصفة.

[٧٤٦] وبالجملة فالاشتراك في الذوات أعني التساوي في الحقيقة يوجب الاشتراك والتساوي في اللوازم ضرورة سواء كانت تلك اللوازم أحوالاً أو لا؛ فكيف يتصور الاشتراك والتساوي في الحقيقة مع الامتياز باللوازم التي هي الأحوال. وأما على رأينا يعني نفاة الأحوال فالذوات متخالفة في الحقائق وأنها تشترك في اللوازم وذلك غير ممتنع لجواز أن تكون الحقائق المختلفة مقتضيةً لأمرٍ واحدٍ لازمٍ لها بخلاف العكس وهو أن تكون الذوات مشتركة متساوية مع الاختلاف والتنافي في اللوازم كما هو رأيكم فإنه ممتنعٌ قطعاً.

[٧٤٧] وربما قال النافون للأحوال: إن ملخص حجة المثبتين لها هو أن الحقائق مشتركة في أمور ومختلفة بخصوصياتها وما به من الاشتراك غير ما به الاختلاف، وهما ليسا بموجودين ولا معدومين فقد ثبت الواسطة التي هي الحال وذلك منقوض بأن الأحوال تشترك في الحالية وتختلف بالخصوصيات

farklılaşırlar. *Ortaklığı sağlayan şey, farklılığı sağlayan şeyden başkadır. Şu halde hal-olma, hususiyetler üzerine zâittir ve* ortak olan *o* hal-olma -ki bu, hal mefhumudur- *bir haldir.* Dolayısıyla hal-olma, hal-olmada diğer hallere ortaktır ve onlardan bir hususiyetle ayrışır. Ortak ve ayrışandan herhangi biri mevcut ve ma'dûm değildir. Dolayısıyla başka bir hâl sâbit olur *ve* haller sonsuza dek *teselsül eder.* Yahut şöyle deriz: Ve o yani o hususiyetlerden her biri, diğer hallere hal mefhumunda ortak olan ve başka bir hususiyetle onlardan ayrışan bir haldir ve bu böyle devam eder.

[748] *Buna iki şekilde cevap verilmiştir: Birincisi* hallerde *teselsül olabileceği şıkkına tutunmaktır. İmam Râzî bunu, Yaratıcı'nın ispatının önünü tıkayacağı gerekçesiyle reddetmiştir. Ancak bunda nazar vardır.* Çünkü Yaratıcı'nın ispatı, teselsülün mevcut şeylerde imkânsız olduğu üzerine kuruludur. Onların teselsül şıkkını tercih etmeleri, bu imkânsızlıkla çelişmez. *Zira teselsülün mevcutlarda imkânsız olması ama* mevcut olmayan *hallerde imkânsız olmaması mümkündür. Nitekim izafetlerde ve olumsuzlamalarda teselsül* ittifakla *imkânsız değildir.*

[749] *İkincisi: Haller, benzerlik ve farklılıkla nitelenmez.* Dolayısıyla "onlar, hal olmakta ortaktır" denilmesi doğru değildir. Çünkü bu, halleri benzerlikle nitelemektir. Yine hallerin hususiyetleriyle ayrıştığını söylemek de doğru değildir. Çünkü bu, onları ayrışmakla nitelemektir.

[750] İmâm Râzî *bunu* da *şöyle cevaplamıştır: Bu, cahilliktir;* çünkü aklın bir şekilde işaret ettiği her iki şeyden ya birinin tasavvuru diğerinin tasavvurunun aynısıdır ya da değildir. Birinci durumda ikisi arasında benzeşme varken ikinci durumda farklılık vardır. Bu durumdan çıkış yoktur. *Ancak bu cevapta nazar vardır. Çünkü onlar, benzerlik ve farklılığı ya* mevcut *bir sıfat ya da bir hal yapmışlardır. Her iki durumda da bunlar ancak mevcutla kâim olabilir.* Bunun birinciye göre nedeni, sıfatın varlığının mevsûfun varlığının bir fer'i olması; ikinciye göre nedeni ise halin ancak mevcutla kâim olabilmesidir. *Bu nedenle bu ikisinin* yani benzerlik ve farklılığın *hallere söylenmesi, başka bir anlamdadır.* Dolayısıyla hallerin bu ikisiyle nitelenmeyeceğine hükmetme birinci anlamda cahillik değildir.

التي يتميز بها بعضها عن بعض، **وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فالحالية زائدة على الخصوصيات، وأنها** أي الحالية المشتركة وهي مفهوم الحال **حال** فتشارك سائر الأحوال في الحالية وتمتاز عنها بخصوصية، وليس شيء من المشترك والمميز موجوداً ولا معدوماً فيثبت حال آخر **فتسلسل** الأحوال إلى غير النهاية، أونقول: وأنها أي كل واحدة من تلك الخصوصيات حال تشارك سائر الأحوال في مفهوم الحال وتمتاز عنها بخصوصية أخرى وهكذا.

[٧٤٨] **وأجيب عنه بوجهين؛ الأول التزام التسلسل** في الأحوال **وردّه الإمام الرازي بأنه يسدّ باب إثبات الصانع وفيه نظر** لأن إثبات الصانع إنما يتوقف على امتناع التسلسل في الأمور الموجودة والتزامهم لا ينافي هذا الامتناع **لجواز أن يمتنع التسلسل في الموجودات ولا يمتنع في الأحوال** التي ليست بموجودة **كما لا يمتنع في الإضافات والسلوب** اتفاقاً.

[٧٤٩] **والثاني أن الأحوال لا توصف بالتماثل والاختلاف** فلا يصح أن يقال: إنها مشتركة في الحالية لأنه وصفٌ لها بالتماثل، ولا أنها متمايزة بخصوصياتها لأنه وصفٌ لها بالاختلاف.

[٧٥٠] **وأجاب** الإمام الرازي **عنه** أيضاً **بأن ذلك جهالة** لأن كل أمرين يشير إليهما العقل بوجهٍ من الوجوه إما أن يكون المتصور من أحدهما هو المتصور من الآخر أو لا؛ فعلى الأول بينهما تماثل، وعلى الثاني اختلاف فلا مخرج عنهما **وفيه نظر لأنهم جعلوا التماثل والاختلاف إما صفة** موجودة **أو حالاً؛ وعلى كلا التقديرين لا يقوم إلا بالموجود** أما على الأول فلأن وجود الصفة فرع وجود الموصوف، وأما على الثاني فلأن الحال لا يقوم إلا بالموجود **فإطلاقهما** أي إطلاق التماثل والاختلاف **على الأحوال يكون بمعنى آخر** فلا يكون الحكم بأن الأحوال لا توصف بهما بالمعنى الأول جهالة.

[751] Sonra İmâm Râzî, cevaptaki iki vechi de çürüttükten sonra halleri reddedenlerin sözünü *şöyle cevaplamıştır: "Hal* mefhumu *hal değildir, aksine o, bir olumsuzlamadır. Çünkü onun anlamı, ne mevcut ne de ma'dûm oluşudur.* Kendisinde olumsuzlamanın dikkate alındığı her mefhum ise ma'dûmdur, hal değildir." Bu cevap, ancak hal mefhumunun hal olduğu iddia edildiğinde verilebilir. Bu takdirde başka bir cevap da verilebilir: "Hal mefhumu, kendisi ile özel haller arasında ortaktır. Bu nedenle hal mefhumunun kendisine zâit bir hali yoktur ki teselsül olsun." Ama halleri birbirinden ayrıştıran hususiyetlerin de hal olduğu iddia edildiğinde bu cevap, ancak hususiyetlerin de olumsuzlamalar olduğu söylendiğinde yeterli olur.

[752] Bil ki: Ma'dûmun sübûtu ve halle ilgili bahisler, yanlış esaslar üzerine kurulu fasit hükümlerdir. Bundan dolayı bu bahisleri uzun uzadıya anlatmaktan ve ayrıntısında vakit zayi etmekten yüz çevirdik.

[٧٥١] ثم إن الإمام الرازي بعد ما زيّف الوجهين المذكورين في الجواب **أجاب** عن كلام النافين **بأن الحال** أي مفهومه **ليس حالاً بل هو سلب؛ إذ معناه كونه ليس موجوداً ولا معدوماً** وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوماً لا حالاً. وهذا الجواب إنما يتمشّى إذا ادّعى أن مفهوم الحال حال؛ وحينئذٍ يجاب بجوابٍ آخر أيضاً وهو أن مفهوم الحال مشتركٌ بين نفسه والأحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى يتسلسل، وأما إذا ادّعى أن الخصوصيات المميزة لبعض الأحوال عن بعض أحوال أيضاً فلا يتم ذلك الجواب إلا إذا قيل: إن الخصوصيات أيضاً سلوب.

[٧٥٢] واعلم أن المباحث المتعلقة بثبوت المعدوم والحال أحكام فاسدة مبنية على أصول باطلة فلذلك أعرضنا عن الإطناب فيها وتضييع الأوقات في توجيهاتها.

Genel Kavramların Mersadlarından
İkinci Mersad: Mahiyet Hakkındadır

[753] Yazar varlık ve yokluk bahislerini, bunların iliştiği şeyin yani mahiyet bahislerinin önüne aldı. Çünkü mahiyetin incelenmesi, varlık ve yokluktan birinin ilişeni olmaya elverişli olması bakımındandır. Bu açıdan mahiyet, varlık ve yokluktan sonradır. *Bu mersadda* on iki *maksat vardır.*

Birinci Maksat: Mahiyetin Kendisi Dışındakilerden Ayrışması

[754] İster tümel ister tikel olsun *her şeyin onu o yapan bir hakikati vardır.* Bu, "şeyin hakikati" mefhumunun açıklamasıdır. Tikel hakikate hüviyet denir. Bazen hüviyet, dış varlık anlamında kullanılır. Tümel hakikate ise mahiyet denir. Sonra kendi olması bakımından hakikat ya kendisinden ayrı şeylere kıyasladır. Bunda herhangi bir karışıklık yoktur. Çünkü hakikatten ayrı olan şeyler mahiyetin kendisi, ona dahil ve ona ilişen olmamaları anlamında ondan olumsuzlanmıştır. Ya da kendi olması bakımından hakikat, kendisinde bulunan veya kendisinin dışında olup ona ilişen şeylere kıyasladır. Kendisine ilişen şeylere kıyaslandığında ise *o,* kendisine ilişen şeyler içinde *kendisi dışındakilerden başkadır denir. İster o* ilişen, dörtlük mahiyetinin gereği olan çiftlik gibi *hakikatin gereği* olup kesinlikle ondan ayrılmasın ve her nerede hakikat var olursa o ilişenin iliştiği şey olsun *isterse de* insan için yazmak gibi *hakikatten ayrı olsun fark etmez.*

[755] *Kuşkusuz, insanlık; insanlık olması bakımından, yalnızca insanlıktır.* İnsanlık mahiyeti, insanlık mahiyeti olması bakımından *ne vardır, ne yoktur, ne birdir, ne çoktur ve ne de mütekâbillerden herhangi biridir.* Yani mütekâbillerden hiçbiri, o mahiyetin ne kendisidir ne de onun mefhumuna dâhildir. Yoksa mahiyetin bunlardan herhangi biri ile nitelenmeyeceği anlamında değildir. Çünkü mahiyetin, mütekâbillerden yoksun kalması imkânsızdır. Zira mahiyet, iki çelişikten biriyle nitelenmesi durumundadır. *Aksine* insanlık mahiyetine zâit *bu şeyler, insanlığa eklenir. Böylece* insanlık *birlikle beraber bir ve çoklukla beraber çok olur;* varlıkla beraber var ve yoklukla beraber yok olur. *Diğerlerini buna kıyasla.*

المرصد الثاني

من مراصد الأمور العامة في الماهية

[٧٥٣] قدّم مباحث الوجود والعدم على مباحث معروضهما أعني الماهية لأن البحث عنها من حيث أنها صالحة لمعروضية أحدهما وهي بهذا الاعتبار متأخرة عنهما؛ وفيه أي في هذا المرصد مقاصد اثنتا عشر؛

المقصد الأول في تمييز الماهية عمّا عداها

[٧٥٤] لكل شيء كلياً كان أو جزئياً حقيقة هو بها هو، وهذا تفسيرٌ لمفهوم حقيقة الشيء والحقيقة الجزئية تسمى هوية، وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي، والحقيقة الكلية تسمى ماهية. ثم الحقيقة من حيث هي إما أن تقاس إلى أمور مباينة إياها فذلك لا التباس فيه لأن الأمور المباينة لها مسلوبةٌ عنها بمعنى أنها ليست نفس الماهية ولا داخلةً فيها ولا عارضةً لها، وإما أن تقاس إلى أمور داخلةً فيها أو خارجةً عنها عارضةً لها؛ فإذا قيست إلى الأمور العارضة لها يقال: هي مغايرة لما عداها من الأمور التي تعرض لها سواء كان ذلك العارض لازماً لها لا ينفك عنها أصلاً فأينما وجدت هي كانت معروضة له كالزوجية اللازمة لماهية الأربعة، أو مفارقاً عنها كالكتابة للإنسان.

[٧٥٥] فالإنسانية من حيث هي إنسانية ليست إلا الإنسانية فليست الماهية الإنسانية من حيث هي ماهية إنسانية موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئاً من المتقابلات على معنى أن شيئاً منها ليس نفس تلك الماهية ولا داخلاً فيها لا على معنى أنها ليست متصفةً بشيء منها فإنها يستحيل خلوّها عن المتقابلات إذ لا بد لها من اتصافها بواحدٍ من المتناقضين، بل هذه أمور زائدة عن الماهية الإنسانية تنضم إلى الإنسانية فتكون الإنسانية مع الوحدة واحدة، ومع الكثرة كثيرة ومع الوجود موجودة، ومع العدم معدومة وعلى هذا فَقِسْ.

[756] Özetle mahiyet kendiliğinde düşünüldüğü ve onunla birlikte ona ilave başka bir şey düşünülmediğinde orada düşünülen şey, mahiyetin kendisidir ve mahiyete dahil olanlar da genel veya ayrıntılı olarak düşünülür. Aklın bu düşünmede mahiyetin arazlarından herhangi biriyle mahiyet hakkında hüküm vermesi mümkün değildir. Aksine bu hükümde o durumda genel veya ayrıntılı olarak düşünülmemiş olan başka bir şeyi daha düşünmeye ihtiyaç duyar. Böylece ortaya çıkmaktadır ki, o arazlar hadd-i zâtında mahiyete ait değildir; dolayısıyla ne mahiyetin kendisidirler ne de mahiyete dahildirler. Aksi halde başka bir düşünmeye ihtiyaç duyulmazdı. Yine onlardan herhangi biri mahiyetin kendisi veya ona dahil olsaydı mahiyetin onun mukâbiliyle nitelenmesi mümkün olmazdı. Bundan da bilinir ki, mahiyet, mütekâbillerden belirli olarak herhangi birini gerektirmez. Mahiyet kendisine dahil olan şeylere kıyaslandığında bu şeyler mahiyetin kendisi olmaması anlamında ondan olumsuzlanabilir. Çünkü mahiyete dahil olan şey, mahiyete dahil olması bakımından mahiyetin kendisi değildir. Yüklem olan parçalara gelince onlar her ne kadar dış bakımından mahiyetin kendisi iseler de başka bir açıdan mahiyetten başkadırlar.

[757] *O halde bize çelişiğin iki tarafıyla sorulup da "İnsanlık, insanlık olması bakımından A mıdır A değil midir?" denildiğinde doğru cevap "değildir mahiyet kendi olması bakımından A" şeklindedir. Yoksa onun kendi olması bakımından A olmadığı değildir. Çünkü olumsuzlama* harfinin ilk ibarede olduğu gibi *haysiyet kaydının önüne alınmasının* ilk akla gelen *anlamı, mahiyetin* bu açıdan alındığında *A'yı gerektirmediğidir.* Zira burada bağ, olumsuzlamadan sonradır. Dolayısıyla maksat, bağın olumsuzlanmasıdır. *Bu ise doğrudur. Ama haysiyet kaydının olumsuzlama* harfinin *önüne alınmasının anlamı, mahiyetin* bu açıdan alındığında *A olmamayı gerektireceğidir.* Çünkü bu ibaredeki bağ, olumsuzlamanın önüne alınmıştır. Bundan ilk akla gelen anlam ise olumsuz biçimindeki olumlamadır. *Oysa bu yanlıştır. Eğer bize iki ma'dûleden* -biri belirli diğeri ma'dûle iki olumluyu kastediyor ama baskın olanla adlandırma yolunu kullanarak iki ma'dûle diyor- *sorulup da "O, A mıdır yoksa A-olmayan mıdır" denilse* bu soruya *cevap vermemiz gerekmez.* Çünkü soru, çelişiğin iki tarafının aksine -zira çelişiğin iki tarafının dışında kalan kısım yoktur- bütün tarafları kuşatmamaktadır. *Eğer* bu soruya *cevap verseydik* daha önce öğrendiğin anlamda *"Ne budur ne de ötekidir" derdik.* Çünkü gerek A gerekse de A-olmayan, mahiyetin kendisi ve ona dahil değildir.

[٧٥٦] وبالجملة إذا لوحظت ماهية في نفسها ولم يلاحظ معها شيء زائد عليها كان الملحوظ هناك نفس الماهية وما هو داخل فيها إما مجملاً أو مفصلاً، ولم يكن للعقل بهذه الملاحظة أن يحكم على الماهية بشيءٍ من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم إلى أن يلاحظ أمراً آخر لم يكن ملحوظاً في تلك الحالة لا مفصلاً ولا مجملاً فيظهر أن تلك العوارض ليست للماهية في حدّ ذاتها فليست نفسها ولا داخلةً فيها وإلا لما احتيج إلى ملاحظة أخرى، وأيضاً لو كان شيء منها نفسها أو داخلاً فيها لما أمكن اتصافها بما يقابله؛ ومن هذا يعلم أيضاً أنها ليست مقتضية ومستلزمة لشيءٍ من المتقابلات على التعيين، وإذا قيست الماهية إلى الأمور الداخلة فيها صحّ السلب بمعنى أنها ليست نفسها لأن الداخل في الماهية ليس عينها من حيث هو داخل فيها، وأما الأجزاء المحمولة فهي وإن كانت بحسب الخارج عين الماهية لكن باعتبار آخر غيرها.

[٧٥٧] **فإذا سُئلنا بطرفي النقيض وقيل: الإنسانية من حيث هي إنسانية «آ» أو ليست، كان الجواب الصحيح أنها ليست من حيث هي هي «آ» لأنها من حيث هي ليست «آ» فإن تقديم** حرف **السلب على الحيثية** كما في العبارة الأولى **معناه** المتبادر **أنها** إذا أخذت بهذه الحيثية **لا تقتضي «آ»** وذلك لأن الرابطة ههنا متأخرةٌ عن السلب فالمقصود سلب الربط **وهو حق، ومعنى تقديم الحيثية على** حرف **السلب أنها** إذا أخذت بهذه الحيثية **تقتضي لا «آ»** وذلك لأن الرابطة في هذه العبارة متقدمة على السلب فالمتبادر منها الإيجاب العدولي **وهذا باطل. ولو سُئلنا عن المعدولتين** أراد الموجبتين المعدولة والمحصلة على سبيل التغليب **فقيل: أهي «آ» أو لا «آ»، لم يلزمنا الجواب** عن هذا السؤال لأنه غير حاصر بخلاف طرفي النقيض إذ لا مخرج عنهما. **وإن قلنا** أي وإن أجبنا عن هذا السؤال تبرعاً **قلنا: لا هذا ولا ذاك** بالمعنى الذي عرفته؛ إذ ليس شيء من الألف واللاألف نفس الماهية ولا داخلاً فيها.

[758] *Eğer şöyle denirse: Zeyd'e ait insanlık* insanlık olması bakımından *Amr'a ait insanlığın ta kendisi ise tek bir şahıs aynı anda iki mekânda bulunmuş* ve birbirinin mütekâbili olan vasıflarla beraberce nitelenmiş *olur. Eğer ondan başka ise insanlık* fertleri arasında *ortak olan tek bir şey olmaz. Biz şöyle deriz:* Bu sözün anlamı şudur: İnsanlık, kendi olması bakımından ya fertleri arasında ortak tek bir şeydir ya da fertlerinde birbirinden başka olan pek çok şeydir. Her iki takdirde de bir mahzur ortaya çıkar. Dolayısıyla cevap vermemiz gerekmez. Çünkü insanlık kendisi olması bakımından zikredilenlerden hiçbiri değildir. Kuşkusuz zikredilen açı, bütün arazlardan sarf-ı nazar etmeyi gerektirir.

[759] Şayet cevap verseydik şöyle derdik: *İnsanlık, kendi olması bakımından ne Zeyd'dekidir ne de ondan başkadır* ve ne Amr'dakidir ne de ondan başkadır. Çünkü onun birliği, başkalığı ve Zeyd'de veya Amr'da oluşu, bütün bunlar bu açıdan sarf-ı nazar edilen arazlardır. Eğer "Zeyd'de" sözünün bedeli olarak, "Amr'da" sözümüz getirilseydi daha açık olurdu. *Aksine o ikisi, dışsal iki kayıttır ve o ikisine nispetinden sonra insanlığa eklenirler.* Yani insanlığın tek bir ortak şey olması ile birbirinden başka pek çok şey olması, insanlığın dışında kalan iki kayıt olup birlik ve çoğalmaya nispetinden sonra insanlığa eklenirler.

İkinci Maksat: Mahiyetin Birinci Maksatta Zikredilen Arazlarına Kıyasla İtibarları Hakkındadır

[760] Mahiyetin arazlarına kıyasla itibarları üçtür: Mahiyetin varlığıyla kayıtlanması, yokluğuyla kayıtlanması ve herhangi bir kayıtlama olmaksızın mutlak olarak dikkate alınması. Bu bağlamda şöyle deriz: *Mahiyet* kendisine *zâit bir kayıtla birlikte alındığında "karışık" ve "bir şey olma şartıyla" adını alır. Bunun* dışta *var olduğunda herhangi bir kuşku yoktur.* Çünkü fertlerin dıştaki varlığı açıktır ve bunda herhangi bir kapalılık yoktur. Bu, tümel mahiyet ve bireysellikten ibarettir. Dolayısıyla karışık mahiyet, kesinlikle mevcuttur. Ancak bunda sorun vardır: Acaba fert, dışta mahiyet ve bireysellikten mi bileşiktir yoksa o, zihinde mi bu ikisinden bileşiktir? İnşallah ilerde sana bunun tahkiki sunulacaktır.

[٧٥٨] **فإن قيل: الإنسانية التي لزيد** من حيث أنها إنسانية **إن كانت هي التي لعمرو كان شخص واحد في آنٍ واحد في مكانين** ومتصفاً بالأوصاف المتقابلة معاً، **وإن كانت غيرها لم تكن الإنسانية أمراً واحداً مشتركاً** بين أفراده. **قلنا:** معنى هذا الكلام أن الإنسانية من حيث هي إما واحدة مشتركة بين أفراده وإما متعددة متغايرة فيها؛ وعلى كل تقدير يلزم محذور فلا يلزمنا الجواب لأنها من حيث هي ليست شيئاً مما ذكر فإن الحيثية المذكورة تقتضي قطع النظر عن جميع العوارض.

[٧٥٩] وإن أجبنا قلنا: **هي من حيث هي ليست التي في زيد ولا غيرها** وليست التي في عمرو ولا غيرها لأن وحدتها وتغايرها، وكونها في زيد أو عمرو كلها عوارض قطع النظر عنها في هذه الحيثية، ولو وقع بدل قوله في زيد قولنا في عمرو لكان أظهر، **بل هما** أي كون الإنسانية واحدة مشتركة، وكونها متعددة متغايرة **قيدان خارجان** عن الإنسانية **يلحقانها بعد النسبة إليهما** أي إلى الوحدة والتعدد.

المقصد الثاني في اعتبارات الماهية بالقياس إلى عوارضها التي ذكر حالها في المقصد الأول

[٧٦٠] وهي ثلاثة؛ تقييد الماهية بوجودها، وتقييدها بعدمها، وإطلاقها بلا تقييد. فنقول: **الماهية إذا أخذت مع قيدٍ زائد** عليها **تسمى مخلوطة وبشرط شيء ووجودها** في الخارج **مما لا مرية فيه** فإن وجود الأشخاص في الخارج بين لا سترة به، وهي عبارة عن الماهية الكلية والتشخص فالماهية المخلوطة موجودةٌ قطعاً؛ وفيه بحث وهو أن الشخص هل هو مركّبٌ في الخارج من الماهية والتشخص، أو هو مركّبٌ منهما في الذهن وسيرد عليك تحقيقه إن شاء الله تعالى.

[761] Mahiyet *eklentilerden soyutlanmış olması şartıyla alındığında "soyut" ve "bir şey olmama şartıyla" adını alır. Bu mahiyet, dışta bulunmaz, aksi halde ona* dış *varlık ve belirginleşme eklenir ve dolayısıyla* varsaydığımız gibi bütün eklentiler *soyut olmaz.* Oysa bu bir çelişkidir. *Acaba* zihnî varlığı kabul edene göre *soyut mahiyet zihinde var mıdır? Denilmiştir ki, hayır* yoktur *çünkü onun zihindeki varlığı arazlardan* ve eklentilerden *yoksun değildir.* Dolayısıyla o, tıpkı dış varlık gibi bütün araz ve eklentilerden soyut olamaz. *Denilmiştir ki: O, zihinde bulunur, çünkü zihin her şeyi hatta kendisinin yokluğunu bile tasavvur eder ve tasavvurlarda* kesinlikle *herhangi bir kısıtlama yoktur.*

[762] *Dolayısıyla zihnin* dıştaki ve zihindeki bütün eklentilerden *soyutlanmış mahiyeti düşünmesi imkânsız değildir.* Şöyle ki: Her ne kadar mahiyet nefsü'l-emr bakımından bir kısım eklentilerle nitelenmiş olsa da zihin mahiyeti bütün eklentilerden arınmış olarak dikkate alır ve onu böyle düşünür. Nitekim zihin mutlak olarak soyut mahiyetin dışta varlığının imkânsız olduğu hükmünü verebilmektedir. Bir şey hakkında ise ancak tasavvurundan sonra hüküm verilebilir. Şu söz bu açıklamaya yakındır: Mutlak olarak yani hem dışta hem de zihinde bulunmayan ma'dûm, tasavvur edilebilir. Dolayısıyla ona zihnî varlık ilişir. Bu durumda o, zihindeki varlığı bakımından mutlak mevcudun bir bölümü iken zâtı ve mefhumu bakımından onun bölüşeni olur. Aynı şekilde soyut mahiyet mutlak olarak tasavvur edildiğinde zâtı ve mefhumu bakımından karışığın mukâbili ve soyut olurken zihindeki varlığı bakımından karışığın bir kısmı olur ve onun hakkında hüküm verilir. Mutlak olarak bilinmeyen hakkında da aynı durum geçerlidir. Mutlak olarak bilinmeyen, zihinde meydana gelişi itibariyle kendisine ilişen bu vasıf bakımından bir yönden bilinenin bir bölümü iken varsayımsal olarak bu vasıfla nitelenmesi bakımından onun bölüşenidir.

[763] *Şöyle denilmiştir: Mahiyetin dış şeylerden* ve eklentilerden *soyutlanması şart koşulursa o* hiç kuşkusuz zihinde *vardır; şayet mutlak olarak* yani dıştaki ve zihindeki arazlardan *soyutlanması şart koşulursa* zihinde var *olmaz.* Çünkü zihnî varlık, daha önce geçtiği gibi, arazlardandır. *Ancak bunda nazar vardır. Çünkü şeyin zihinde mevcut oluşu zihnî arazlardan değildir. Çünkü zihnî arazlar zihnin şeyi kayıtladığı durumlardır.* Zihin bunların o şeye iliştiğini dikkate almak ve ona ait olduğunu düşünmek suretiyle o şeyi bunlarla kayıtlar.

[٧٦١] **وإذا أخذت** الماهية **بشرط الخلو عن اللواحق سميت مجردة وبشرط لا شيء، وأنها لا توجد في الخارج وإلا لحقهما الوجود** الخارجي **والتعيّن فلم تكن مجردة** عن جميع اللواحق كما فرضناه هذا خلف. **وهل توجد** المجردة **في الذهن** عند القائل بالوجود الذهني **قيل**: **لا** توجد **لأن وجودها في الذهن من العوارض** واللواحق فلا تكون مجردة عن جميعها كالموجود الخارجي، **وقيل**: **توجد لأن الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه، ولا حجر في التصورات** أصلاً.

[٧٦٢] **فلا يمتنع أن يعقل** الذهن **الماهية المجردة** عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بأن يعتبرها معرّاةً عنها ويلاحظها كذلك، وإن كانت بحسب نفس الأمر متصفة ببعضها. ألا يرى أنه يمكنه الحكم على المجردة مطلقاً باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء إلا بعد تصوره، ويقرب من هذا ما قيل من أن المعدوم مطلقاً أي خارجاً وذهناً قد يتصور فيعرض له الوجود الذهني قسماً من الموجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن وقسيماً له باعتبار ذاته ومفهومه فكذلك إذا تصورت المجردة مطلقاً كانت من حيث ذاتها ومفهومها مجردة ومقابلة للمخلوطة، ومن حيث وجودها في الذهن تكون قسماً من المخلوطة ومحكوماً عليها، وكذا الكلام في المجهول مطلقاً فإنه باعتبار حصوله في الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجهٍ ما، ومن حيث اتصافه بهذا الوصف فرضاً قسيم له.

[٧٦٣] **وقيل**: **إن شرط تجرّدها عن الأمور** واللواحق **الخارجية وجدت** في الذهن بلا اشتباه **وإن شرط تجرّدها مطلقاً** أي من العوارض الخارجية والذهنية معاً **فلا** توجد فيه لأن الوجود الذهني من العوارض كما مرّ، **وفيه نظر فإن كونه** أي كون الشيء **موجوداً في الذهن ليس من االعوارض الذهنية؛ إذ هي** أي العوارض الذهنية **ما جعله الذهن قيداً فيه** أي في الشيء بأن يعتبر الذهن لذلك الشيء عارضاً ويلاحظه له، **وهذا** الذي فرضناه موجوداً في الذهن **عرض له في نفس الأمر كونه في الذهن** من غير أن يعتبره الذهن عارضاً له ويلاحظه فيه، **وبعد**

Zihinde mevcut olduğunu farz ettiğimiz *bu şeye, nefsü'l-emirde zihinde oluşu* -zihin, bunun ona iliştiğini dikkate alıp onun hakkında bunu düşünmeden- *ilişir.* Zihnî arazlar kavramının ne olduğu hakkında *gerçek ortaya çıktıktan sonra* şey zihinde mevcut iken ona nefsü'l-emir bakımından ilişen *o durumları,* -her ne kadar bu durumlar zihnin kendisinde mahiyete kayıt yaptığı ve ona iliştiğini düşündüğü şeyler olmayıp nefsü'l-emirde mahiyete ilişen durumlar olsa da bunlarla kastedilenin, mahiyete zihindeyken eklenen durumlar olduğunu dikkate alarak- *"zihnî eklentiler" olarak adlandırmana bir engel yoktur.*

[764] *Mahiyet* arazlarla *birliktelikten ve* onlardan *soyutlanmaktan sarf-ı nazar edilerek kendi olması bakımından dikkate alındığında "mutlak" ve "herhangi bir şart olmaksızın" adını alır. Bu, önceki ikisinden daha geneldir. Mahiyetin iki kısmından biri* dışta *mevcuttur. Bu, karışık olandır. Daha özelin* dışta *var olması ise daha genelin de* dışta *var olmasını gerektirir. Dolayısıyla mutlak mahiyet de* dışta *mevcuttur.* Bu, daha önce işaret ettiğimiz gibi fertlerdeki bileşimin dışta mevcut olması durumunda açıktır.

Üçüncü Maksat: [İdelerin Varlığı]

[765] *Eflatun şöyle demiştir:* Soyut mahiyet, mevcuttur. Buna göre *her türden soyut bir fert* yani bütün arazlardan soyutlanmış bir fert *vardır, ezelîdir, ebedîdir* kesinlikle bozuluşa konu olmaz *ve mütekâbilleri kabul eder. O, bu düşüncesini şöyle delillendirmiştir: İnsan, mütekâbilleri kabul eder, aksi halde mütekâbiller ona ilişmezdi. Bu durumda o* kendinde *hepsinden soyuttur.* Çünkü mütekâbillerin bir kısmının konusu olan şeyin, kendisine ilişen mütekâbilin mukâbilini kabul etmesi imkânsızdır.

[766] *Sen öğrendin ki, soyutun* dışta *varlığı yoktur* aksine onun dışta var olması imkânsızdır. Dolayısıyla bu iddia kesinlikle yanlıştır. *Ve* yine öğrendin ki, *mütekâbilleri kabul eden şey, kendi olması bakımından mahiyettir.* Çünkü mahiyet zâtı açısından o mütekâbillerden her birini diğerinin yerine kabul eder. Dolayısıyla mutlak insan mahiyeti, birbirinin mütekâbili olan somutluklarla birliktedir. *Ancak* insan mahiyetinden *bir ferdin varlığına gelince o* ferdin *Zeyd ve Amr'ı kabul etmesi* -"bu ikisinin somutluğunu kabul etmesi" demek istiyor; nitekim şu sözü bunu göstermektedir:- *zorunlu olarak yanlıştır.* Çünkü belirli bir bireyin aynı anda mütekâbil sıfatlarla nitelenmesi imkânsızdır. Aynı şekilde "ondan bir fert" sözüyle soyutluk kaydıyla kayıtlanmış mahiyeti kastetmişse soyutun kendisinden soyutlandığı dikkate alınan kayıtlarla birlikteliği

وضوح الحق في أن مفهوم العوارض الذهنية ماذا فلا نمنعك أن تسميها أي تسمي الأمور العارضة للشيء بحسب نفس الأمر حال كونه موجوداً في الذهن باللواحق الذهنية بناءً على أن المراد بها ما يلحق الماهية عند قيامها بالذهن، وإن كانت عارضةً لها في نفس الأمر لا ما يجعله الذهن قيداً فيها واعتبر عروضه لها.

[٧٦٤] وإذا أخذت الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن المقارنة للعوارض والتجرد عنها سميت مطلقةً وبلا شرط وهذه أعمّ من الأولين، وقد وجدت في الخارج إحدى قسميها وهي المخلوطة، ووجود الأخص في الخارج مستلزم لوجود الأعم فيه فتكون هي أي المطلقة أيضاً موجودة فيه وذلك ظاهر إذا كان التركيب في الأشخاص خارجياً كما أشرنا إليه.

المقصد الثالث

[٧٦٥] قال أفلاطون: الماهية المجردة موجودة فإنه يوجد من كل نوع فردٌ مجرّدٌ عن جميع العوارض أزليٌّ أبديٌّ لا يتطرق إليه فساد أصلاً قابلٌ للمتقابلات، واحتجّ عليه بأن الإنسان قابلٌ للمتقابلات وإلا لم تعرض له فيكون في نفسه مجرداً عن الكل لأن ما يكون معروضاً لبعضها يستحيل أن يكون قابلاً لما يقابله.

[٧٦٦] وأنت قد علمت أن المجرد لا وجود له في الخارج بل يمتنع أن يكون موجوداً فيه فهذا المُدّعى باطلٌ قطعاً، و علمت أيضاً أن القابل للمتقابلات الماهية من حيث هي هي فإنها في حد ذاتها قابلةٌ للاتصاف بكل واحدةٍ منها بدلاً عن الآخر فالماهية الإنسانية المطلقة هي المقارنة للتشخصات المتقابلة، وأما وجود فرد من الماهية الإنسانية يكون ذلك الفرد قابلاً لزيد وعمرو أي لتشخصهما كما يدل عليه كلامه فضروري البطلان لاستحالة أن يكون الواحد المعيّن متصفاً بالصفات المتقابلة في زمانٍ واحد، وكذا إن أراد بفردٍ منها الماهية المقيدة بقيد التجرد فإن اقتران المجرد بالقيود

de zorunlu olarak yanlıştır. Böylece açığa çıktı ki: Eflatun'un delili, onun iddiasını ispata kafi değildir. *Dışta yalnızca tikel hüviyetler vardır.*

[767] Zikrettiğimiz *bu eleştiri, Eflatun'un sözü* ancak *ondan nakledildiği gibi anlaşıldığında* yöneltilebilir. *Fakat eğer onunla başka bir anlam kastedilmişse -mesela müteahhirûndan biri* yani İşrakî filozof Sühreverdî *onun sözlerini şöyle yorumlamıştır: Akıllar âleminde* feleklerden, yıldızlardan, basît ve bileşik cisimlerden *her bir türe ait bir şey vardır. Bu şey,* maddeden *soyut olup* kendi başına kâimdir, *onu* yani o türü *idare eder,* onun yetkinlikleri o türe feyezân eder ve türün bütün fertlerini kuşatan büyük bir inayetle o türü gözetir. Sühreverdî *buna "türlerin efendisi/rabbi" adını vermiştir* ve din dilinde bu, -hadiste de geçtiği üzere- Dağlar Meleği, Denizler Meleği, Yağmurlar Meleği vb. isimlerle ifade edilir.- *Bu ise* buradaki konumuzla ilişkisi olmayan *başka bir bahistir.*

Dördüncü Maksat: [Mahiyetin Kısımları]

[768] *Mahiyet ya basît olup bir araya gelen çok şeyden bileşmez ya da basîte mukâbil olan bileşiktir.* Bileşik mahiyet, bir araya gelen çok şeyden oluşur. *Bileşik, nihai tahlilde basîte varır.* Çünkü bileşikte her biri de tek bir hakikat olan şeyler bulunmalıdır, aksi halde bir kerede değil sonsuz kerede sonsuz şeylerden bileşik olur. Bunun yanı sıra bileşikte basîtin varlığı bulunmalıdır. *Çünkü sayı* yani bilfiil çok, *sonsuz bile olsa zorunlu olarak onda* bilfiil çokluk barındırmayan *bir bulunmalıdır.* Zira tıpkı birliğin sayının ilkesi oluşu gibi bir de çokun ilkesidir. Buna göre nasıl ki kendisinde birlikler bulunmayan sonlu veya sonsuz bir sayının bulunması imkânsız ise aynı şekilde kendisinde tekler yani ister bölünmeyi kabul etsin ister etmesin bilfiil bölünmeyen şeyler bulunmayan çokun var olması da imkânsızdır. *Her ikisi de bazen akla bazen de dışa* kıyasla *dikkate alınır.*

[769] O halde mahiyetin kısımları dörttür. Birincisi akılda bir araya gelen çok şeyden oluşmayan aklî basîttir. Buna örnek, en üst cinsler ve basît fasıllardır. İkincisi dışta böylesi şeylerden oluşmayan dışsal basîttir. Buna örnek, ayrık akıllar ve nefislerdir. Kuşkusuz bunlar akılda bileşik olsalar bile

التي اعتبر تجريده عنها ضروري البطلان أيضاً فظهر أن دليله غير وافٍ بما ادّعاه، **ولا يوجد في الخارج إلا الهويات الجزئية.**

[٧٦٧] **هذا** الذي ذكرناه إنما يرد عليه **أن حمل كلامه على ما هو ظاهر المنقول عنه، وإن عنى به معنى آخر مثل ما أوّله به بعض المتأخرين** وهو صاحب الإشراق **من أن لكل نوع** من الأفلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركّباتها **أمراً** من عالم العقول **مجرّداً** عن المادة قائماً بذاته **يدبره** أي يدبر ذلك النوع ويفيض عليه كمالاته ويعتني بشأنه عنايةً عظيمةً شاملةً لجميع أفراده، **وهو الذي يسميه** ذلك البعض **ربّ النوع** ويعبّر عنه في لسان الشرع كما ورد في الحديث بملك الجبال وملك البحار وملك الأمطار ونحوها **فذلك بحثٌ آخر** لا تعلق له بهذا المقام.

المقصد الرابع

[٧٦٨] **الماهية إما بسيطة لا تلتئم من عدة أمور تجتمع، أو مركّبة تقابلها** فهي التي تلتئم من عدة أمور مجتمعة، **وينتهي المركّب إلى البسيط** إذ لا بد أن يكون في المركّب أمور كل واحدٍ منها حقيقة واحدة وإلا لكان مركّباً من أمور لا نهاية لها لا مرةً واحدة بل مراراً غير متناهية؛ ومع ذلك فلا بد من وجود البسيط فيه **لأن العدد** أي المتعدد بالفعل، **ولو** كان **غير متناهٍ فيه الواحد** الذي لا تعدد فيه بالفعل **ضرورة** لأن الواحد مبدأ المتعدد كما أن الوحدة مبدأ للعدد؛ فكما امتنع عدد متناهٍ من غير أن يوجد فيه وحدات كذلك يمتنع أن يوجد متعدد لا يكون فيه آحاد أي أمور غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام أو لا، **وكلاهما يعتبر** بالقياس **إلى العقل تارةً**، وبالقياس **إلى الخارج أخرى.**

[٧٦٩] فالأقسام أربعة؛ بسيطٌ عقلي لا يلتئم في العقل من أمور عدة تجتمع فيه كالأجناس العالية والفصول البسيطة، وبسيطٌ خارجي لا يلتئم من أمور كذلك في الخارج كالمفارقات من العقول والنفوس فإنها بسيطةٌ في

dışta basîttirler. Üçüncüsü, yalnızca akılda birbirinden ayrışan çok şeyden oluşan aklî bileşiktir. Dördüncüsü ise meselâ ev gibi dışta ayrışan parçalardan oluşan dışsal bileşiktir.

[770] *Aklî bileşik eğer sonunda basîte varmasaydı* zikredilenden *başka bir imkânsızlık ortaya çıkardı: Sonsuz şeylerin düşünülmesi. Oysa bu* sonlu bir zamanda olduğunda *imkânsızdır. Bu durumda da akledilen mahiyet, aklî olmaz.* Bu ancak künhüyle düşünülen mahiyetlerde böyle olabilir.

Beşinci Maksat: Bileşik Mahiyetin *Parçalarının Taksimi*

[771] *Bu taksim iki yönden yapılır. Birinci taksim: Parçaların bir kısmı diğerine doğru olarak yüklenirse parçalar* ister eşit olsunlar ister eşit olmasınlar *mütedâhildirler aksi halde ayrıdırlar/mübâyindirler.* Meşhur taksime göre mütedâhil, parçalarının bir kısmı diğerinden daha genel olandır. Bu durumda mütedâhil, eşiti kuşatmaz, dolayısıyla eşitin üçüncü bir kısım yapılmasına gerek duyulur. En açık ifade, parçaların birbirine yüklenen ve birbirinden ayrı olarak ikiye ayrılması, sonra da birbirine yüklenenin, mütedâhil ve eşit olarak ikiye ayrılmasıdır.

[772] *Mütedâhilin iki parçasından her biri diğerinin bütün fertlerine doğru olarak yükleniyorsa bu parçalar eşittirler. Buna örnek, duyumsayan ve iradeyle hareket edendir.* Bu, ikisinden bileşik bir mahiyet dikkate alındığında böyledir. *Aksi halde* genel olarak birbirine yüklenmekle birlikte iki parçadan her biri, diğerinin bütün fertlerine doğru olarak yüklenmiyorsa *ikisi arasında* kaçınılmaz olarak *girişimlilik vardır. Bu girişimlilik ise ya tamdır ya da eksiktir. Tam olması durumunda ya genel, özeli kâim kılar* ki bu, ancak itibârî mahiyetlerde olur. *Buna örnek, ak cisimdir.* Çünkü akıl, bu ikisinden tek bir mahiyet düşünmektedir. *Ya da* genel özeli *kâim kılmaz* aksine durum tersi olur. *Buna örnek ise düşünen canlıdır. Çünkü düşünen* fasıl olduğu için cins olan *canlıyı kâim kılmaktadır.* Bir diğer örnek, mevcut cevher ile mevcut niceliktir. Burada ak cisim örneğinin aksine genel olan yani mevcut, daha özelin bir sıfatıdır. Kuşkusuz sıfat, daima mevsûf ile kâimdir. Düşünen ise canlının bir vasfı değildir, aksine onun yerini tutan bir şeydir. *Eksik olmasının örneği ise ak canlıdır.* Şüphesiz ak canlı, itibârî bir mahiyettir. Çünkü hakiki mahiyetin parçaları arasında eksik girişimlilik olması imkânsızdır.

الخارج وإن كانت مركّبة في العقل، ومركّبٌ عقلي يلتئم من أمور تتمايز في العقل فقط، ومركّبٌ خارجي يلتئم من أجزاء متمايزة في الخارج كالبيت.

[٧٧٠] **والمركّب العقلي لو لم ينتهِ إلى البسيط لزم محال آخر** سوى ما ذكر **وهو تعقل ما لا يتناهى وأنه محال** إذا كان في زمانٍ متناهٍ **فلا تكون الماهية المعقولة معقولة** وهذا إنما يتم في الماهيات المعقولة بالكنه.

المقصد الخامس في تقسيم الأجزاء للماهية المركّبة

[٧٧١] **وهو من وجهين؛ الأول أنها إن صدق بعضها على بعض فمتداخلة** سواء كانت متساوية أو غير متساوية **وإلا فمتباينة** والمشهور أن المتداخلة ما يكون بعضها أعمّ من بعض فلا يتناول المتساوية فيحتاج إلى جعلها قسماً ثالثاً وإلا ظهر في العبارة أن يقسم الأجزاء إلى متصادقة ومتباينة، ثم يقسم المتصادقة إلى متداخلة ومتساوية.

[٧٧٢] **أما المتداخلة فإن صدق كل منهما على كل أفراد الآخر فهما متساويان نحو الحساس والمتحرك بالإرادة** إذا اعتبر ماهية مركّبة منهما، **وإلا** أي وإن لم يصدق كل منهما على كل أفراد الآخر مع كونها متصادقة في الجملة **فبينهما** لا محالة **عمومٌ وخصوص إما مطلقاً وحينئذٍ إما إن يقوّم العام الخاص** وهذا إنما يكون في الماهيات الاعتبارية **نحو الجسم الأبيض** فإن العقل يعتبر منهما ماهية واحدة، **أو لا** يقوّم العام الخاص بل يكون الأمر بالعكس **نحو الحيوان الناطق فإن الناطق** لكونه فصلاً **هو المقوّم للحيوان** الذي هو جنس ونحو الجوهر الموجود والكم الموجود مثلاً؛ فإن الأعم ههنا أعني الموجود صفة للأخص على عكس الجسم الأبيض ولا شك أن الصفة متقوّمة بالموصوف مطلقاً، وأما الناطق فليس وصفاً للحيوان بل هو جارٍ مجراه، **وأما من وجه** قسيم لقوله: إما مطلقاً **نحو الحيوان الأبيض** فإنه ماهية اعتبارية لأن الماهية الحقيقية يمتنع أن يكون بين أجزائها عموم من وجه.

[773] *Ayrı/mübâyin olana gelince şey ya* dört illetinden *bir illetle* birlikte *ya* kendisine ait *bir ma'lûlle* birlikte *ya da* kendisine nispetle *illet ve ma'lûl olmayan bir şeyle birlikte* dikkate alınır. Eğer "Şeyin illetiyle bileşimi, o illetten ibaret olan şeyin ma'lûlüyle bileşimini gerektirir. Dolayısıyla taksimde tekrar (istidrâk) vardır" dersen ben şöyle derim: Şeyin illetiyle bileşiminin anlamı, o şeyin, kendisine o illete izafetin ilişmesi bakımından dikkate alınmasıdır. Şeyin ma'lûlüyle bileşiminin anlamı ise onun, kendisine o ma'lûle izafetin ilişmesi bakımından dikkate alınmasıdır. O halde kesinlikle tekrar (istidrâk) yoktur.

[774] İllete nispetle dikkate alınan *birincisi, ya bağış gibi fâille* birlikte dikkate alınır. Çünkü bağış, fâile izafeti dikkate alınan bir fâidenin adıdır. *Ya basık burunluluk gibi kâbille* birlikte dikkate alınır. Basık burunluluk, burundaki basıklıktır ve şey, onda, kâbiline izafetle dikkate alınmıştır. *Ya basık burun gibi suretiyle* birlikte dikkate alınır. Basık burun, kendisinde basıklık bulunan burundur ve basıklık buruna nispetle sûret işlevi görmektedir. *Ya da yüzük gibi gayeyle birlikte dikkate alınır. Çünkü yüzük,* parmağa takılan *süslenme amaçlı bir halkadır.* Bu süslenme, o halkadan gözetilen gayedir.

[775] Ma'lûlüne nispetle dikkate alınan *ikincisi, yaratan,* rızk veren vb. şeyin ma'lûlüne kıyasla dikkate alındığı şeyler *gibidir.*

[776] İllet ve ma'lûl olmayan şeyle birlikte dikkate alınan *üçüncüsü ise ya on sayısının parçaları* -ki bu parçalar, hakikatleri uyuşan birlerden ibarettir- *gibi* mahiyetçe *birbirlerine benzerdirler ya da* mahiyetçe *birbirlerinden farklıdırlar.* Mahiyette farklı olanlar ise *ya heyûla ve sûretten bileşen cisim gibi* duyuda değil de *akılda* ayrışmıştırlar. Çünkü cismin parçaları, duyuda değil, akılda farklı ve ayrışmıştırlar. Bir diğer örnek, hikmet, iffet ve yiğitlikten bileşen adalettir. *Ya da dışta* duyusal olarak ayrışmışlardır. Buna örnek, bedenin organlarıdır. Buna göre yazarın *nefis ve bedenden bileşen insan gibi* sözü tartışmalıdır. Çünkü düşünen nefis ve beden, duyusal olarak ayrışamazlar. Şayet dış ile zihnin mukâbili kastedilmişse heyûla ve sûret de aklî değil, haricî parçalardandır. *Yine renk ve şekilden bileşen* ve duyuda ayrışan *görüntü gibi.* Çünkü şekilsel heyetler, ikincil olarak duyulurdurlar. Bir diğer örnek, her ikisi de bizzat duyulur olan karalık ve aklıktan bileşen alacadır.

[٧٧٣] **وأما المتباينة فإما أن يعتبر الشيء مع علة** من علله الأربع، **أو** مع **معلول** له، **أو** مع **ما ليس علة ولا معلولاً** بالقياس إليه. فإن قلت: تركّب الشيء مع علته يستلزم تركّب الشيء الذي هو تلك العلة مع معلوله ففي التقسيم استدراك. قلتُ: معنى تركّب الشيء مع علته أن يعتبر ذلك الشيء من حيث عرضت له الإضافة إلى تلك العلة، ومعنى تركّب الشيء مع معلوله أن يعتبر من حيث عرضت له الإضافة إلى ذلك المعلول فلا استدراك أصلاً.

[٧٧٤] **والأول** وهو المعتبر بالقياس إلى العلة **إما** معتبر **مع الفاعل نحو العطاء** فإنه اسمٌ لفائدةٍ اعتبرت إضافتها إلى الفاعل، **أو** مع **القابل نحو الفطوسة** وهي التقعير الذي في الأنف فقد اعتبر فيها الشيء بالإضافة إلى قابله، **أو** مع **الصورة نحو الأفطس** وهو الأنف الذي فيه تقعير وهو يجري مجرى الصورة من الأنف، **أو** مع **الغاية نحو الخاتم فإنه حلقةٌ يتزين بها** في الإصبع وذلك التزين هو الغاية المقصودة من تلك الحلقة.

[٧٧٥] **والثاني** وهو المعتبر بالنسبة إلى المعلول **نحو الخالق** والرازق وأمثالهما مما اعتبر فيه الشيء مقيساً إلى معلوله.

[٧٧٦] **والثالث** وهو الذي اعتبر مع ما ليس علة ولا معلولاً **إما متشابهة** في الماهية **نحو أجزاء العشرة** وهي الوحدات المتوافقة الحقيقة، **أو متخالفة** في الماهية وهي **إما** متمايزة **عقلاً** لا حساً **كالجسم المركّب من الهيولى والصورة** فإن أجزاءه متخالفةٌ متمايزةٌ في العقل دون الحس وكالعدالة المركّبة من الحكمة والعفّة والشجاعة، **أو خارجاً** أي حساً كأعضاء البدن. وعلى هذا ففي قوله: **نحو الإنسان المركّب من النفس والبدن** نظر فإن النفس الناطقة والبدن لا يتمايزان حساً، وإن أريد بالخارج ما يقابل الذهن كانت الهيولى والصورة من الأجزاء الخارجية دون العقلية، **و** نحو **الخلقة المركّبة من اللون والشكل** المتمايزين في الحس فإن الهيئات الشكلية محسوسة تبعاً، ونحو البُلقة المركّبة من السواد والبياض المحسوسين بالذات.

[777] *İkinci* taksim: *Parçalar, ya* mefhumlarında olumsuzlama bulunmaması anlamında tamamıyla *vücûdîdirler ya da* böyle *değildirler. Birinci* kısım *ya daha önce geçtiği gibi hakikidir* yani göreli değildir *ya görelidir ya da* hakiki ile göreliden *karışıktır.* Hakikinin daha önce geçen örneği, heyûla ve sûretten bileşen cisim ile itibârî bir bileşimle ruh ve cesetten bileşen insandır. *Görelinin örneği "daha yakın"dır.* Çünkü "daha yakın"nın mefhumu, yakınlık ile yakınlıkta fazlalıktan bileşmiştir ve her ikisi de görelidir. *Karışığın örneği ise divandır.* Kuşkusuz divan, hakiki mevcutlar olan ahşap parçaları ile bu parçalar arasındaki özel bir tertipten bileşiktir. Bu tertibin dikkate alınmasıyla divan meydana gelir. Bu tertip ise kendi başına düşünülemeyen nisbî bir durumdur. *İkincinin* -ki bu, bütünüyle vücûdî olmayandır- *örneği ise kadîmdir. Çünkü kadîm, başlangıcı olmayandır.* Dolayısıyla kadîmin mefhumu, bir vücûdî ve bir de ademîden bileşmiştir. Yazar sırf ademî olana değinmemiştir, çünkü bu, düşünülemez. Zira yokluklar, ancak varlıklara göreli olarak düşünülebilir. Bu bakımdan vücûdî anlam, kesinlikle orada düşünülmektedir.

[778] *Bil ki,* söz konusu iki taksimde zikredilen *bu kısımlar, hakiki veya itibarî* bir mahiyet *olmaktan daha genel olan* mutlak *mahiyet hakkındadır. Ancak hakiki* mahiyeti *dikkate alırsak onun parçaları ancak mevcut olabilir* ve bu nedenle kesinlikle vücûdî olur. Dolayısıyla hakiki mahiyet hakkında ne vücûdîlik ve ademîliğin ne de izâfetler dış mevcutlardan kabul edilmediği takdirde hakîkilik ve izâfîliğin dikkate alındığı ikinci taksim yapılabilir. Hakiki mahiyetin *parçaları arasındaki nispet,* birinci taksimde zikredilen *bir kısım durumlarda imkânsız olabilir.* Buna örnek meşhura göre eksik girişimlilik durumu ile hakiki bir birliğe sahip tek bir hakiki mahiyetin iki eşit şeyden bileşmesinin imkânsız oluşunun söylenmesinde olduğu şekilde eşitlik durumudur.

Altıncı Maksat: Mümkün *Mahiyetler* Bir Yaratanın Yaratmasıyla *Yaratılmış mıdır Yoksa Böyle Değil midir?*

[779] *Bu hususta üç görüş vardır. Birincisine göre* ister basît ister bileşik olsun *mümkün mahiyetlerin hiçbiri yaratılmış değildir. Çünkü* söz gelişi *insanlık, bir yaratanın yaratmasıyla olsaydı insanlık, bir yaratanın* yaratması *olmaması halinde*

[٧٧٧] التقسيم الثاني أنها أي الأجزاء إما وجودية بأسرها بمعنى أنه لا يكون في مفهوماتها سلب أو لا يكون كذلك، و القسم الأول إما حقيقية أي غير إضافية كما مرّ من الجسم المركّب من الهيولى والصورة والإنسان المركّب تركيباً اعتبارياً من الروح والجسد، أو إضافية نحو الأقرب فإن مفهومه مركّبٌ من القرب والزيادة فيه وكلاهما إضافيان، أو ممتزجة من الحقيقية والإضافية نحو السرير فإنه مركّبٌ من القطع الخشبية وهي موجوداتٌ حقيقية ومن ترتيبٍ مخصوصٍ فيما بينها باعتباره يتحصل السرير، وأنه أمرٌ نسبي لا يستقل بالمعقولية. والثاني وهو ما لا يكون بأسرها وجودية نحو القديم فإنه موجودٌ لا أول له فقد يتركّب مفهومه من وجودي وعدمي ولم يتعرض لما هو عدمي محض لأنه غير معقول فإن العدمات لا تعقل إلا مضافة إلى الوجودات فيكون المعنى الوجودي ملحوظاً هناك قطعاً.

[٧٧٨] واعلم أن هذه الأقسام المذكورة في هذين التقسيمين إنما هي في الماهية على الإطلاق أعمّ من أن تكون ماهية حقيقية أو اعتبارية، وأما إذا اعتبرنا الماهية الحقيقية فلا تكون أجزاؤها إلا موجودة فتكون وجودية قطعاً فلا يتأتى فيها التقسيم الثاني باعتبار الوجودية والعدمية ولا باعتبار الحقيقية والإضافية إذا لم تجعل الإضافات من الموجودات الخارجية، والنسبة بينها أي بين أجزاء الماهية الحقيقية قد تمتنع على بعض الوجوه المذكورة في التقسيم الأول كالعموم من وجه على المشهور وكالمساواة على ما قيل من امتناع تركيب الماهية الحقيقية الواحدة وحدة حقيقية من أمرين متساويين.

المقصد السادس الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل أم لا

[٧٧٩] ففيه مذاهب ثلاثة؛ الأول أنها غير مجعولة مطلقاً سواء كانت بسيطة أو مركّبة إذ لو كانت الإنسانية مثلاً بجعل جاعل لم تكن الإنسانية عند عدم جعل الجاعل

insanlık olmazdı. Çünkü bir yaratmanın eseri olan şey, kesinlikle onun yokluğuyla yok olur. *Oysa bir şeyin kendisinden olumsuzlanması,* bedîhî olarak *imkânsızdır.*

[780] Bunun cevabı şudur: Biz onun imkânsızlığını kabul etmiyoruz. Çünkü dışta *sürekli yok olan şey, sürekli kendisinden olumsuzlanır.* Buna göre yaratma, bir vakitte veya daima ortadan kalktığında insanlık da aynı şekilde ortadan kalkar. Bu durumda "İnsanlık, dışta insanlık değildir" sözümüz doğru olur ve dışsal olumsuzun doğruluğu, konunun dışta yokluğundan kaynaklanır. Bu ise imkânsız değildir. *İmkansız olan, ma'dûle* olumlamadır. *Cevabın hasılı şudur:* Bir yaratanın yaratmasının *yokluğu esnasında,* insanlık *mahiyet*i dışta *tamamen* ve bütünüyle *ortadan kalkar.* Bu durumda o mahiyet hakkında olumlu bir hüküm doğru olmaz, aksine dış dünya bakımından bütün şeylerin olumsuzlanması hatta kendi kendisinden olumsuzlanması doğru olur. *Yoksa o* dışta *insanlık-olmayanla birlikte karar kılmış değildir* ki "insanlık, insanlık-olmayandır" sözümüz doğru olsun. *İmkansız olan işte* ma'dûle olumlama olan *bu ikincidir.* Olumsuzlama olan *birincisi ise bizim kabul ettiğimiz şeylerdendir.*

[781] *İkinci* görüş: *Mahiyet mutlak olarak* yani genel olarak *yaratılmıştır. Çünkü* hiçbir *mahiyet* kesinlikle *yaratılmış olmasaydı yaratılmışlık mutlak olarak* yani bütünüyle *ortadan kalkardı. Zira yaratılmış olduğu varsayılan varlık veya mahiyetin varlıkla nitelenen oluşu* da *kendinde bir mahiyettir.* Oysa varsayılan mahiyetlerin hiçbirinin yaratılmış olmadığıdır. Dolayısıyla bu takdirde mümkünün ne mahiyeti ne varlığı ve ne de varlıkla nitelenmesi, bir yaratanın yaratmasıyla olur. Bu durumda mümkünün müessire muhtaç olması gerekir. Oysa bu, hiçbir akıl sahibinin söylemeyeceği bir şeydir. Burada kitabın takrîrinin gerektirdiği şey budur. Yazarın da serdettiği gibi bu meselenin tahrîrinde meşhur olan şudur: Birinci görüş, mahiyetlerin tamamının yaratılmış olduğudur. Basît mahiyetlerin yaratılmış olmasının nedeni, mümkün olmalarıdır. Mümkün ise zâtı gereği bir faile muhtaçtır. Bileşik mahiyetler de aynen böyledir veya onların yaratılmış olmasının nedeni, basît parçalarının yaratılmış olmasıdır.

[782] *Cevap: Yaratılan şey, özel varlıktır* yani onun hüviyetidir, *varlığın mahiyeti değildir.* Dolayısıyla yaratılmışlığın bütün mahiyetlerden kaldırılmasından yaratılmışlığın da tamamen kalkması ve mümkünün müessir bir failden müstağni olması gerekmez.

إنسانية لأن ما يكون أثراً للجعل يرتفع بارتفاعه قطعاً **وسلب الشيء عن نفسه محال** بديهة.

[٧٨٠] **والجواب أنّا لا نسلم استحالته فإن المعدوم** في الخارج **دائماً مسلوبٌ عن نفسه دائماً** فإذا ارتفع الجعل في وقت أو دائماً ارتفعت الإنسانية كذلك فيصدق قولنا: ليست الإنسانية إنسانية في الخارج، ويكون صدق السالبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج وليس ذلك بمحال؛ **إنما المحال** هو الإيجاب **المعدول، وحاصله أن عند عدمه** أي عدم جعل الجاعل **ترتفع الماهية** الإنسانية عن الخارج **رأساً** وبالكلية فلا يصدق عليها حكم إيجابي بل يصدق سلب جميع الأشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج **لا أنها تتقرر** في الخارج **مع اللاإنسانية** حتى يلزم صدق قولنا: الإنسانية لا إنسانية **والمحال هو هذا الثاني** الذي هو الإيجاب المعدول، **والأول** الذي هو السلب **مما نقول به.**

[٧٨١] المذهب **الثاني أنها مجعولةٌ مطلقاً** أي في الجملة **إذ لو لم تكن الماهية** أي شيء من الماهيات **مجعولة** أصلاً **ارتفعت المجعولية مطلقاً** أي بالكلية **لأن ما فرض كونه مجعولاً من وجود أو موصوفية الماهية به** أي بالموجود **فهو** أيضاً **ماهية في نفسه** والمقدّر أن لا شيء من الماهيات بمجعولة فلا تكون حينئذٍ ماهية الممكن ولا وجودها ولا اتصافها بالوجود مجعولة بجعل الجاعل فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر، وذلك مما لا يقول به عاقل هذا ما يقتضيه تقرير الكتاب ههنا، والمشهور كما أورده المصنف في تحرير المسألة أن أحد المذاهب هو أن الماهيات كلها مجعولة؛ أما البسيطة فلأنها ممكنة والممكن محتاج لذاته إلى فاعل، وأما المركّبة فكذلك أيضاً، أو لأن أجزاءها البسيطة مجعولة.

[٧٨٢] **والجواب أن المجعول هو الوجود الخاص** أي هويته **لا ماهية الوجود** فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيات بأسرها بارتفاع المجعولية رأساً واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر.

[783] *Üçüncü* Görüş: *Basît* mahiyetin *aksine bileşik* mahiyet, *yaratılmıştır. Çünkü yaratılmışlığın şartı, imkândır.* Zira yaratılmışlık, müessire muhtaçlığın bir uzantısı ve müessire muhtaçlık ise imkânın bir uzantısıdır. *İmkan ise basîte ilişmez. Çünkü imkân, ancak iki şey arasında düşünülebilecek bir nispettir* hatta ancak iki şey arasında düşünülebilecek bir nispete ilişen bir niteliktir. *Oysa basîtte iki şey yoktur.* Dolayısıyla imkânın basîte ilişmesi düşünülemez.

[784] Bu görüşe *şöyle itiraz edilmiştir: Eğer* söylediğiniz *doğru olsa* bileşikler de yaratılmış olmaz. Çünkü basîtler yaratılmış olmazsa *bileşikler de yaratılmış olmaz. Zira bileşik, daha önce* tarif bahislerinde *geçtiği gibi, basîtlerin toplamından başka bir şey değildir.* Bileşiğin parçalarından biri hatta sûrî parçası yaratılmış olmadığında bileşik de yaratılmış olmaz. *Bu ise yaratılmışlığın bütünüyle nefyedilmesine götürür.* Oysa siz bunu söylemiyorsunuz. Bu itiraza cevap olarak *şöyle denemez: "Yaratılmış olan şey,* bileşiğin basîtlerinin *birbirlerine eklenmeleridir veya* onlardan oluşan bileşik mahiyetin *varlığıdır.* Dolayısıyla bizim söylediklerimizden, yaratılmışlığın bütünüyle kalkması gerekmez." *Çünkü biz şöyle diyoruz:* Sizin söylediğiniz *bu* eklenme veya varlık *da bir mahiyete sahiptir. Bu mahiyet ya basîttir ve bu durumda* o takdire göre *yaratılmış olamaz ya da bileşiktir ve bu durumda* onun hakkındaki veya basît parçaları hakkındaki *söz geri döner* ve böylece yaratılmışlığın bütünüyle kalktığı ortaya çıkar. Zikredilen itiraz muârazadır.

[785] *Hill şudur: Basîtin bir mahiyeti ve bir de varlığı vardır. Belki imkân,* basît *mahiyete varlığa nispetle ilişmektedir.* Dolayısıyla imkân, iki şeyi gerektirir, iki parçayı gerektirmez ki onun basîte ilişmesi imkânsız olsun.

[786] *Bil ki bu mesele* zihinlerin tökezlediği *yanıltıcı meselelerdendir. Biz tartışma mahallini ve görüşlerin kaynağını tahrîre yönelik gizli bir işaretle* bu meselede *senin ayaklarını sâbit kılmak istiyoruz. Hakikat bu* tahrîrden *sonra talibinden saklanmaz. Bu amaçla deriz ki: Filozoflar, varlığı, zihnî ve hâricî olarak taksim ettikleri ve* mümkün *mahiyetin de bu ikisini ve bunların kaldırılmasını kabul ettiğini söylediklerinde* o mahiyete ilişen *arazların üç kısım olduğunu gördüler.*

[٧٨٣] المذهب الثالث الماهية المركّبة مجعولة بخلاف الماهية البسيطة لأن شرط المجعولية الإمكان وذلك لأن المجعولية فرع الاحتياج إلى المؤثر والاحتياج إليه فرع الإمكان، وأنه أي الإمكان لا يعرض للبسيط فإنه نسبة بل كيفيةٌ عارضةٌ لنسبة لا تتصور إلا بين شيئين والبسيط لا شيئين فيه فلا يتصور عروضه له.

[٧٨٤] وقد اعترض عليه بأنه لو صح ما ذكرتم لم تكن المركّبات أيضاً مجعولة لأنه فإذا لم تكن البسائط مجعولة لم تكن المركّبات مجعولة إذ ليس المركّب إلا مجموع البسائط كما مرّ في مباحث التعريف فإذا لم يكن شيء من أجزائه حتى الجزء الصوري مجعولاً لم يكن المركّب أيضاً مجعولاً وأنه يفضي إلى نفي المجعولية بالكلية وأنتم لا تقولون به. لا يقال في دفع هذا الاعتراض: المجعول انضمامها أي انضمام بسائط المركّب بعضها إلى بعض، أو وجودها أي وجود الماهية المركّبة منها فلا يلزم مما ذكرناه ارتفاع المجعولية بالكلية لأنّا نقول ذلك الذي ذكرتموه من الانضمام أو الوجود أيضاً له ماهية فهي إما بسيطة فلا تكون مجعولة على ذلك التقدير، أو مركّبة فيعود الكلام فيه وفي أجزائه البسيطة حتى يظهر ارتفاع المجعولية مطلقاً والاعتراض المذكور معارضة.

[٧٨٥] والحل هو أن البسيط له ماهية ووجود فلعل الإمكان يعرض للماهية البسيطة بالنسبة إلى الوجود فالإمكان يقتضي شيئين لا جزءين حتى يستحيل عروضه للبسيط.

[٧٨٦] واعلم أن هذه المسألة من المداحض التي تزلق فيها أقدام الأذهان، وأنّا نريد أن نثبت أقدامك في هذه المسألة بإشارةٍ خفيفةٍ إلى تحرير محل النزاع ومنشأ المذاهب، والحق لا يحتجب عن طالبه بعد ذلك التحرير فنقول: الحكماء لما قسموا الوجود إلى ذهني وخارجي، وجعلوا الماهية الممكنة قابلةً لهما، ولرفعهما رأوا العوارض أي الأمور التي تعرض لتلك الماهية ثلاثة أقسام.

[787] *Birincisi, kendi olması bakımından yani dıştaki hüviyeti* ve de zihindeki varlığı *dikkate alınmadan mahiyete eklenenlerdir.* Çünkü iki varlıktan herhangi birinin özelliğinin bu eklenmeye bir katkısı yoktur. Aksine mutlak varlığın katkısı vardır. Dolayısıyla mahiyet her nerede var olsa onunla nitelenir. *Buna örnek, dört için çiftliktir.* Çünkü çiftlik, dördün mahiyetinin gereğidir ve dört ister dışta isterse zihinde olsun ona ilişir. *Eğer* iki varlıktan biriyle mevcut olan ve *çift olmayan bir dört varsayılsa bu, dört olmaz* ve çelişki ortaya çıkar. Üçgenin açılarının iki dik açıya eşitliğinde de durum aynıdır. Çünkü bunun üçgene sübûtu her ne kadar çiftliğin dörde sübûtu gibi açık olmasa da bu, üçgenin mahiyetinin gereğidir. Eğer açıları iki dik açıya eşit olmayan bir üçgen tasavvur edilse bu, üçgen olmaz.

[788] *Bir diğer kısım varlığa yani dıştaki hüviyetlere eklenir,* kendi olması bakımından mahiyetlere değil. *Buna örnek, cisim için sonluluk ve hudûstur. Çünkü o* zikredilen durum ve benzerleri, *cismin mahiyetinin* kendi olması bakımından *gereği olmaz, aksine onun* dıştaki *varlığının gereği olur. Çünkü kadîm veya sonsuz bir cisim tasavvur eden kimse* çift olmayan dört tasavvurunda olduğu gibi *kendinde çelişmez ve cisim olmayan bir cisim tasavvur etmiş olmaz.*

[789] Üçüncü *kısım ise mahiyete zihindeki varlığı itibariyle eklenir.* Bu nedenle bu varlığın özelliğinin onun mahiyete ilişmesine katkısı vardır ve dolayısıyla dış dünyada ona karşılık gelen bir şey yoktur. İşte ikinci mâkuller adı verilen bu kısımdır. *Buna örnek,* zihinde var olan şeylere ilişen *zâtîlik, arazîlik, tümellik ve tikelliktir.* Dışta bunlara örtüşen bir şey yoktur. *İşte filozoflar* mahiyetler yaratılmış/mecûl değildir sözleriyle *yaratılmışlığın mahiyete değil de yalnızca hüviyete eklenebileceğine* yani kendi olması bakımından mahiyetin arazlarından değil, dış varlığın arazlarından olduğuna *dikkat çekmişlerdir. Buna göre* mesela *yaratılmamış bir insan tasavvur edilse* tasavvur edilen bu şey *gayr-ı insan olmaz* ki çelişki gereksin. *Reddedenler ise yaratılmışlıkla/mecûllükle* var kılan *fâile ihtiyacı kastetmişlerdir.* Bu ise doğrudur ve onda hiç şüphe yoktur. Çünkü ihtiyaç mahiyetin değil, varlığın gereklerindendir.

[٧٨٧] **قسمٌ يلحق الماهية من حيث هي هي أي مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية** وعن وجودها الذهني أيضاً؛ إذ لا مدخل في ذلك اللحوق لخصوصية شيءٍ من الوجودين بل لمطلق الوجود فأينما وجدت الماهية كانت متصفةً به **وذلك كالزوجية للأربعة** فإنها لازمةٌ لماهية الأربعة وعارضة لها سواء وجدت الأربعة في الخارج أو في الذهن؛ **فلو فرض أربعة** موجودة بأحد الوجودين **غير زوج لم تكن أربعة** فيلزم التناقض، وكذا الحال في تساوي زوايا المثلث لقائمتين فإنه لازمٌ لماهية المثلث وإن لم يكن بين الثبوت لها كالزوجية للأربعة، فلو تصور مثلث غير متساوي الزوايا لقائمتين لم يكن مثلثاً.

[٧٨٨] **وقسمٌ آخر يلحق الوجود أي الهويات الخارجية** لا الماهية من حيث هي هي **نحو التناهي والحدوث للجسم فإنه** أي نحو ما ذكر **لا يلزم ماهيته** أي ماهية الجسم من حيث هي هي، **بل وجوده** الخارجي **فإن من تصور جسماً قديماً أو غير متناهٍ لم يكن** ذلك الشخص **متناقضاً في نفسه ولا متصوراً لجسمٍ غير جسم** كما لزمه ذلك في تصور أربعة غير زوج.

[٧٨٩] **وقسم** ثالث **يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن** فيكون لخصوصية هذا الوجود مدخل في عروضه للماهية فلا يحاذى به أمرٌ في الخارج، وهذا القسم هو المسمى بالمعقولات الثانية **نحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية** العارضة للأشياء الموجودة في الذهن وليس في الخارج ما يطابقها **فنبّهوا** بقولهم: إن الماهية غير مجعولة **على أن المجعولية إنما تلحق الهوية لا الماهية** أي هي من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية من حيث هي هي. **فلو تصور** مثلاً **إنسان غير مجعول لم يكن** ذلك المتصور **لا إنساناً** حتى يلزم التناقض. **وأرادوا** يعني هؤلاء النافين **بالمجعولية الاحتياج إلى الفاعل** الموجد، وهذا كلام حقٍّ لا مريّة فيه لأن الاحتياج من لوازم الوجود دون الماهية.

[790] *Onlardan biri şöyle demiştir: Yaratılmışlıkla* -ister var kılan bir fâil isterse kâim kılan bir parça olsun- *başkasına muhtaç olmayı kastetmişlerdir. Bu* anlamıyla yaratılmışlık *ise bileşik mahiyete* varlığı dikkate alınmaksızın zâtı nedeniyle *ilişir. Kuşkusuz bileşik mahiyetin* kâim kılınmasında katkısı bulunan *parçasına olan ihtiyaç, ona kesinlikle* kendi olması bakımından *bizzat mefhumundan dolayı ilişir.* Buna göre bileşik mahiyet her ne zaman var olsa başkasına ihtiyaçla nitelenir. Oysa basît mahiyet bunun aksinedir. Çünkü onda mahiyetin gereği olan bu ihtiyaç yoktur. Bununla birlikte her iki mahiyet de varlığın gereği olan ihtiyaçta ortaktır. Onlar "imkân, basîte ilişmez, çünkü basîtte iki şey yoktur" sözleriyle şunu kastetmişlerdir: Bileşik mahiyete, -varlığı dikkate alınmaksızın- zâtı nedeniyle ilişen ihtiyacın basît mahiyete ilişmesi tasavvur edilemez. Bu da doğru bir sözdür ve ondan hiçbir şüphe yoktur.

[791] *Onlardan biri de şöyle demiştir: Mahiyet* ister bileşik ister basît olsun *mutlak olarak yaratılmıştır ve onlar, yaratılmışlığın mahiyete genel olarak iliştiğini kastetmişlerdir.* Diğer deyişle muhtaçlığın mahiyete iliştiğini ve bu ilişmenin, mahiyetin kendisine veya varlığına ilişmekten daha genel olduğunu ve var kılan fâile veya kâim kılan parçaya muhtaçlık olmaktan daha genel olduğunu kastetmişlerdir. Bu da doğru bir sözdür ve onda hiçbir kuşku yoktur.

[792] *Kuşkusuz hiçbir akıl sahibi kimse* -yukarıda geçen "bu mesele" sözüne atıftır- yani bil ki: Onların "mahiyet yaratılmış değildir" sözlerinden vehme ilk bakışta geldiği gibi hiçbir akıl sahibi kimse *"mümkün mahiyet, dışta karar kılması* ve sâbit olmasında var kılan *fâilden müstağnidir" dememiştir. Bunun tek istisnası Mu'tezile'ye nispet edilen* "mümkün ma'dûmlar, fâilin herhangi bir tesiri olmaksızın kendiliklerinde karar kılmış ve sâbit zâtlardır; fâilin tesiri ancak bunların varlıkla nitelenmesindedir" şeklindeki *görüştür.*

[793] Bu, yazarın tahrîr ettiklerinin anlatımıdır. Fakat bu açıklama, doğru değildir. Çünkü mahiyete ilişen şeyin mahiyetin kendi olması bakımından gereklerinden mi yoksa onun dış veya zihnî varlığının gereklerinden mi olduğuna dair inceleme, mahiyetin pek çok ilişinde yapılmaktadır. Bunu, yaratılmışlıkla/mecûllükle sınırlamanın fazla bir faydası yoktur. Yine nasıl ki mümkün mahiyet dış varlığında fâile muhtaç ise aynı şekilde zihnî varlığında da fâile muhtaçtır. Dolayısıyla fâile muhtaçlık anlamında yaratılmışlık/mecûllük, mümkün mahiyetin mutlak olarak gereklerindendir. Kuşkusuz mümkün mahiyet her nerede var olursa olsun

[٧٩٠] **وقال بعضهم: وقد أرادوا بالمجعولية الاحتياج إلى الغير** سواء كان فاعلاً موجداً أو جزءاً مقوّماً **أنها** أي المجعولية بهذا المعنى **تلحق الماهية المركّبة** لذاتها مع قطع النظر عن وجودها **فإن الاحتياج إلى جزئها** الداخل في قوامها **يلحقها لنفس مفهومها** من حيث هو هو **قطعاً** فأينما وجدت الماهية المركّبة كانت متصفةً بالاحتياج إلى الغير بخلاف البسيطة؛ إذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وإن اشتركتا في الاحتياج اللازم للوجود. وأرادوا بقولهم: الإمكان لا يعرض للبسيط إذ ليس فيه شيئان أن الاحتياج العارض للماهية المركّبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية البسيطة، وهذا أيضاً كلام صوابٍ لا شبهة فيه.

[٧٩١] **وقال بعضهم: الماهية مجعولةٌ مطلقاً** سواء كانت مركّبةً أو بسيطة **وقد أرادوا عروض المجعولية لها في الجملة** أي أرادوا أن الاحتياج عارضٌ لها أعمّ من أن يكون عروضه لنفس الماهية أو للوجود، وأعمّ من أن يكون إلى الفاعل الموجد أو الجزء المقوّم، وهذا أيضاً كلام صدقٍ لا شك فيه.

[٧٩٢] **وأن عاقلاً** عطف على أن هذه المسألة أي واعلم أن عاقلاً **لم يقل بأن الماهية الممكنة مستغنية في تقررها** وثبوتها **في الخارج عن الفاعل** الموجد كما يتبادر إليه الوهم من قولهم: الماهية غير مجعولة **إلا ما ينسب إلى المعتزلة** من أن المعدومات الممكنة ذوات متقررة ثابتة في أنفسها من غير تأثيرٍ للفاعل فيها، وإنما تأثيره في اتصافها بالوجود.

[٧٩٣] هذا تقرير ما حرّره المصنف وفيه بعد لأن البحث عمّا يلحق الماهية أنه من لوازمها من حيث هي، أو من لوازم وجودها الخارجي أو الذهني جارٍ في كثيرٍ من لواحقها؛ فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة. وأيضاً كما أن الماهية الممكنة محتاجةٌ إلى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجةٌ إليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج إلى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقاً، فإنها أينما وجدت

açık ya da kapalı olarak bu muhtaçlıkla nitelenir. Şayet yaratılmışlık/mecûllük dış varlıkta fâile muhtaçlık şeklinde açıklansaydı söz doğru ve sınırlama da zorlama olurdu.

[794] Bundan daha da yanlışı İmâm Râzî'nin şu sözüdür: "Onların "mahiyet yaratılmış/mecûl değildir" sözünün anlamı "mahiyet ne birdir ne de çoktur" sözüne kıyasla yaratılmışlığın ne mahiyetin kendisi ne de ona dahil olduğudur." Oysa doğrusu şöyle demektir: Onların "mahiyetler yaratılmış/mecûl değildir" sözünün anlamı mahiyetlerin kendilerine bir yapanın yapması/ca'li veya müessirin etkisi taalluk etmez demektir. Kuşkusuz sen karalığın mahiyetini düşünüp de onunla birlikte başka bir mefhum düşünmediğinde orada bir yapma/ca'l düşünülmez. Çünkü mahiyet ile kendisi arasında bir başkalık yoktur ki ikisi arasında bir yapanın yapmasının/ca'linin aracılığı tasavvur edilsin de ikisinden biri ötekinin yapımı olsun. Aynı şekilde varlığın varlık yapılması anlamında fâilin varlıkta tesiri düşünülemez, aksine fâilin mahiyetteki tesiri, mahiyeti varlıkla muttasıf kılma anlamında varlık bakımındandır, yoksa mahiyetin nitelenmesini dışta mevcut kılma ve tahakkuk ettirme anlamında değildir.

[795] Sözgelimi boyacı, bir elbiseyi boyadığında ne elbiseyi elbise ne de boyayı boya yapar; aksine elbiseyi dışta boyayla nitelenen yapar. Fakat o, elbisenin boyayla nitelenmesini dışta mevcut ve sâbit kılmaz. O halde ne mahiyetler kendiliklerinde yaratılmıştırlar/mecûldürler ne onların varlıkları kendiliklerinde yaratılmıştırlar, aksine mahiyetler mevcut oluşlarında yaratılmıştırlar. Bu anlamda ise tartışılacak bir taraf yoktur ve yaratılmışlığın/mecûllüğün ilk olarak zikrettiğimiz anlamda mahiyetten nefyi ile biraz önce açıkladığımız anlamda mahiyete olumlanması arasında da herhangi bir çelişki yoktur. Bu, yanlışlığı tevehhüm edilemeyecek gerçektir. Şu durumda yaratılmışlığın mutlak olarak reddilmesi ve mutlak olarak kabul edilmesi şıklarının –anlattığımız şekilde anlaşıldıkları takdirde- her ikisi de doğrudur.

[796] Basîtlerin değil de yalnızca bileşik mahiyetlerin mec'ûl olduğunu düşünenler şayet mec'ûllük ile sözünü ettiğimiz iki anlamdan birini kastetmişlerse basîtler ile bileşikleri ayırmak yanlıştır. Çünkü mahiyetin o mahiyet kılınması anlamında mec'ûllük her ikisinden de olumsuzlanırken mahiyetin mevcut kılınması anlamında her ikisi için de sâbittir.

كانت متصفةً بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بيّناً أو غير بيّن؛ وإن فسر المجعولية بأنها الاحتياج إلى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحاً والتقييد تكلفاً.

[٧٩٤] وأبعد من ذلك ما قاله الإمام الرازي من أن معنى قولهم: الماهية غير مجعولة، أن المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلةً فيها على قياس ما قيل من أن الماهية لا واحدة ولا كثيرة. والصواب أن يقال: معنى قولهم: الماهية ليست مجعولة، أنها في حدّ أنفسها لا يتعلق بها جعل جاعل ولا تأثير مؤثر؛ فإنك إذ لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوماً سواها لم يعقل هناك جعل إذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل جاعلٍ بينهما فتكون إحداهما مجعولة تلك الأخرى، وكذا لا يتصور تأثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجوداً بل تأثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى أنه يجعلها متصفةً بالوجود لا بمعنى أنه بجعل اتصافها موجوداً متحقّقاً في الخارج.

[٧٩٥] فإن الصبّاغ مثلاً إذا صبغ ثوباً فإنه لا يجعل الثوب ثوباً ولا الصبغ صبغاً بل يجعل الثوب متصفاً بالصبغ في الخارج، وإن لم يجعل اتصافه به موجوداً ثابتاً في الخارج فليست الماهيات في أنفسها مجعولة ولا وجوداتها أيضاً في أنفسها مجعولة، بل الماهيات في كونها موجودةٌ مجعولة وهذا مما لا ينبغي أن ينازع فيه. ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه أولاً وبين إثباتها لها بما بيّنا آنفاً أنه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقاً وبإثباتها مطلقاً كلاهما صحيح إذ حملا على ما صوّرناه.

[٧٩٦] ومن ذهب إلى أن المركّبات مجعولةٌ دون البسائط، فإن أرادوا بالمجعولية أحد المعنيين فالفرق باطل لأن المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منفية عنهما معاً وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معاً،

Şayet onlar, sözlerinden ilk bakışta anlaşıldığı gibi, "bileşiğin mahiyeti –varlığı dikkate alınmadan- parçalarının bir kısmının diğerine eklenmesine diğerine muhtaçtır ama bu zâtî muhtaçlık basîtte düşünülemez" demek istemişlerse basît ve bileşik mahiyetler, varlık ve tesire muhtaçlık bakımından yaratılmış olmakta ve mahiyet bakımından da yaratılmış olmamakta ortak iken bu ikisi, basîtin değil de yalnızca bileşiğin varlığından sarf-ı nazar edilerek kendiliğinde yaratılmış/mecûl olmasında ayrılırlar. Bu da hiç kuşkusuz doğrudur.

Yedinci Maksat: [Bileşik Mahiyet]

[797] *Bileşik ya* kendi başına kâim ise *zâttır ya da* başkasıyla kâim ise *sıfattır. Birincisinin parçalarının bir kısmı diğeriyle kâimdir. Aksi halde* parçaların bir kısmı diğeriyle kâim olmaması durumunda *her biri diğerinden müstağni olur ve dolayısıyla bu iki parçadan* gerçek anlamda *birlik sahibi bir mahiyet meydana gelmez.* Çünkü dokuzuncu maksatta geleceği üzere parçaların birbirine muhtaç olması gerekir. Buna göre bu maksadın hakkı dokuzuncudan sonraya alınmaktır. Öte yandan parçaların birbirine muhtaçlığı, birbiriyle kâim olmalarını gerektirmez. Zira bir parçanın diğerine muhtaçlığının başka bir yönden olması mümkündür. Yine birinci durumda parçaların bir kısmının kendi başına kâim olması gerekir. Aksi halde bileşik, kendi başına kâim olamaz. Oysa varsayılan bunun aksidir.

[798] *İkincisi* yani sıfat olan bileşik, *bir üçüncüyle kâimdir* ve bu üçüncü, bileşiğin kendisi ve parçalarından başkadır. *Bu durumda bileşiğin* bütün *parçaları,* doğrudan doğruya *o üçüncüyle kâimdir* -fakat parçaların bir kısmının onunla kâim oluşu, diğer kısmın kâim oluşunun şartı olur ki böylece o bileşiğin itibârî değil de hakiki anlamda bir olduğu düşünülebilsin- *ya da bileşiğin bir parçası* doğrudan doğruya *o üçüncüyle kâim olur ve diğer parça da üçüncüyle kâim olan parçayla kâim olur. Bu durumda diğer parçanın üçüncüyle kâim oluşu, vasıtalıdır.* Bu vasıta ise doğrudan üçüncüyle kâim olan parçadır.

Sekizinci Maksat: [Mahiyetin Bileşikliği Nasıl Bilinir?]

[799] *Mahiyetin parçalardan bileşik olduğuna* -ister bu parçalar cins, ister fasıl isterse de başka bir şey olsunlar fark etmez- *ancak onun başka mahiyetle bir zâtîde* yani kendisinin dışında olmayan bir şeyde *ortak olduğu*

وإن أرادوا كما هو الظاهر من كلامهم أن ماهية المركّب في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجةٌ إلى ضم بعض أجزائها إلى بعض، وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركّب يتشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود والحاجة إلى التأثير وفي نفي المجعولية بحسب الماهية، ويتمايزان بأن المركّب مجعولٌ في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا أيضاً صواباً بلا ريبة.

المقصد السابع

[٧٩٧] **المركّب إما ذات** إن كان قائماً بنفسه، **وإما صفة** إن كان قائماً بغيره، **والأول يقوم بعض أجزائه ببعضٍ آخر** منها **وإلا** أي وإن لم يقم بعض أجزائه ببعض **استغنى كلٌّ عن الآخر فلم يحصل منهما ماهية متحدة** وحدة حقيقية لما سيأتي في المقصد التاسع من أنه لا بد من حاجة بعض الأجزاء إلى بعض. وعلى هذا فحق هذا المقصد أن يؤخر عن التاسع على أن حاجة بعضها إلى بعض لا يجب أن تكون بقيامه به لجواز أن يكون احتياجه إليه بوجهٍ آخر، ولا بد في الأول أيضاً من أن يكون بعض أجزائه قائماً بنفسه وإلا لم يكن المركّب قائماً بنفسه والمقدر خلافه.

[٧٩٨] **والثاني** أي المركّب الذي هو صفة **يقوم بثالث** هو غير المركّب وأجزائه؛ **فإما أن يقوم أجزاؤه** كلها **بذلك الثالث** ابتداءً لكن يكون قيام بعضها به شرطاً لقيام البعض الآخر حتى يتصور كون ذلك المركّب واحداً حقيقياً لا اعتبارياً، **أو يقوم جزءٌ منه بذلك الثالث** ابتداءً **ويقوم الجزء الآخر منه بالجزء القائم به فيكون قيامه** أي قيام الجزء الآخر **بالثالث بالواسطة** هي التي الجزء القائم به ابتداءً.

المقصد الثامن

[٧٩٩] **إنما يحكم بكون الماهية مركّبة من أجزاء** سواء كانت أجناساً أو فصولاً أو غيرها **إذا علم أنها مشاركة لغيرها في ذاتي** أي أمرٍ غير خارجٍ عنها

ve o başka mahiyetten zikredilen anlamda *bir zâtîde farklı olduğu bilindiğinde hükmederiz.* Çünkü zorunlu olarak bilinir ki, ortaklığın olduğu şey, ayrışmanın olduğu şeyden başkadır. Bu ikisinden biri de mahiyetin dışında olmadığına göre mahiyet, bunlardan bileşik olur. Yani mahiyet, başka bir mahiyetle bir zâtîde ortak olduğu ve başka bir zâtîde ondan farklılaştığında onun bileşik olduğuna hükmediyoruz. *Yoksa iki mahiyet bir zâtîde ortak oldukları ve bir ilişenle veya olumsuzlamayla* yani olumlu veya olumsuz bir ilişende *farklılaştıklarında bileşikliğe hükmedilmez. Çünkü o* zâtînin -arazî olmayanı kastediyorum- *o ikisinin mahiyetinin tamamı olması mümkündür. Buna örnek,* türsel bir tabiat olan *basîtin fertleridir.* Kuşkusuz bu fertler, ilişen şeyler olan *taayyünlerle farklılaşırlar.* Bununla birlikte mahiyet tek olup onda bileşim bulunmaz.

[800] Aynı şekilde varlık, var olan mahiyetlerle sübûtta ortak iken olumsuz bir kayıtla onlardan ayrılır. Bu olumsuz kayıt ise şudur: Varlığın mefhumunda yalnızca sübût varken mahiyetler sübûta ilave bir şeye de sahiptirler. Ancak bu durum, varlığın bileşik olmasını gerektirmez. *Yine* olumlu *bir ilişende veya bir olumsuzlamada ortak olmakla birlikte bir zâtîde farklılaştıklarında da bileşikliğe hükmedilmez.* Kuşkusuz bu durum da bileşikliği gerektirmez. *Çünkü iki basît, bazen olumlu veya olumsuz bir sıfatı gerektirirler* ve hakikatin tamamında ayrışırlar ve hiçbirinde de bileşiklik bulunmaz.

[801] *Bil ki: Bir zâtîde ortak olan iki şey, mahiyetin gereklerinde farklılaştıklarında* bu *bileşikliğe delâlet eder. Çünkü* mahiyete dayanan söz konusu *gerek, ortaklığı sağlayan şeye dayanmaz; aksi halde* ortaklığı sağlayan o şey gibi *ortak olurdu.* Aksine o, mahiyette dikkate alınan ve ortak olmayan başka bir şeye dayanmalıdır. Bu durumda mahiyetin bileşik olması gerekir. Şu halde bu kısım, "yoksa bir zâtîde ortak oldukları ve bir ilişen veya olumsuzlamayla farklılaştıklarında bileşikliğe hükmedilmez" sözünden istisnadır. Olumlu veya olumsuz bir ilişende ortak olup başka bir olumlu veya olumsuz ilişende farklı olmaya gelince açıktır ki bu, kesinlikle bileşikliği gerektirmez.

Dokuzuncu Maksat: Gerçek Mahiyetin Bileşiminde Parçalar Birbirine Muhtaç Olmalıdır

[802] Gerçek mahiyetin bileşiminde *parçalar birbirine muhtaç olmalıdır. Çünkü* parçalardan *her biri diğerinden müstağni olursa iki parçadan* gerçek birlik sahibi *tek bir mahiyet meydana gelmez. Buna örnek, insanın yanına konulan taştır.* Demişlerdir ki, bu tümel hüküm, bedîhîdir ve örnek yalnızca açıklama amacını gütmektedir. *Bu açıklamaya ordu örneğiyle itiraz edilmiştir.* Çünkü ordu, her biri diğerinden müstağni olan *fertlerden* bileşiktir.

ومخالفة لذلك الغير في ذاتي بالمعنى المذكور إذ يعلم بالضرورة أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز؛ ولما لم يكن شيء منهما خارجاً عنها كانت مركّبة منهما لا بأن يشتركا أي يحكم على الماهية بكونها مركّبة بأن تشارك غيرها في ذاتي وتخالفه في ذاتيٍّ آخر لا بأن يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارض ثبوتي أو سلب أي عارض سلبي لجواز كونه أي كون ذلك الذاتي أعني ما ليس بعرضي تمام ماهيتهما كأفراد البسيط الذي هو طبيعة نوعية فإن أفراده تختلف بالتعينات التي هي أمورٌ عارضة مع أن الماهية واحدة لا تركيب فيها.

[٨٠٠] وكذلك الوجود يشارك الماهيات الموجودة في الثبوت ويمتاز عنها بقيدٍ سلبي هو أنه ليس مفهومه إلا الثبوت فقط وللماهيات أمر وراءه، وليس يلزم من ذلك تركيب الوجود ولا بأن يختلفا في ذاتيٍّ مع الاشتراك في عارض ثبوتي أو سلب فإن هذا أيضاً لا يقتضي التركيب إذ البسيطان قد يستلزمان صفة ثبوته أو سلبية ويتمايزان بتمام الحقيقة ولا تركيب في شيءٍ منهما.

[٨٠١] واعلم أن المشتركين في ذاتي إذا اختلفا في لوازم الماهية دلّ ذلك على التركيب لأن اللازم المذكور المستند إلى الماهية لا يستند لما به الاشتراك وإلا كان مشتركاً مثله بل لا بد أن يستند إلى شيءٍ آخر معتبر في الماهية غير مشترك فيلزم التركيب فهذا القسم مستثنىً عن قوله: لا بأن يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارضٍ أو سلب. وأما الاشتراك في عارضٍ ثبوتي أو سلب، والاختلاف في عارضٍ آخر ثبوتي أو سلبي فظاهرٌ أنه لا يقتضي تركيباً أصلاً.

المقصد التاسع لا بد في تركيب الماهية الحقيقية من حاجة الأجزاء بعضها إلى بعض

[٨٠٢] إذ لو استغنى كلٌّ من الأجزاء عن الآخر لم يحصل منهما ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الإنسان قالوا: هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح، وأُورد العسكر فإنه مركّبٌ من الآحاد مع استغناء كلٍّ منها

Yine macun örneğiyle itiraz edilmiştir. Çünkü o, her biri diğerinden müstağni olan *tekillerden* bileşiktir. Dolayısıyla söz konusu tümel hüküm nakzolmaktadır.

[803] Bu itiraz *şöyle cevaplanmıştır: İkisi içinden sûrî parça,* -ki bu, orduda bütün fertlere ve macunda tekillerin tamamına ilişen birleşme heyetidir- *maddî* parçaya *muhtaçtır.* Maddî parça ise fertler ve tekillerdir. Ancak bu cevap zayıftır. Çünkü böyle bir itibari heyet, insan ve onun yanına konulmuş taşa da ilişmektedir. Eğer onun muhtaçlığı yeterli olsaydı bu ikisinden bileşen de gerçek bir mahiyet olurdu. Oysa bu, zorunlu olarak yanlıştır.

[804] *En uygun* cevap *şudur: Macunda* kendisinden çıkan *niteliklere* ve eserlere *kaynaklık eden bir mizaç olmalıdır* yani mizacı izleyen türsel bir sûret bulunmalıdır *ve o* mizaç, sûret anlamında macunun bir parçasıdır ve diğer *parçalara muhtaçtır.* Çünkü o, diğer parçalara yerleşmiştir.

[805] İmâm Fahreddîn Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye*'deki şu sözü, bizim söylediğimizi desteklemektedir: "Diğer parçaya gelince -ki bu, kendisinden çıkan eserlerin ilkesi olan macun sûretidir- o, tekillerin toplamından ibaret olan birinci parçaya muhtaçtır. Buna göre herhangi bir sorun yoktur. Şayet mizaç, hakiki anlamına yorulursa ve macunun bir parçası da diğer parçalara muhtaç kılınırsa macundan ibaret olan cevherin bir cevher ve arazdan bileşmesi gerekir. Bazıları, divanın bir cevherden –ki bu, ahşap parçalarıdır- ve bir arazdan –ki bu da özel tertip veya özel tertibin neticesinde ortaya çıkan heyettir- bileşmesine tutunarak bunu mümkün görmüştür." Râzî şöyle demiştir: "İmkânsız olan, cevherin kendisiyle kâim bir arazdan bileşmesidir. Çünkü bu araz, cevherden sonradır ve bu nedenle cevherin bir parçası olamaz. Yoksa cevherin başka bir cevherden ve o başka cevherle kâim olan bir arazdan bileşmesi imkânsız değildir. Çünkü bu takdirde iki parçadan birinin diğerinden sonra olması gerekmektedir. Evet, arazın cevherin yüklem olan bir parçası olması imkânsızdır, iyi düşün."

[806] *Orduya gelince o,* yalnızca fertlerin toplamından ibarettir ve hiç şüphesiz mevcuttur. Ancak o, birliği *itibârî olan bir mahiyettir. Oysa biz, gerçek* anlamda bir olan *mahiyet hakkında konuşuyoruz.*

عن الآخر، **والمعجون** فإنه مركّبٌ **من المفردات** مع أن كل مفردٍ منها مستغنٍ عمّا عداه فانتقض ذلك الحكم الكلي.

[٨٠٣] **وأجيبُ** عنه **بأن الجزء الصوري فيهما** وهو الهيئة الاجتماعية العارضة للآحاد كلها وللمفردات بأسرها **محتاجٌ إلى** الجزء **المادي** الذي هو الآحاد والمفردات، وهو ضعيفٌ لأن مثل هذه الهيئة الاعتبارية عارضةٌ للإنسان والحجر الموضوع بجنبه فلو كان احتياجها كافياً لكان المركّب منهما ماهية حقيقية وهو باطلٌ بالضرورة.

[٨٠٤] **والأولى** في الجواب **أن يقال: أما المعجون فلا بد فيه من مزاج** أي صورة نوعية تابعة للمزاج **يستعقب كيفيات** وآثاراً صادرةً عنه، **وأنه** أي ذلك المزاج بمعنى الصورة جزءٌ من المعجون و **محتاجٌ إلى الأجزاء** الأُخر لحلوله فيها،.

[٨٠٥] ويؤيد ما ذكرناه قول الإمام الرازي في المباحث المشرقية. وأما الجزء الآخر وهو الصورة المعجونية التي هي مبدأ الآثار الصادرة عنه فهي محتاجةٌ إلى الجزء الأول الذي هو مجموع المفردات وعلى هذا فلا إشكال، وإن حمل المزاج على معناه الحقيقي وجعل جزءاً من المعجون محتاجاً إلى باقي الأجزاء لزم تركّب الجوهر الذي هو المعجون من جوهرٍ وعرض، وقد جوّزه بعضهم متمسكاً بتركّب السرير من جوهر هو القطع الخشبية وعرض هو الترتيب المخصوص أو الهيئة المترتبة عليه. قال: والمحال تركّب الجوهر من عرضٍ قائمٍ به فإنه متأخرٌ عنه فلا يكون جزءاً منه دون تركّبه من جوهرٍ آخر، وعرضٍ يقوم بذلك الجوهر الآخر لأن اللازم حينئذٍ تأخر أحد الجزءين عن الآخر؛ نعم يستحيل أن يكون العرض جزءاً محمولاً للجوهر فتأمل.

[٨٠٦] **وأما العسكر فإنه** عبارةٌ عن مجموع الآحاد فقط وهو موجودٌ بلا شبهة إلا أنه **ماهية** وحدتها **اعتبارية والكلام في الماهية الحقيقية** الوحدة، ولا فرق

Ordu ile insan ve taştan bileşen arasında şu bakımlardan fark yoktur: Her ikisinde de bileşik, fertlerin tamamından ibarettir. Her ikisinde de bütün üzerine terettüp eden şey, parçalardan her biri üzerine terettüp etmemektedir. Orada bir birleşme heyeti düşünmek mümkündür ve bu birleşme heyeti dikkate alındığında çeşitli şeylere itibârî bir birlik ilişir. Fakat bu heyet dikkate alınıp da mesela ordunun bir parçası yapıldığında ordu, dışta mevcut bir şey olmaz. Çünkü onun parçası olan şey, yokluktur ve dolayısıyla o da kesinlikle yokluktur. Oysa hiçbir akıl sahibi bunu söylemez.

[807] *Sonra* parçalar arasındaki *muhtaçlık,* ya sadece bir yönden ya da *her parçanın aynı yönden diğerine muhtaç olmasıyla kısırdöngüyü gerektirmeyecek şekilde* her iki yönden de *olmalıdır. Ama* her parçanın diğerine *iki ayrı yönden* muhtaç *olmasına gelince bu, mümkündür* çünkü bunda kısırdöngü yoktur. *Mesela heyûla* sûrete *bir yönden muhtaç olur* ki bu yön, heyûlanın varlığını sûretle sürdürmesidir. *Sûret ise* heyûlaya *başka bir yönden* muhtaç olur ki bu yön de onun somutlaşmak için heyûlaya muhtaç olmasıdır. Nitekim bu, cevherlerin incelendiği mevkıfte *gelecektir.*

Onuncu Maksat: [Mahiyetin Parçaları Arasındaki İlişki]

[808] *Filozoflar şöyle demiştir:* Gerçek birlikle bir olan mahiyetteki *parçaların bir kısmının diğerine muhtaç olması gerektiği açığa çıktı.* Kuşkusuz cins ve fasıldan bileşen mahiyet de aynı şekilde tek bir hakikattir. Dolayısıyla cins ve fasıl arasında da muhtaçlık bulunmalıdır. *Bu durumda parçalardan biri diğerinin illetidir. Oysa cins, faslın illeti değildir. Aksi takdirde cins faslı gerektirirdi* ve cins tek bir türle sınırlı olurdu. Ya da şöyle deriz: Birbirinin mütekâbili olan fasıllar, tek bir şeyin gereği olurlardı. Oysa her iki şık da yanlıştır. *O halde fasıl cinsin illetidir* ki talep edilen de budur.

[809] *Buna şöyle cevap verilmiştir: Muhtaç olunan şey, eksik illettir. Bu illet ise* ma'lûlünü *gerektirmez. Şayet illet ile, tam illeti kastediyorsan ikisinden birinin* diğerine *illet oluşunu men ederiz.* Parçalar arasında bulunması gereken muhtaçlık, bu iki parçadan birinin diğerinin tam illeti olmasını *gerektirmez.* Bu açıktır. *Şayet* illet ile *eksik illeti kastetmişsen cins faslın* eksik *illeti olabilir ama eksik illetin* ma'lûlünü *gerektirmesi zorunlu değildir.*

بين العسكر والمركّب من الإنسان والحجر في أن المركّب فيهما عين الآحاد بأسرها، وفي أنه يترتب على الكل فيهما ما لا يترتب على كل واحدٍ من أجزائه، وفي أنه يمكن أن يعتبر هناك هيئة اجتماعية باعتبارها تعرض للأمور المتعددة وحدة اعتبارية؛ إلا أن تلك الهيئة إذا اعتبرت وجعلت جزءاً من العسكر مثلاً لم يكن العسكر أمراً موجوداً في الخارج لأن ما جزؤه عدم فهو عدمٌ قطعاً وذلك مما لا يقول به عاقل.

[٨٠٧] ثم إنه يجب أن تكون الحاجة بين الأجزاء إما من جانبٍ واحد أو من الجانبين بحيث لا تستلزم الدور وذلك أعني استلزامها الدور بأن يحتاج كل جزءٍ إلى الآخر من جهةٍ واحدة، وأما احتياج كل جزءٍ إلى الآخر من جهتين فجائز إذ لا دور فيه كما تحتاج الهيولى إلى الصورة من وجه وهو أن بقاء الهيولى بالصورة، و تحتاج الصورة إلى الهيلولي من وجهٍ آخر وهو احتياجها في تشخّصها إلى الهيولى وسيأتي ذلك في موقف الجواهر.

المقصد العاشر

[٨٠٨] قال الحكماء: قد ظهر وجوب حاجة بعض الأجزاء إلى بعض في الماهية الواحدة وحدةً حقيقيةً، ولا شك أن الماهية المركّبة من الجنس والفصل حقيقةٌ واحدةٌ كذلك فلا بد أن يكون بينهما حاجة فأحدهما علةٌ للآخر، وليس الجنس علةً للفصل وإلا استلزمه وكان الجنس منحصراً في نوعٍ واحد، أو نقول: كانت الفصول المتقابلة لازمةً لشيءٍ واحد وكلاهما باطل فالفصل علةٌ للجنس وهو المطلوب.

[٨٠٩] وأجيبُ عنه بأن المحتاج إليه هو العلة الناقصة وأنها غير مستلزمة لمعلولها فإن أردت بالعلة التامة العلة منعنا كون أحدهما علةً للآخر، والحاجة التي يجب ثبوتها بين الأجزاء لا تستلزمه أي كون أحدهما علةً تامةً للآخر وهو ظاهر، وإن أردت بالعلة الناقصة العلة فلعل الجنس علة ناقصة للفصل ولا يجب

Ma'lûlünü *gerektiren illet, tam illettir.* Dolayısıyla ne cinsin tek bir türle sınırlı olması ne de birbirinin mütekâbili olan fasılların tek bir şeyin gereği olması gerekir. Cevabın sözlerinde tekrar vardır. Çünkü "Şayet tam illetle .... kastettiysen" demek yeterlidir.

[810] Sonra filozoflardan nakledip çürüttüğü açıklamadan ilk anlaşılan şey, şudur: "Fasıl, cinsin dıştaki varlığının illetidir". Oysa bu, filozofların ilkelerine aykırıdır. Filozofların ilkelerine örtüşen şey, şu sözde söyledikleridir: *Filozoflar şöyle demiştir: Cins* akılda *belirsiz* bir şey olup pek çok tür olmaya elverişlidir. Cins varlıkta bu türlerden her birinin ta kendisidir. O, bu türlerden herhangi birinin mahiyetine tam olarak mutabık, meydana gelmiş bir şey değildir. *Cinsin meydana gelişi ancak fasılla olur.* Fasıl cinse eklendiğinde cins, belirginleşir ve meydana gelir. *Dolayısıyla fasıl cinsin illeti olup onu akılda meydana getirir;* yani onu, türün mahiyetinin tamamına mutabık yapar ve onun belirsizliğini giderir. Diğer deyişle her biri için elverişli olduğu o türlerden tek bir tür için belirginleştirir. Bu nedenle fasıl, cinsin zihinde meydana gelmesinin ve belirginleşmesinin illetidir. *Yoksa fasıl, onun dıştaki* varlığının *illeti değildir.* Çünkü cins, faslın dıştaki varlığından başka bir varlığa sahip değildir ki, fasıl ile cins arasında illiyet düşünülebilsin. Yine fasıl, cinsin zihindeki varlığının illeti de değildir. Aksi halde fasıllardan biri olmadan cins düşünülemezdi.

[811] Faslın cinsin meydana gelişinin ve onun akıldaki belirsizliğinin kalkmasının illeti oluşuna dair söylediğimiz *bu* şey *açık* olup müteahhirîn filozofların icat ettiği delile ihtiyacı yoktur. *Buna göre* mesela *ölçü, belirli* ve dışta ayrışmış *bir şeydir de bu şeye bazen çizgi olması* yani ölçü olmakta ona ortak olanlardan onu ayrıştıran çizgi faslı; *bazen yüzey* olması ve bazen de matematiksel cisim olması *bitişiyor değildir. Aksine orada* özel *bir ölçü vardır, bu ölçü* kendinde *çizgidir* ve o ölçü, çizgiden *başka bir şey değildir.* Yoksa dışta iki şey birleşiyor da bunlardan çizgi meydana geliyor değildir. *Yine* başka *bir ölçü vardır, bu ölçü yüzeydir ve* yüzeyden *başka bir şey değildir.* Üçüncü bir ölçü vardır, bu ölçü matematiksel cisimdir ve başka bir şey değildir.

[812] *Evet, ölçü akılda belirsiz* bir şey olup altına giren türlerden her biri olmaya muhtemeldir ve onlardan herhangi birinin mahiyetinin tamamına örtüşmez. *Aksine meydana gelmesi* ve

استلزامها لمعلولها؛ إنما المستلزم للمعلول هي العلة التامة فلا يلزم انحصار الجنس في نوعٍ واحد ولا كون الفصول المتقابلة لازمةً لشيءٍ واحد. وفي عبارة الجواب استدراك إذ يكفي أن يقال: إن أردت بالعلة التامة إلى آخره.

[٨١٠] ثم أن المتبادر مما نقله عن الحكماء وزيفه هو أن الفصل علة لوجود الجنس في الخارج وذلك مخالفٌ لقواعدهم، إنما المطابق لها ما ذكره بقوله: قال الحكماء: الجنس أمرٌ مبهم في العقل يصلح أن يكون أنواعاً كثيرة هو عين كل واحدٍ منهما في الوجود، وليس هو متحصلاً مطابقاً لماهية نوعٍ منها بتمامها، وإنما تحصله بالفصل فإنه إذ انضم الفصل إليه صار متعيناً ومتحصلاً فهو أي الفصل علةٌ له يحصله في العقل أي يجعله مطابقاً لتمام ماهية النوع ويزيل إبهامه أي يعينه لنوعٍ واحد من تلك الأنواع التي كان صالحاً لكل واحدٍ منها فهو علةٌ لتحصّله وتعيّنه في الذهن لا أنه علة خارجية لوجوده؛ إذ ليس للجنس وجودٌ مغايرٌ لوجود الفصل في الخارج حتى يتصور بينهما علية، وليس الفصل أيضاً علةً لوجود الجنس في الذهن وإلا لم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول.

[٨١١] وهذا الذي ذكرناه من كون الفصل علةً لتحصل الجنس وزوال إبهامه في العقل بيّن لا حاجة به إلى دليلٍ اخترعه المتأخرون لهم فإنه ليس المقدار مثلاً أمراً معيّناً ممتازاً في الخارج يقترن به تارةً كونه خطاً أي فصل الخط المميز إياه عن مشاركاته في المقدارية، وتارةً كونه سطحاً وتارةً كونه جسماً تعليمياً، بل ثمة مقدار مخصوص هو في نفسه الخط ليس ذلك المقدار إلا الخط من غير أن يكون هناك شيئان يجتمعان في الخارج فيتحصل منهما الخط ومقدارٌ آخر هو السطح ليس إلا السطح ومقدارٌ ثالث هو الجسم التعليمي ليس إلا.

[٨١٢] نعم المقدار أمرٌ مبهم في العقل يحتمل كل واحدٍ من الأنواع المندرجة تحته ولا يطابق تمام ماهية شيءٍ منها بل يحتاج في تحصله ومطابقته

dışta varolan mahiyetin tamamına örtüşmesi *için o ikisinden* -hatta onlardan- *biri olmaya muhtaçtır;* yani onlardan bir faslın onu sâbit ve belirli kılması için kendisine bitişmesine muhtaçtır. *Çünkü* akılda o fasıllardan biri *ölçüye bitişmediği sürece ölçü için ne* dışta var olan çizgi mahiyetine mutabık *çizgisel sûret ne yüzeysel* sûret ve ne de cisimsel *meydana gelir.*

[813] Ölçü ve türleri hakkında sana anlattığımız *bu şeylerden anlamışsındır ki, cins ile fasıl arasında dışta* cinsin bir varlığı faslın da başka bir varlığı olacak şekilde *bir ayrışma yoktur.* Aksine cins ve fasıl dışta varlık ve yaratılma bakımından birdirler. *Nasıl böyle olmasın ki! Dışta* varlık bakımından *ayrışmış iki şeyden birinin diğerine "o, odur" yoluyla yüklem olması mümkün değildir. Bu iki şey arasında* heyûlâ ve sûretteki gerektirme ve yerleşme gibi *varsayılan herhangi bir bitişme olsa bile durum değişmez.*

[814] *Bunu daha fazla inceleyelim. Bu amaçla deriz ki: Genel, özelin* mefhumundan *başka bir mefhuma sahiptir ve* genelin mefhumu, kavramış olduğun gibi *özelle meydana gelir. Dolayısıyla o* özel ve genelden her birinin diğerinin sûretinden başka bir aklî *sûreti vardır ve* fakat *bunların hüviyetleri dışta birdir.* Bu nedenle genel ile özel arasındaki ayrışma dışta değildir, yalnızca zihindedir. *Mesela Zeyd hem insan hem canlı hem de düşünendir ve dışta herhangi bir çoğalma söz konusu değildir.* Yani canlı dışta mevcuttur da ona düşünenden ibaret olan başka bir mevcut ekleniyor ve bu ikisinden insan mahiyeti meydana geliyor; sonra da bu mahiyete özel bir teşahhus olan başka bir mevcut ekleniyor da bu ikisinden Zeyd meydana geliyor değildir. Çünkü dışta böyle bir çoğalma olsaydı bu şeylerin birbirlerine tam örtüşmeyle[40] yüklenmesi düşünülemezdi.

[815] *Mesela canlıyı düşünen* yani meydana gelmiş *olması bakımından dikkate aldığımızda* bu açıdan ona mesela düşünen gibi onu meydana getirme özelliğindeki bir şey katılır ve *canlı, insan olur.* Çünkü insanın, doğasına düşünenin girdiği canlıdan başka bir anlamı yoktur. *Biz canlıyı düşünenden başka bir mefhum olup düşünene eklenmesi ve bu ikisinden* kendilerinden farklı *bir bileşik mahiyet meydana gelmesi bakımından dikkate aldığımızda düşünen ve canlıdan her biri, o mahiyetin bir parçası olur.* Bu açıdan bunların herhangi biri ne diğerine ne de kendilerinden bileşen o mahiyete yüklenir.

لتمام الماهية الموجودة في الخارج **إلى أن يكون أحدهما** بل أحدها أي إلى أن يقترن به فصلٌ واحد منها ليقرّره ويحصله **فما لم يقترن به** في العقل فصلٌ من تلك الفصول **لم تحصل له الصورة الخطية** المطابقة لماهية الخط الموجود في الخارج **و** لا الصورة **السطحية** ولا الصورة الجسمية.

[٨١٣] **وتقرّر لك من هذا** الذي صوّرناه في المقدار وأنواعه **أنه ليس بين الجنس والفصل تمايز في الخارج** بأن يكون للجنس وجود فيه وللفصل وجودٌ آخر بل هما متّحدان بحسب الخارج وجوداً وجعلاً؛ **كيف والأمران المتمايزان** بالوجود **في الخارج لا يمكن حمل أحدهما على الآخر بهو هو، وإن كان بينهما أي اتصال فرضت** كالملازمة والحلول في الهيولى والصورة.

[٨١٤] **ولنزده زيادة تحقيق فنقول: العام له مفهومٌ غير** مفهوم **الخاص، ويتحصّل** مفهوم العام **بالخاص** كما تحققته **فيكون له** أي لكل واحدٍ من العام والخاص **صورة** عقلية مغايرة لصورة الآخر، **و** لكن **هويتهما في الخارج واحدة** فلا تمايز بينهما في الخارج بل في الذهن فقط؛ **فزيد هو الإنسان وهو الحيوان وهو الناطق ولا تعدد في الخارج** بأن يكون الحيوان موجوداً في الخارج، وينضم إليه موجودٌ آخر هو الناطق فيتحصّل منهما ماهية الإنسان، ثم ينضم إلى هذه الماهية موجودٌ آخر هو التشخص المخصوص فيتحصّل منهما زيد؛ إذ لو كان هناك تعدد خارجي لم يتصور حمل هذه الأشياء بعضها على بعض بالمواطأة.

[٨١٥] **فإذا اعتبرنا الحيوان مثلاً من حيث أنه هو الناطق** أي من حيث أنه متحصّلٌ قد دخل فيه من هذه الحيثية ما من شأنه أن يحصله كالناطق مثلاً **كان هو الإنسان** إذ لا معنى للإنسان إلا حيوان دخل في طبيعته الناطق، **وإذا أخذناه من حيث هو مفهوم غيره** أي غير الناطق **منضمٌ إليه** أي إلى الناطق **حصلت منهما ماهيةٌ مركّبة** هي غيرهما **كان كل واحدٍ منهما جزءاً لها** أي لتلك الماهية، وبهذا الاعتبار لا يحمل شيءٌ منهما على الآخر ولا على الماهية المركّبة

Ama canlıyı birinci durumda olduğu gibi *bir yönden düşünen olması veya* ikinci durumda olduğu gibi *bir yönden başka bir şey olması bakımından değil de kendisi olması bakımından dikkate aldığımızda o,* insana *yüklem olur.*

[816] Hasılı, dışta değil de akılda ayrışan parçalar, çeşitli açılardan dikkate alınırlar. Buna göre aklî sûret, bazen bir şey olma şartıyla yani başka bir sûretin ona eklenerek beraberce tek bir şeye örtüşmeleri bakımından alınır. Bu takdirde o iki sûretin başkalığı değil, birliği düşünülür. Buna örnek, insanlık mahiyetine örtüşmeleri bakımından alınan canlı ve düşünendir. Bu açıdan alınan cins, türün ta kendisidir ve fasıl da böyledir. Aklî sûret bazen bir şey olmama şartıyla yani bir başka sûrete eklense birbirlerince başka olacakları şekilde kendi başına bir sûret olması şartıyla alınır. Bu durumda kimi zaman söz konusu iki sûretten üçüncü bir mahiyet oluşur. Buna örnek, akılda birbirlerinden farklı iki mevcut olarak dikkate alındıklarında canlı ve düşünendir. Kimi zaman bu iki sûretten insan mahiyeti bileşir. Dolayısıyla cins ve fasıldan her biri, bu açıdan, türün bir parçası ve maddesidir ve birbirlerine yüklenmezler. Aklî sûret bazen de herhangi bir şey şartı olmaksızın alınır. Bu durumda onun iki yönü vardır. Çünkü onunla ona bitişen arasındaki başkalık dikkate alınabileceği gibi tek bir mahiyete örtüşme bakımından o ikisinin birliği de dikkate alınabilir. İşte bu, yüklem olan zâtîdir.

[817] Mesela *canlının insana yüklenmesinin anlamı şudur: Akılda birbirinden başka olan bu iki mefhumun hâricî ve vehmî hüviyetleri birdir. Bu nedenle ne iki şeyin tek olması ne de şeyin kendisine yüklenmesi durumu gerekli olur.* Yani yüklemenin anlamı hakkında yaptığımız tahkikle "yüklem şayet konudan başka ise tam örtüşmeyle yapılan yüklemeden iki şeyin tek olması durumu gerekli olur; şayet konunun ta kendisi ise şeyin kendisine yüklenmesi gerekli olur ve dolayısıyla herhangi bir anlam ifade etmez hatta orada gerçek bir yükleme bulunmaz" şeklinde ifade edilen iddianın yanlışlığı ortaya konulmuştur.

[818] Bu makam, maksadın tam olarak belirginleştirilmesi için daha fazla açıklamayı gerektirmektedir. Bu amaçla şöyle deriz: Mahiyetin, kendisine tam örtüşmeyle yüklenmeyen hâricî parçalardan bileştiğinde herhangi bir sorun yoktur. Sorun, mahiyetin hem mahiyete yüklem olan hem de birbirlerine doğru bir şekilde yüklenen parçalardan

منهما، **وإذ أخذناه من حيث هو هو من غير اعتبار أنه ناطق بوجه** كما أخذناه أولاً **أو غيره بوجه** كما أخذناه ثانياً **فهو المحمول** على الإنسان.

[٨١٦] والحاصل أن الأجزاء المتمايزة بحسب العقل دون الخارج لها اعتبارات فإن الصورة العقلية تؤخذ تارةً بشرط شيء؛ أي بشرط أن تنضم إليها صورةٌ أخرى فيطابقان معاً أمراً واحداً فلا يلاحظ حينئذٍ تغايرهما، بل اتحادهما كالحيوان والناطق المأخوذين من حيث أنهما يطابقان الماهية الإنسانية فالجنس المأخوذ بهذا الاعتبار هو عين النوع وكذا النوع وكذا الفصل، وتؤخذ تارةً بشرط لا شيء أي بشرط أنها صورة على حدة بحيث إذا انضمّت إلى صورةٍ أخرى كانتا متغايرتين، وقد تركّب منهما ماهيةٌ ثالثة كالحيوان والناطق إذا اعتبرا موجودين متغايرين في العقل، وقد تركّب منهما ماهية الإنسان فكل واحدٍ من الجنس والفصل بهذا الاعتبار جزءٌ ومادةٌ للنوع فلا يحمل بعضها على بعض، وقد تؤخذ لا بشرط شيء فيكون لها جهتان إذ يمكن أن يعتبر التغاير بينها وبين ما يقارنها وأن يعتبر اتحادهما بحسب المطابقة لماهيةٍ واحدة، وهذا هو الذاتي الحمول.

[٨١٧] **ومعنى حمله** أي حمل الحيوان مثلاً **عليه** أي على الإنسان **أن هذين المفهومين المتغايرين في العقل هويتهما الخارجية أو الوهمية واحدة فلا تلزم وحدة الاثنين ولا حمل الشيء على نفسه** يعني قد اندفع بما حقّقناه من معنى الحمل ما يقال من أن المحمول إن كان غير الموضوع يلزم من الحمل بالمواطأة الحكم بوحدة الاثنين، وإن كان عينه يلزم حمل الشيء على نفسه فلا يكون مفيداً بل لا يكون هناك حمل حقيقي.

[٨١٨] وهذا المقام يستدعي مزيد بسطٍ في الكلام لينضبط به المرام؛ وهو أن نقول: لا إشكال في تركّب الماهية من الأجزاء الخارجية التي لا تحمل عليها مواطأة، إنما الإشكال في تركّبها من الأجزاء المحمولة عليها

bileşmesindedir. Bundan dolayı onun hakkında vehimler hayrete düşmüş ve görüşler farklılaşmıştır.

[819] Mahiyetin bu durumunun açıklaması şöyledir: Mesela insan mahiyetine cevher, cisim, canlı gibi ve de yürüyen, yazan, gülen vb. birçok mefhum yüklem olur. Bu mefhumların insanlık mahiyetine nispeti eşit değildir. Aksine bunların yürüyen, yazan ve gülen gibi bir kısmı onun dışındadır ve cevher, cisim ve canlı gibi bir kısmı ise böyle değildir. Sonra insanlık mahiyetinin dışında olmayan bu mefhumlar, hiç kuşkusuz kendileri ve de varlıkları bakımından zihinde farklıdırlar. Zihinde farklı olan bu sûretler, ya kendinde tek ve basît olup çokluk barındırmayan bir şeyin sûretleridir ya da mahiyetçe farklı çeşitli şeylerin sûretleridir. İkinci durumda ya o çeşitli mahiyetler çeşitli varlıklarla mevcuttur ya da tek bir varlıkla mevcuttur. O halde ortada yalnızca üç ihtimal vardır. Bu ihtimallerden her birini bir grup düşünür savunmuştur.

[820] Birinci ihtimal, o sûretlerin, zât ve varlık bakımından tek ve bâsit olan bir şeye ait olduğu ve fakat daha önce geçtiği gibi aklın o şeyden çeşitli itibarlarla bu farklı sûretleri soyutladığıdır. İşte bu, yüklenen parçaların mahiyet ve varlık bakımından dışta bileşiğin aynı olduğunu söylemektir. Şeylerin dışta var olduğunu söylemek, bileşiğin dışta var olduğunu söylemek demektir. İkisi arasındaki fark, yalnızca zihindedir. Bu, kitapta açıklandığı üzere muhakkiklerin tercih ettiği görüştür. Daha önce geçen "birbirinden farklı aklî sûretlerin dışta basît olan tek bir şeye örtüşmeleri nasıl düşünülebilir" şeklindeki sorundan başka bu görüşün herhangi sorunu yoktur ki bu sorunun cevabını da orada öğrenmiştin.

[821] İkinci ihtimal, o sûretlerin, mahiyetçe farklı ama dışta tek bir varlıkla mevcut olan şeylere ait olmasıdır. Bu, yüklenen parçaların, varlık bakımından değil de mahiyet bakımından bileşikten farklı olduğu görüşüdür. Bu görüş de şu eleştiriye açıktır: O tek varlık, şayet o mahiyetlerin her biriyle kâimse tek bir şeyin birden çok mahalle yerleşmesi gerekir; şayet

المتصادقة بعضها على بعض، ولذلك تحيّرت فيها الأوهام واختلفت المذاهب.

[٨١٩] ووجه ضبطها أن يقال: ماهية الإنسان مثلاً يصدق عليها مفهومات متعددة كالجوهر والجسم والحيوان وكالماشي والكاتب والضاحك إلى غير ذلك، وليست نسبة هذه المفهومات إلى الماهية الإنسانية على السوية بل بعضها خارجة عنها عارضة لها كالماشي وأخواته، وبعضها ليست كذلك كالجوهر وأخواته. ثم إن هذه المفهومات التي ليست خارجةً عنها لا شك أنها متغايرة في الذهن بحسب أنفسها ووجوداتها أيضاً فهذه الصور المتغايرة في الذهن إما أن تكون صوراً لشيءٍ واحدٍ في حدّ ذاته بسيطٌ لا تعدد فيه، أو تكون صوراً لأشياء متعددة متغايرة الماهية. وعلى الثاني إما أن تكون تلك الماهية المتعددة موجودةً بوجوداتٍ متعددةٍ، أو بوجودٍ واحد فهذه احتمالاتٌ ثلاثة لا مزيد عليها. وقد ذهب إلى كل واحدٍ منها طائفة؛

[٨٢٠] الاحتمال الأول أن تكون تلك الصورة لشيءٍ واحدٍ هو بسيطٌ ذاتاً ووجوداً لكن ينتزع العقل منه باعتباراتٍ شتّى هذه الصور المتخالفة كما مرّ، وهذا هو القول بأن الأجزاء المحمولة عين المركّب في الخارج ماهيةً ووجوداً وإن جعل الأشياء في الخارج هو بعينه جعل المركّب فيه ولا امتياز بينهما إلا في الذهن وهو المختار عند المحققين كما بيّن في الكتاب، ولا إشكال عليه إلا ما سلف من أن الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لأمرٍ واحدٍ بسيطٍ في الخارج، وقد عرفت جوابه هناك.

[٨٢١] الاحتمال الثاني أن تكون تلك الصور لأمور مختلفة الماهية إلا أنها موجودةٌ في الخارج بوجودٍ واحد، وهذا هو القول بأن الأجزاء المحمولة تغاير المركّب ماهية لا وجوداً، ويرد عليه أن ذلك الوجود الواحد إن قام بكل واحدة من تلك الماهيات لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة، وإن

o mahiyetlerin kendi olması bakımından toplamıyla kâimse bu durumda parçaları var olmadan bütünün var olması gerekir. Oysa her iki şık da imkânsızdır.

[822] Üçüncü ihtimal, o muhtelif mahiyetlerin farklı varlıklarla mevcut olmasıdır. Bu, yüklenen parçaların mahiyet ve varlık bakımından bileşikten başka olduğu görüşüdür. Ancak bu şöyle reddedilir: Dış bakımından mahiyet ve varlıkta ayrışan parçaların bu parçalardan bileşen şeye yüklenmeleri imkânsızdır. Aynı şekilde parçaların birbirine yüklenmesi de böyledir. Çünkü aralarında hangi irtibat varsayılırsa varsayılsın mahiyet ve varlıkta ayrışan iki şeyden birinin diğeri olduğunun söylenmesi ya da bu ikisinin toplamının bu tek şey veya şu tek şey olduğunun söylenmesi imkânsızdır ve aklın bedîhesi buna tanıklık etmektedir. Bu eleştiriyle söz konusu görüşü ileri süren kimsenin tutunduğu şu düşüncenin yanlışlığı ortaya çıkmıştır: "Bunlar birleştiği ve bunlardan gerçek bir birliğe sahip tek bir zât meydana geldiğinde bunların hem o zâta yüklenmesi hem de birbirlerine yüklenmesi mümkündür".

[823] Bil ki: Yüklenmenin "mefhumda farklılık ve hüviyette birlik" şeklinde açıklanması, yalnızca zâtîler hakkında doğru olup mesela "insan kördür" sözümüzdeki gibi dış mevcutlara yüklem olan ademî durumlar hakkında doğru değildir. Çünkü körün mefhumunun dış dünyada insan hüviyetiyle bir olan bir hüviyeti yoktur. Aksi halde körünün mefhumunun tıpkı insan gibi dış dünyada mevcut olup aslî bir varlığa sahip olması gerekir. Yüklemenin bütün durumları kuşatacak bir açıklaması yapılmak istenirse şöyle denir: Yüklemenin anlamı, mefhumları farklı iki şeyin zâtlarının bir olmasıdır yani yüklendikleri şeyin tek bir zât olmasıdır. Hiç şüphesiz ademî mefhumlar dıştaki mevcutlara doğru bir şekilde yüklenebilirler.

[824] Yine bil ki: Dıştaki parçalardan yani kendisine yüklenmeyen parçalardan bileşen mahiyetin yüklenen parçalardan bileşmesi mümkün değildir. Çünkü dışsal parçalar bütünüyle akılda meydana geldiğinde hiç kuşkusuz akılda o bileşik mahiyet künhüyle meydana gelir ve o parçaların toplamına delâlet eden söz de o mahiyetin tam tanımı olur. Zira tam tanımın anlamı, mahiyetin künhünü tasvirden ibarettir. Şayet onun yüklenen parçaları da varsa o parçaları kapsamaması durumunda onlardan, varsayılan mahiyete örtüşen bir sûret meydana gelmez,

قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود أجزائه وكلاهما محال.

[٨٢٢] الاحتمال الثالث أن تكون تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجوداتٍ متعددة، وهذا هو القول بأن الأجزاء المحمولة تغاير المركّب ماهيةً ووجوداً، وهو مردودٌ بأن الأجزاء المتمايزة بحسب الخارج في الماهية والوجود يمتنع حملها على المركّب منها وكذا حمل بعضها على بعض فإن المتمايزين في الماهية والوجود؛ وإن فرض بينهما أي ارتباط أمكن يمتنع أن يقال: أحدهما هو الأخر، أو يقال: المجتمع منهما هو هذا الواحد، أو ذاك الواحد يشهد بذلك بديهة العقل. وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من أنها لما التأمت، وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض أيضاً.

[٨٢٣] واعلم أن تفسير الحمل بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية إنما يصح في الذاتيات دون الأمور العدمية المحمولة على الموجودات الخارجية كقولك: الإنسان أعمى؛ إذ ليس لمفهوم الأعمى هوية خارجية متحدة بهوية الإنسان وإلا كان مفهومه موجوداً خارجياً متأصلاً كالإنسان. وإذا أريد تفسيره بحيث يعم الكل قيل: معنى الحمل أن المتغايرين مفهومان متحدان ذاتاً بمعنى أن ما صدقا عليه ذات واحدة، وجواز صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية مما لاشبهة فيه.

[٨٢٤] واعلم أيضاً أن الماهية المركّبة من أجزاء خارجية أي غير محمول عليها لا يجوز أن تكون مركّبة من أجزاء محمولة وذلك لأنه إذا حصلت الأجزاء الخارجية بأسرها في العقل فلا شك أنه تحصل فيه تلك الماهية المركّبة بكنهها، ويكون القول الدالّ على مجموع تلك الأجزاء حدّاً تامّاً لها إذ لا معنى للتحديد التام إلا تصوير كنه الماهية؛ فلو كان لها أجزاء محمولة أيضاً فإن لم تشتمل على تلك الأجزاء لم تحصل منها صورة مطابقة

çünkü ona örtüşen sûret, o parçalardan oluşan sûrettir. O parçaları kapması durumunda ise eğer ilave bir şey kapsamıyorsa mahiyet, o parçaların bizzat kendisidir, yüklenen parçalar değildir; ilave bir şey kapsıyorsa bu ilave şey, eğer mahiyete girerse mahiyetin hakikati fazlalık ve eksikliği kabul eder; yok eğer girmezse parçalarda ona itibar edilmez.

[825] Özetle dışsal parçaların toplamı, dışta bileşiğin hakikatinin tamamı olduğu gibi akılda da bileşiğin hakikatinin tamamıdır. Şayet onun o parçalardan farklı aklî parçaları olsaydı onların toplamı da bileşiğin akıldaki mahiyetinin tamamı olurdu ve dolayısıyla tek bir şeyin akılda birbirinden farklı iki hakikati olurdu ki bu imkânsızdır. O halde şu söz yanlıştır: "Mahiyetin yüklem olmayan parçalardan bileşmesi, onun yüklem olan parçalardan bileşmesiyle çelişmez. Hatta her hâricî bileşiğin kendisi ile başkası arasında ortak olan parçasından bir isim türediğinde bu türemiş, onun cinsi olur; onun kendisine özgü parçasından bir isim türediğinde bu türemiş onun faslı olur." Nasıl yanlış olmasın ki! Türeme, parçayı parça olmaktan çıkarır, zira parça, bileşiğin mahiyetinin dışında olan bir nispetle birlikte dikkate alınır. Kuşkusuz parça ile bütün arasındaki nispet, kesinlikle bu ikisinin dışındadır ve dıştakiyle birlikte alınan parça da dışarıdadır. Böylece kavradın ki, yüklenmeyen parçalardan bileşen şeyin, yüklenen parçalardan bileşmesi mümkün değildir ve yüklenen parçalardan bileşen de yalnızca dışta basît olabilir.

[826] *Onlar* anladıkları şekilde *faslın illet oluşu düşüncesinin dört uzantısı bulunduğunu söylemişlerdir. Birincisi: Cinsin faslı, iki tür bakımından faslın cinsi olamaz.* Yani tek bir mahiyetin iki parçasının bulunması ve bu parçalardan birisinin o mahiyetin cinsi olup onunla herhangi bir tür arasında ortak olması, diğerinin ise onu o türden ayrıştıran faslı olması; sonra da durumun tersine dönüp bu faslın o mahiyetin cinsi olup onunla başka bir tür arasında ortak olması ve o cinsin de bu mahiyeti başka türden ayrıştıran bir fasıl olması mümkün değildir. *Aksi halde o iki parçadan her biri diğerinin illeti olur* ki bu, imkânsızdır.

للماهية المفروضة لأن الصورة المطابقة لها هي الملتئمة من تلك الأجزاء، وإن اشتملت عليها فحينئذٍ إن لم تشتمل على أمرٍ زائد كانت هي تلك الأجزاء بعينها لا أجزاء محمولة، وإن اشتملت على أمرٍ زائد فذلك الزائد إن دخل في الماهية كانت حقيقتها قابلة للزيادة والنقصان، وإن لم تدخل فلا اعتبار به في الأجزاء.

[٨٢٥] وبالجملة مجموع الأجزاء الخارجية تمام حقيقة المركّب في العقل كما أنه تمام حقيقته في الخارج؛ فلو كان له أجزاء عقلية مغايرة لتلك الأجزاء لكان مجموعها أيضاً تمام ماهية المركّب في العقل فيلزم أن يكون لشيءٍ واحد حقيقتان مختلفتان في العقل وأنه محال فبطل ما قيل من أن تركّب الماهية من أجزاء غير محمولة لا ينافي تركّبها من أجزاء محمولة، بل كل مركّب خارجي إذا اشتق من جزئه المشترك بينه وبين غيره كان ذلك المشتق جنساً له، وإذا اشتق من جزئه المختص به كان فصلاً له وكل مركّب فإنه مركّبٌ من الجنس والفصل، وكيف لا يبطل والاشتقاق يخرج الجزء عن الجزئية إذ لا بد أن يعتبر الجزء مع نسبة هي خارجة عن ماهية المركّب فإن النسبة بين الجزء والكل خارجة عنهما قطعاً والجزء المأخوذ مع الخارج خارج، وتحقق عندك أن المركّب من أجزاء غير محمولة لا يجوز أن يتركب من أجزاء محمولة وأن المركّب من الأجزاء المحمولة لا يكون إلا بسيطاً في الخارج.

[٨٢٦] **وفرّعوا على علية الفصل** كما فهموا **فروعاً أربعة؛ الأول لا يكون فصل الجنس جنساً للفصل باعتبار نوعين** أي لا يجوز أن يكون لماهيةٍ واحدة جزءان؛ أحدهما جنس لها مشترك بينها وبين نوعٍ ما، والآخر فصل لها يميزها عن ذلك النوع، ثم ينعكس الأمر فيكون هذا الفصل جنساً لها مشتركاً بينها وبين نوعٍ آخر، وذلك الجنس فصلاً لها يميزها عن النوع الآخر **وإلا كان كل منهما علةً للآخر** وأنه محال.

[827] *Onlara canlı ve düşünen örneğiyle eleştiri yöneltilmiştir. Çünkü canlı, insanın cinsi* olup mesela onunla at arasında ortaktır. *Düşünen ise insanın faslı olup onu attan ayrıştırır. Yine düşünen, insanın cinsi* olup onunla melek arasında ortaktır. *Canlı ise insanın faslı olup onu melekten ayrıştırır.* Böylece cins ve faslın insandaki durumu, melek ve at türlerine kıyasla tersine dönmektedir. *Onlar bu eleştiriyi şöyle cevaplamıştır: Düşünenle kastedilen, düşünme sahibi olan* yani mâkulleri idrak eden *cevher ise bu,* insan ile melek arasında *ortak değildir, aksine insan ve melekte mahiyetçe farklıdır* ve dolayısıyla bunların cinsi olamaz. *Şayet* düşünenle kastedilen, *bu ilişen şey ise faslı olmaz.* Diğer deyişle düşünenle kastedilen, mâkulleri idrak gücüne sahip olan mefhumu ise bu, insanın faslı olamaz, aksine onun faslının eserlerinden biridir.

[828] *İkincisi: Yakın fasıl, birden çok olamaz. Dolayısıyla tek bir şeyin* ister bu şey son tür olsun isterse olmasın aynı mertebede bulunan *iki yakın faslı olamaz. Aksi halde* zât bakımından *bir olan ma'lûlün iki müstakil illeti olur.* Yazar, faslı "yakın" olmakla kayıtladı, çünkü uzak fasıl ve yine mutlak olarak fasıl, birden çok olabilir ve bu fasıllardan her biri, kendi mertebesindeki cinsin illeti olur. Mesela düşünen, canlının; duyumsayan, büyüyen cismin; büyüyen, mutlak olarak cismin ve boyutları kabul eden ise cevherin illetidir. Yazar, ma'lûlün zât bakımından birliğini dikkate aldı, çünkü ma'lûlün zâtı birden çok olduğunda birden çok illeti olabilir. Nitekim tek bir türün fertlerinin bir kısmı bir illetle bir kısmı da diğer bir illetle gerçekleşir. Fakat zât birliği olduğunda buna imkân yoktur, çünkü her biri, diğerlerinden müstağnidir. İster zâtı tek olan şey, bir fert olsun -ki bu, açıktır- isterse de şu anda sözünü ettiğimiz durumdaki gibi olsun fark etmez. Çünkü cinsin türdeki doğası, fertlerinin çoğalmasını dikkate almadan önce tek bir zât olup onda herhangi bir çoğalma yoktur. Yazar illeti, müstakil olmakla kayıtlamıştır, çünkü eksik illetlerin birden çok olması mümkündür.

[829] Eğer şöyle dersen: "Tek başına fasıl, cinsin tam illeti değildir. Zira cinsin parçalarının bulunması ve orada dikkate alınan şartların olması mümkündür." Ben şöyle derim: İki fasıldan her biri, dikkate alınan diğer şeylerle birlikte müstakil bir illettir. Dolayısıyla müstakil illetlerin peş peşe gelmesi gerekir. "Duyumsayan ve iradeyle hareket eden, canlının iki yakın faslıdır" denilemez. Çünkü biz diyoruz ki: Aksine duyumsayan ve iradeyle hareket edenden her biri, canlının faslının eseridir. Zira fasıl, hakikati bilinmediğinde, eserlerinden en yakınıyla ifade edilir. Mesela insanın faslına nispetle düşünme

[٨٢٧] **وأورد عليهم الحيوان والناطق فإنه جنسٌ للإنسان** مشتركٌ بينه وبين الفرس مثلاً، **والناطق فصلٌ له يميزه عن الفرس والناطق جنسٌ له** مشتركٌ بينه وبين الملك، **والحيوان فصلٌ له يميزه عن الملك** فقد انعكس الحال بين الجنس والفصل في الإنسان بالقياس إلى نوعي الملك والفرس. **وأجابوا عنه بأن المراد بالناطق إن كان هو الجوهر الذي له النطق** أي إدراك المعقولات **فإنه ليس مشتركاً** بين الإنسان والملك **بل مختلفاً بالماهية فيهما** فلا يكون جنساً لهما، **وإن كان** المراد بالناطق **هو هذا العارض** أعني مفهوم ما له قوة إدراك المعقولات **لم يكن فصلاً** للإنسان بل هو أثرٌ من آثار فصله.

[٨٢٨] الفرع **الثاني الفصل القريب لا يتعدد فلا يكون لشيءٍ واحد** سواء كان نوعاً أخيراً أو لا **فصلان قريبان** أي في مرتبةٍ واحدة **وإلا اجتمع على المعلول الواحد** بالذات **علتان مستقلتان** قيد الفصل بالقريب لأن الفصل البعيد، وكذا المطلق يجوز تعدده وتكون كل من الفصول المتعددة علةً للجنس الذي في مرتبته كالناطق للحيوان للحيوان، والحساس للجسم النامي، والنامي للجسم مطلقاً وقابل الأبعاد للجوهر، واعتبر وحدة المعلول بالذات لأنه إذا تعدد ذاته جاز توارد العلل عليه كما في أفراد نوعٍ واحد يقع بعضها بعلة وبعضها بعلةٍ أخرى، وأما مع وحدة الذات فلا مساغ لذلك إذ يستغنى بكلٍّ عن كل سواء كان الواحد بالذات شخصاً؛ وهو ظاهر أولاً كما نحن بصدده فإن طبيعة الجنس في النوع قبل اعتبار تعدد أفراده ذات واحدة لا تعدد فيها وقيد العلة بالاستقلال لأن تعدد العلل الناقصة جائز.

[٨٢٩] فإن قلت: ليس الفصل وحده علةً تامةً للجنس لجواز أن يكون للجنس أجزاء، وأن يكون هناك شرائط معتبرة. قلتُ: كل واحدٍ من الفصلين مع باقي الأمور المعتبرة علة مستقلة فيلزم توارد العلل المستقلة. لا يقال: الحساس والمتحرك بالإرادة فصلان قريبان للحيوان لأنّا نقول: بل كلٌّ منهما أثرٌ لفصله فإن حقيقة الفصل إذا جهلت عبّر عنها بأقرب آثارها كالنطق لفصل

böyledir. Duyumsama ve iradeyle hareketten hangisinin diğerini öncelediği belirginleşmediğinden canlının faslı, bunların her ikisiyle birlikte ifade edilmiştir.

[830] *Bu* yakın faslın birden çok olamayacağı *hususunda bize şu yeter: Yakın fasıl, ayrıştırıcı parçanın tamamıdır.* Bu nedenle de birden çok olamaz. Aksi halde o ikisinden herhangi biri tek başına fasıl olmaz, bilakis fasıl, o mertebede o ikisinin toplamı olurdu. Mahiyet, birbirine eşit iki şeyden oluştuğunda ise onun bu anlamda faslı olmaz. *Eğer* yakın fasılla şeyi *kendisi dışındakilerin tamamından ayrıştıran* parçayı *kastetseydik* onun birden çok olması *imkânsız olmazdı.* Çünkü eşit şeylerden bileşik mahiyetin her parçası, onun yakın faslıdır. Özetle yakın fasılda dikkate alınan tamlık, ayrıştıran parçanın sıfatı yapılırsa onun birden çok olması, hiç şüphesiz ve illiyet ilkesinin de desteklediği üzere imkânsızdır; ayrışmanın sıfatı yapılırsa onun cinsi bulunmayan bir mahiyette birden çok olması imkânsız değildir ama cinsi bulunan mahiyette imkânsızdır.

[831] *Üçüncüsü:* Yakın *bir fasıl, yalnızca bir türü kâim kılar. Aksi halde* böyle olmayıp da aynı mertebede iki türü kâim kılması durumunda *basîtin iki eseri vardır* ki bunlar, o iki türün cinsidirler. Ama bu, ancak yakın fasıl, basît olduğunda tamam olur. En uygunu şöyle demektir: O, maʿlûlünü gerektirmekten geri kalabilir. Çünkü iki türden her birinin cinsi, diğerinde var olmaz.

[832] *Dördüncüsü: Bu yukarıda geçen üçüncü* uzantının *uzantısıdır. O* yakın fasıl, aynı mertebede *yalnızca bir cinsle birlikte olur. Aksi halde basîtin iki eseri olur.* Zira yakın fasıl, bir mertebede iki cinsle birlikte olması durumunda bir mertebede iki türü kâim kılar, çünkü bir mertebede bir türün iki cinsinin olması imkânsızdır. Bu takdirde maʿlûlün, kendisini gerektiren illetten geri kalması gerekir. Bu illet, ister tam illet olsun isterse de onun son parçası olsun fark etmez. Bazen de üçüncü uzantı, dördüncünün uzantısı yapılarak şöyle denir: Yakın faslın bir mertebede iki cinsle birlikte olmayacağı -çünkü bu, geri kalmayı gerektirmektedir- sâbit olduğuna göre onun bir mertebede iki türü kâim kılmaması gerekir. En açığı, üçüncü ve dördüncü uzantıların –aralarında uzantı olma ilişkisi bulunmaksızın- delilde eşit olmalarıdır.

الإنسان، ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الإرادية على الآخر عبّر بهما معاً عن فصل الحيوان.

[٨٣٠] **ويكفينا في ذلك** أي في أن الفصل القريب لا يتعدد **أن الفصل القريب هو تمام الجزء المميز** فلا يجوز تعدده وإلا لم يكن شيء منهما وحده فصلاً، بل الفصل في تلك المرتبة هو مجموعهما معاً فإذا تركّبت ماهية من أمرين متساويين لم يكن لها فصل بهذا المعنى، **ولو أردنا** بالفصل القريب الجزء **المميز** للشيء **عن جميع ما عداه لم يمتنع** تعدده فإن الماهية المركّبة من الأمور المتساوية يكون كل جزءٍ منها فصلاً قريباً لها. وبالجملة إذا جعل التمام المعتبر في الفصل القريب صفةً للجزء المميز امتنع تعدده بلا شبهة واستعانة بالعلية، وإن جعل صفةً للتميز لم يمتنع تعدده في ماهية ليس لها جنس وامتنع فيما لها جنس تعريفاً على العلية.

[٨٣١] الفرع **الثالث لا يقوم فصل** قريب **إلا نوعاً واحداً وإلا** أي وإن لم يكن كذلك بل قوم نوعين في مرتبةٍ واحدة؛ **فللبسيط أثران** هما جنساً ذينك النوعين، وهذا إنما يتم إذا كان الفصل القريب بسيطاً فالأولى أن يقال: فيتخلف عنه معلوله، لأن جنس كل من النوعين لا يوجد في الآخر.

[٨٣٢] الفرع **الرابع وهو فرع** الفرع **الثالث المتقدم أنه** أي الفصل القريب **لا يقارن** في مرتبةٍ واحدة **إلا جنساً واحداً وإلا فللبسيط أثران** إذ لو قارن جنسين في مرتبةٍ واحدة لقوّم نوعين في مرتبةٍ واحدة لاستحالة أن يكون لنوعٍ واحدٍ جنسان في مرتبةٍ واحدة، وحينئذٍ يلزم تخلف المعلول عن علته المستلزمة إياه سواء كانت علة تامة أو جزءاً أخيراً منها، وقد يفرّع الثالث على الرابع فيقال: لما ثبت أن الفصل القريب لا يقارن جنسين في مرتبةٍ واحدة لاستلزامه التخلف وجب أن لا يقوم نوعين في مرتبة، والأظهر أنهما مشتركان في الدليل بلا تفريع بينهما.

[833] Zikredilen uzantıların *tamamının zayıflığı açıktır.* Çünkü bunlar, faslın dışta cinsin illeti olduğuna dayanmaktadır. *Bu* söylenenlerin hepsinin *hakikati* ve zayıflıkları, onların cins, fasıl ve faslın cinsin illeti olduğu hakkındaki sözlerinin tahkîkine dair *anlattığımız* ve açıkladıklarımızdan *açığa çıkmaktadır.* Eğer "Bu uzantılar, yazarın anlattığıyla uyumlu mudur değil midir" dersen şöyle derim: Cins ve fasıldan her birinin diğerinin illeti olması durumuna ondan herhangi bir men yoktur. Çünkü iki mefhum olması ve bunların her birinde bir yönden belirsizlik bulunup diğeriyle belirginleşmesi mümkündür. Evet bu, hakiki mahiyetlerde imkânsızdır. Zira hakiki mahiyetin parçaları arasında eksik girişimlilik olamaz.

[834] Yakın faslın birden çok olmasına gelince bu mümkün değildir. Çünkü bu fasıllardan biriyle cins meydana gelirse cins onunla bir tür haline gelir ve diğer faslın bu türün meydana gelişine hiçbir katkısı bulunmaz ve dolayısıyla türü kâim kılan bir fasıl olmayıp türün dışında bir fasıl olur. Şayet cins, iki yakın fasıldan biriyle değil de ikisiyle birlikte meydana gelirse bu durumda o ikisi tek bir fasıl olurlar, birden çok olmazlar. Ama bu, mahiyetin bir cinsi olduğunda böyledir. Zira iki eşit parçadan oluşan bileşikte belirsizlik ve belirginleşme tasavvur edilemez. Dolayısıyla onda -öğrendiğin gibi- yakın faslın birden çok olması yönünden gelen bir men yoktur.

[835] Yakın faslın aynı mertebede iki türü kâim kılmasına gelince bu, cins ile fasıl arasında eksik girişimlilik olmasını gerektirir. Bu durum daha önce açıklanmıştı. Yakın faslın aynı mertebede iki cinsle birlikteliği ise şayet iki türde ise yine bu yani cins ile fasıl arasında eksik girişimlilik olması gerekir. Şayet bir türde ise bir tek mahiyetin aynı mertebede iki cinsinin bulunması gerekli olur. Bu ise yanlıştır. Çünkü bu takdirde o iki cinsten her biri, sadece fasılla meydana gelmez. Aksi halde tür, diğer cins olmadan tahakkuk etmiş olur ve bu durumda da onun cinsi olmaz, hatta o ikisinden her biri fasıl ve diğer cinsle meydana gelir. İkisinden her biri de belirsiz olduğundan onun diğerinin meydana gelişine ancak kendinde meydana gelmiş olması bakımından katkısı olur. Bu durumda da o ikisinden her birinin meydana gelişi, diğerinin meydana gelişinin eksik illeti olur ki bu takdirde kısırdöngü ortaya çıkar.

[٨٣٣] **وكل ذلك** أي جميع ما ذكر من الفروع **ضعفه ظاهر** لابتنائه على أن الفصل علة للجنس في الخارج **وتظهر حقيقته** أي حقيقة كل ما ذكر وضعفه **مما لخصناه** وأوضحناه من تحقيق كلامهم في الجنس والفصل وعلية الفصل له. فإن قلت: هل تتأتى هذه الفروع على ما لخصه أو لا. قلتُ: أما تعاكس الحال بين الجنس والفصل فلا مانع منه عليه لجواز أن يكون مفهومان في كلٍّ منهما إبهام من وجه فيتحصل بالآخر؛ نعم يمتنع ذلك في الماهيات الحقيقية إذ لم يجز أن يكون بين أجزائها عموم من وجه.

[٨٣٤] وأما تعدد الفصل القريب فلا يجوز لأن الواحد منهما أن تحصل به الجنس فقد صار به نوعاً، وليس للآخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون فصلاً خارجاً لا فصلاً مقوّماً له، وإن لم يتحصل الجنس بأحدهما بل بهما معاً كانا فصلاً واحداً لا متعدداً هذا إذا كان للماهية جنس فإن المركّب من المتساويين لا يتصور فيه إبهام وتحصيل فلا منع من تعدد الفصل القريب فيه كما عرفت.

[٨٣٥] وأما تقويم الفصل القريب لنوعين في مرتبةٍ واحدة فيستلزم أن يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه وقد مرّ بيان حاله. وأما مقارنته لجنسين في مرتبةٍ واحدة فإن كانت في نوعين لزم ذلك أيضاً أعني أن يكون بين الجنس والفصل عموم وخصوص من وجه، وإن كانت في نوعٍ واحد لزم أن يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبةٍ واحدة؛ وذلك باطل لأنه لا يتحصل حينئذٍ كل منهما بالفصل وحده وإلا لكان النوع وحده متحققاً بدون الجنس الآخر فلا يكون جنساً له بل يتحصل كل منهما بالفصل والجنس الآخر، ولما كان كل منهما مبهماً لم يمكن أن يكون له مدخل في تحصيل الآخر إلا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم أن يكون تحصل كل منهما علة ناقصة لتحصل الآخر فيلزم الدور.

On Birinci Maksat: [Mahiyet Ortaklığı Kabul Eder Ama Taayyün Kabul Etmez]

[836] *Mahiyet ortaklığı kabul ederken taayyün kabul etmez.* Mahiyet -mesela insan- ortaklığı ve çok şeye yüklem olması varsayımını men etmez. Ama özel taayyün -mesela Zeyd'in taayyünü- ortaklığı kabul etmez. Çünkü bunun çok şey arasında ortak olduğunun farz edilmesi bedîhî olarak imkânsızdır. *Dolayısıyla taayyün mahiyetten başkadır*. Mahiyetten başka olan ve mahiyetle birlikte olduğu düşünüldüğünde mahiyetin ortaklığını varsaymanın imkânsız olduğu *taayyünün vücûdî* yani dışta mevcut *olup olmadığında ihtilaf edilmiştir. Muhakkik* âlimlere *göre taayyün vücûdîdir. Çünkü o*, dışta *mevcut olan muayyen şeyin parçasıdır.* Dışta *mevcut olanın parçası da* zorunlu olarak dışta *mevcuttur*.

[837] *Onlardan biri* yani Kâtibî *şöyle demiştir: Şayet "muayyen" ile* yalnızca *taayyünün iliştiği şeyi kastetmişsen taayyünün bu şeyin parçası olduğunu kabul etmiyoruz, aksine taayyün onun ilişenidir* ve ilişilen şeyin dışta varlığı, ona ilişen şeyin de dışta varlığını gerektirmez. Nitekim dıştaki mevcutlara ilişen körlük, dışta mevcut değildir. *Şayet "muayyen" ile* ilişen ve ilişilenden bileşen *toplamı kastetmişsen bu* anlamdaki muayyenin, *mevcut olduğunu kabul etmiyoruz.* Çünkü taayyünün varlığını kabul etmeyen kimse nasıl olur da onun iliştiği şeyle birlikte mevcut olduklarını kabul eder, aksine ona göre mevcut olan, yalnızca ilişilen şeydir.

[838] *Cevap şudur:* Varlığını iddia ettiğimiz *muayyen, mesela Zeyd gibi ferttir.* Hiçbir akıl sahibi için *onun varlığında şüphe yoktur. Onun mefhumu kesinlikle* sadece *insanın mefhumu değildir. Aksi halde Amr hakkında* "O, insandır" demek doğru olduğu gibi *"O, Zeyd'dir" demek doğru olurdu. Öyleyse o, başka bir şeyle birlikte insandır. Bu başka şey ise taayyündür. Bu durumda o başka* şey, *Zeyd'in bir parçası olur ve dolayısıyla o* başka şey de *var olur* ki varılmak istenen sonuç budur. Sonra açıktır ki, muayyen ferdin mahiyet ve taayyünden oluşması, dış bakımından değil, zihin bakımındandır.

[839] Bu nedenle yazar şöyle demiştir: *Bil ki: Mahiyetin fertlere nispeti, cinsin fasıllara nispeti gibidir.* Buna göre cins, akılda belirsiz olup birçok mahiyete muhtemeldir; bu mahiyetlerden hiçbiri, cinse bir fasıl eklenmedikçe, herhangi bir taayyüne sahip değildir. Bununla birlikte cins ile fasıl, zât, yaratılma ve varlık bakımından birdirler ve o ikisi arasındaki

المقصد الحادي عشر

[٨٣٦] الماهية كالإنسان مثلاً تقبل الشركة أي لا تمنع من فرض اشتراكها وحملها على كثيرين دون التعين المخصوص كتعين زيد مثلاً فإنه لا يمكن فرض اشتراكه بين أمور متعددة بالبديهة فهو غيرها، وقد اختلف في التعين الذي هو غير الماهية وباعتباره معها يمتنع فرض اشتراكها هل هو وجودي أي موجود في الخارج أم لا؛ فذهب المحققون من العلماء إلى أنه وجودي لأنه جزء المعين الموجود في الخارج، وجزء الموجود الخارجي موجود في الخارج بالضرورة.

[٨٣٧] وقد قال بعضهم يعني الكاتبي: إن أردت بالمعين معروض التعين وحده فلا نسلم أن التعين جزؤه بل هو عارضه ووجود المعروض في الخارج لا يستلزم وجود عارضه فيه. ألا ترى أن العمى العارض للموجودات الخارجية ليس موجوداً في الخارج أو المجموع المركّب من العارض والمعروض فلا نسلم أنه أي المعين بهذا المعنى موجود فإن من يمنع وجود التعين كيف يسلم أنه مع معروضه موجودان بل الموجود عنده هو المعروض وحده.

[٨٣٨] والجواب أن المراد بالمعين الذي ادّعينا وجوده هو الشخص مثل زيد ولا ريبة لعاقلٍ في وجوده وليس مفهومه مفهوم الإنسان وحده قطعاً وإلا لصدق على عمرو أنه زيد كما يصدق عليه أنه إنسان فإذا هو الإنسان مع شيءٍ آخر نسميه التعين فيكون ذلك الشيء الآخر جزء زيد فيوجد ذلك الآخر وهو المطلوب. ثم أنه بيّن أن تركّب الشخص المعيّن من الماهية والتعين إنما هو بحسب الذهن دون الخارج.

[٨٣٩] فقال: واعلم أن نسبة الماهية إلى المشخصات كنسبة الجنس إلى الفصول فكما أن الجنس مبهمٌ في العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا تعين لشيءٍ منها إلا بانضمام فصل إليه، وهما متحدان ذاتاً وجعلاً ووجوداً في الخارج ولا

ayrışma yalnızca zihindedir. Aynen bunun gibi türsel mahiyet de pek çok hüviyete muhtemeldir ve bu hüviyetlerden hiçbiri, mahiyete bir müşahhas eklenmedikçe, herhangi bir taayyüne sahip değildir. Bununla birlikte türsel mahiyet ve müşahhas, dışta zât, yaratılma ve varlık bakımından birdirler ve yalnızca zihinde ayrışırlar. Dolayısıyla dışta mesela insanlık mahiyeti olan bir mevcut ve de teşahhus olan başka bir mevcut yoktur ki bu ikisinden bir fert oluşsun. Aksi halde mahiyetin fertlerine yüklenmesi mümkün olmazdı. Aksine orada yalnızca bir mevcut yani şahsî hüviyet vardır. Fakat akıl, tıpkı türsel mahiyeti cins ve fasıla ayırdığı gibi o hüviyeti de türsel mahiyet ve teşahhusa ayırmaktadır.

[840] Sonra yazar farka şu sözüyle işaret etmiştir: *Fakat her müşahhasın akılda meydana gelen sûretleri,* başka bir müşahhastan alınan *diğer sûretten farklı değildir.* Çünkü müşahhaslar tikel şeylerdir; bunların sûretleri nefsin kendisinde değil, aletlerinde resmolur. Aynı şekilde teşahhus etmiş mahiyetin sûreti de ancak alette resmolur ve onu ancak duyusal veya vehmî işaret kuşatabilir. Oysa fasılların ve onlarla meydana gelen türlerin sûretleri bundan farklıdır. Çünkü bunlar, tümel şeylerdir, akılda bunlardan meydana gelen sûretler, birbirinden farklı sûretlerdir. Özetle fasıllar, birbirinden farklı olan ve akıllara mühürlenen mahiyetleri meydana getirirler; müşahhaslar ise duyularda resmolan hüviyetleri meydana getirirler. Bununla birlikte mahiyet, tektir.

[841] *Şahıslar, dış varlıkta hüviyetleriyle* yani vehmin hemen kabullendiği gibi müşahhaslarıyla[41] değil zâtlarıyla *ayrışırlar.* Çünkü bu varlıkta mahiyet ile müşahhas arasında ayrışma yoktur. Buradan açığa çıkmaktadır ki, dışta yalnızca şahıslar vardır. Tümel tabiatlar ve mefhumlara gelince akıl bunları şahıslardan soyutlamaktadır. Akıl, bunları, bazen şahısların zâtlarından soyutlamakta bazen de onları çevreleyen arazlardan farklı istidatlar ve çeşitli itibarlara göre soyutlamaktadır. Tabiatların dışta var olduğunu söyleyen kişi şayet bununla mesela insanlık tabiatı aynıyla dışta mevcut olup fertleri arasında ortaktır demek istemişse bu, şahıs bakımından bir olan şeyin bir çok mekânda bulunmasını ve zıt sıfatlarla nitelenmesini gerektirir. Çünkü dıştaki her mevcut, başkasından sarf-ı nazar edilerek kendinde dikkate alındığında bedîhî olarak hadd-i

يتمايزان إلا في الذهن. كذلك الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة ولا تعين لشيءٍ منها إلا بمشخص ينضم إليها وهما متحدان في الخارج ذاتاً وجعلاً ووجوداً ومتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو الماهية الإنسانية مثلاً وموجود آخر هو التشخص حتى يتركب منهما فرد منها وإلا لم يصح حمل الماهية على أفرادها، بل ليس هناك إلا موجود واحد أعني الهوية الشخصية إلا أن العقل يفصلها إلى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية إلى الجنس والفصل.

[٨٤٠] ثم أشار إلى الفرق بقوله: بيد أنه لا يحصل من كل مشخص صورة في العقل مغايرة للصورة الأخرى الحاصلة من مشخصٍ آخر لأن المشخصات أمور جزئية لا ترتسم صورها في ذات النفس بل في آلاتها، فكذا صورة الماهية المتشخصة إنما ترتسم في الآلة ولا تتناولها إلا الإشارة الحسية أو الوهمية بخلاف صور الفصول وما يتحصل بها من الأنواع فإنها أمور كلية يتحصل منها في العقل صور متغايرة. وبالجملة فالفصول تحصل ماهيات متخالفة تنطبع في العقول والمشخصات تحصل هويات ترتسم في الحواس مع كون الماهية واحدة.

[٨٤١] والأشخاص تمايزها في الوجود الخارجي بهوياتها أي بذواتها لا بمشخصاتها كما يتبادر إليه الوهم؛ إذ لا تمايز في هذا الوجود بين الماهية والمشخص، ومن ههنا ظهر أن لا وجود في الخارج إلا للأشخاص، وأما الطبائع والمفهومات الكلية فينتزعها العقل من الأشخاص تارةً من ذواتها وأخرى من الأعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى؛ فمن قال بوجود الطبائع في الخارج إن أراد به أن الطبيعة الإنسانية مثلاً بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين أفرادها لزمه أن يكون الأمر الواحد بالشخص في أمكنة متعددة متصفاً بصفات متضادة لأن كل موجود خارجي فهو بحيث إذا نظر إليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعيناً في حد

zâtında belirgindir ve ortaklığı kabul etmez. Şayet o kişi, hariçte bir mevcut vardır ve bu mevcut zâtı açısından tasavvur edildiğinde onun aklî sûreti, çok şey arasında bilfiil ortak olması anlamında değil de çok şeye örtüşmesi anlamında tümellikle nitelenir demek istemişse bu da yanlıştır. Çünkü biraz önce geçtiği gibi dıştaki mevcut, kendinde belirgindir ve onun özel sûreti çok şeye mutabık olamaz.

[842] Şayet o kişi, dışta bir mevcut vardır ve bu mevcut tasavvur edilip somutluklarından soyulduğunda ondan akılda tümel bir sûret meydana gelir demek istemişse bu, "dışta yalnızca şahıslar vardır ve tümel tabiatlar şahıslardan soyutlanır" diyenlerin görüşünün ta kendisidir. Bu durumda tartışma yalnızca ifadededir. Fakat "Mesela insanlık tabiatı, kendinde çoğalmayı kabul eder ve bu nedenle de onu çoğaltacak bir fâile ihtiyaç duyar. Fâilin çoğaltmasıyla çoğaldığında ve o çokluk da dışta var olduğunda onlardan her biri, o tabiatın ta kendisi olur. Bu nedenle insanlık tabiatı, birlikle nitelenmiş olması anlamında değil de çoğalmış olması anlamında dışta mevcuttur. Dolayısıyla sözü edilen mahzur ortaya çıkmaz" diyen kimseye verilecek cevap şudur: O çokluktan her biri, ilave bir şey içermelidir. Bu ilave şey ise onun teşahhusu ve taayyünüdür. Dolayısıyla bu çokluktan hiçbiri, o tabiatın ta kendisi değildir. Nasıl olur! Eğer böyle olsaydı o çokluktan her biri, diğerinin ta kendisi olurdu ki bu bedîhî olarak yanlıştır.

[843] *İmâm Râzî* taayyünün vücûdî bir durum olduğuna *şöyle delil getirmiştir: Eğer taayyün ademî olsaydı ya mutlak yokluk olurdu ki bunun yanlışlığı açıktır.* Çünkü mutlak yoklukta ayrışma bulunmaz; nasıl olup başkasını ayrıştıracaktır. Ya da göreli yokluk olurdu. Göreli yokluk olması durumunda ya ademî taayyünün yokluğu olurdu -ki bu durumda o, vücûdî olacaktır- *ya da başka bir taayyünün yokluğu olurdu. O başka taayyün eğer yokluksa bu* taayyün, *yokluğun yokluluğudur ve dolayısıyla varlıktır.* Diğer taayyün de onun gibidir ve dolayısıyla o da varlıktır. *Eğer* o başka taayyün *varlıksa* hakkında konuştuğumuz *bu* taayyün, *onun gibidir ve dolayısıyla o* da *varlıktır.* Böylece sâbit olmaktadır ki, taayyünün ademî oluşu, onun vücûdî olmasını gerektirir. Oysa bu, çelişkidir. Şu halde taayyün vücûdîdir.

[844] *Cevap: Biz,* taayyünün *ademî olması durumunda yokluk olacağını kabul etmiyoruz.* Bu ancak ademî, yokluk/adem anlamına geldiğinde veya yokluğu gerektirdiğinde gerekli olabilir. Oysa bunu men ediyoruz. Çünkü tıpkı adem/yokluk,

ذاته غير قابلٍ للاشتراك فيه بديهة، وإن أراد أن في الخارج موجوداً إذا تصور هو في ذاته اتصفت صورته العقلية بالكلية بمعنى المطابقة لكثيرين لا بمعنى الاشتراك بينهما بالفعل فهو أيضاً باطل لما مرّ آنفاً من أن الموجود الخارجي متعين في حد نفسه فلا تكون صورته المخصوصة مطابقة لكثيرين.

[٨٤٢] وإن أراد أن في الخارج موجوداً إذا تصور وجرّد عن مشخصاته حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال: لا وجود في الخارج إلا للأشخاص والطبائع الكلية منتزعة منها فلا نزاع إلا في العبارة. وأما ما يقال من أن الطبيعة الإنسانية مثلاً قابلة في نفسها للتعدد والتكثر فتحتاج إلى من يكثرها فإذا تكثّرت بتكثير الفاعل ووجدت تلك الكثرة في الخارج كان كل واحدٍ منها عين تلك الطبيعة فتكون الطبيعة الإنسانية موجودة في الخارج على أنها متكثرة لا على أنها متصفة بالوحدة حتى يلزم ذلك المحذور؛ فجوابه أن كل واحدٍ من تلك الكثرة لا بد أن يشتمل على أمرٍ زائد هو تشخصه وتعينه فليس شيء منها عين تلك الطبيعة، كيف ولو كان كذلك لكان كل واحدٍ من تلك الكثرة عين الآخر منها وهو باطلٌ بديهة.

[٨٤٣] **وقد احتج الإمام الرازي** على كون التعين أمراً وجودياً **بأنه لو كان عدمياً لكان إما عدماً مطلقاً وأنه ظاهر البطلان** لأن العدم المطلق لا تميز فيه فكيف يميز غيره، وإما عدماً مضافاً وحينئذٍ إما أن يكون عدماً للاتعين العدمي فيكون هو وجودياً، **وإما** أن يكون **عدماً لتعين آخر فذلك** التعين **الآخر إن كان عدماً فهذا** التعين **عدم العدم فهو وجود** والتعين الآخر مثله فيكون هو أيضاً وجوداً، **وإن كان** ذلك التعين الآخر **وجوداً وهذا** التعين الذي نحن فيه **مثله فهو** أيضاً **وجود** فثبت أن كون التعين عدمياً يستلزم كونه وجودياً هذا خلف فيكون وجودياً.

[٨٤٤] **والجواب لا نسلم أنه لو كان** التعين **عدمياً لكان عدماً** وإنما يلزم ذلك إذا كان العدمي بمعنى العدم أو مستلزماً له وهو ممنوع لأن العدمي

vücûdun/varlığın mukâbili olduğu gibi ademî de vücûdînin mukâbilidir. Eğer ademî, yokluk olsaydı vücûdî de varlık olurdu. Oysa böyle değildir. *Aksine vücûdî ile kastedilen, "mevsûfuna sübûtu, onda var olmasıyla gerçekleşendir".* Diğer deyişle vücûdî, müstakil bir varlığa sahip olmayan aksine başkasıyla kâim olan ve başkasıyla kâim oluşu ise dıştaki varlığının onda olması suretiyle gerçekleşen demektir. *Buna örnek* cisimle kâim olan *karalıktır.* Kuşkusuz karalığın cisme sübûtu ancak varlığının cisimde olmasıyladır. *Yoksa onun* mevsûfuna sübûtu, *her ikisinin varlığının akılda olması ve mevsûfun onunla akılda nitelenmesi itibariyle değildir.* Cisimle kâim olan cinslik böyledir. Çünkü cinslik dışta mevcut olup da orada cisimle kâim oluyor değildir, aksine cinsliğin cisme sübûtu ve cismin de cinslikle nitelenmesi yalnızca zihindedir.

[845] *O* yani zikredilen anlamda vücûdî, *mevcuttan* mutlak olarak değil ama bir yönden *daha geneldir. Çünkü* daima yok olan karalık gibi *varlığın hiçbir zaman ilişmediği bir vücûdînin olması mümkündür.* Çünkü vücûdînin anlamının hülasası şudur: O, bir mevcutla kâim olması esnasında varlığın kendisine ilişebileceği bir mefhumdur. Mesela karalık ister var olsun isterse de var olmasın vücûdîdir. Fakat vücûdînin değil de yalnızca mevcudun kapsamına girenler, kendi başlarına var olan mevcutlar arasındadır. Durum böyle olunca vücûdî varlığı gerektirmez; dolayısıyla ademî de yokluğu gerektirmez.

[846] Vücûdînin açıklamasında söylediğimiz *bu şeye yakın bir açıklama da şudur:* Vücûdî, ister var olsun isterse de olmasın dışta *var olma özelliğine sahip bir arazdır. Özetle eğer ademî, yokluk olsaydı vücûdî de varlık olurdu. Dolayısıyla sınırlama yoktur.* Çünkü varlık ve yokluk mefhumlarından başka olan mefhumlar, sonsuzdur. Dolayısıyla taayyünün varlık olmamasından onun yokluk olması gerekmez. *Yahut* vücûdî *yokluk olmayandır. Bu durumda bütün itibârî şeyler, vücûdî olacaktır.* Çünkü itibârî şeylerin yokluk mefhumunun kendisi olmadığını söylemek doğrudur. *Oysa hiç kimse bu görüşü benimsememiştir.*

[847] Eğer "Vücûdî ve ademî, bazen var ve yok anlamında da kullanılmaktadır ve makama münasip olan da budur. Taayyün var olmadığına göre kesinlikle yok olacaktır." dersen ben şöyle derim: Bu takdirde şöyle cevap verilir: Taayyün yok olması durumunda başka bir şeyin yokluğu olması gerekmez, aksine kendinde yok olan bir şey olur ki bu açıktır.

يقابل الوجودي كما أن العدم يقابل الوجود؛ فلو كان العدمي عدماً لكان الوجودي وجوداً وليس كذلك، **بل المراد بالوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له** أي الوجودي ما لا يستقل بنفسه بل يقوم بغيره ويكون قيامه به بوجوده له في الخارج **نحو السواد** القائم بالجسم فإن ثبوته له إنما هو بوجوده له **لا أن يكون ذلك** أي ثبوته لموصوفه **باعتبار وجودهما في العقل واتصافه به فيه** كالجنسية القائمة بالجسم إذ ليست الجنسية موجودة في الخارج قائمة به فيه بل ثبوتها له واتصافه بها إنما هو في الذهن،

[٨٤٥] **وهو** أي الوجودي بالمعنى المذكور **أعمّ من الموجود** لا مطلقاً بل من وجه **لجواز وجودي لا يعرض له الوجود أبداً** كالسواد المعدوم دائماً فإن ملخص معنى الوجودي أنه مفهومٌ يصح أن يعرض له الوجود عند قيامه بموجود؛ فالسواد مثلاً وجودي سواء وجد أو لم يوجد، وأما صدق الموجود بدون الوجودي في الموجودات القائمة بذواتها، وإذا كان كذلك لم يكن الوجودي مستلزماً للوجود فلا يكون العدمي مستلزماً للعدم.

[٨٤٦] **ويقرب من هذا** الذي ذكرناه في تفسير الوجودي **ما قيل: إنه** أي الوجودي **عرضٌ من شأنه الوجود** الخارجي سواء وجد أو لم يوجد. **وبالجملة فلو كان العدمي هو العدم لكان الوجودي هو الوجود فلا حصر** إذ المفهومات المغايرة لمفهومي الوجود والعدم غير متناهية فلا يلزم من أن لا يكون التعين وجوداً أن يكون عدماً، **أو** كان الوجودي **ما ليس بعدم فتكون جميع الأمور الاعتبارية وجودية** إذ يصدق عليها أنها ليست نفس مفهوم العدم ولا قائل به.

[٨٤٧] فإن قلت: الوجودي والعدمي قد يطلقان بمعنى الموجود والمعدوم أيضاً وهو المناسب للمقام، وإذا لم يكن التعين موجوداً كان معدوماً قطعاً. قلتُ: فحينئذٍ يجاب بأن التعين إذا كان معدوماً لم يلزم أن يكون عدماً لشيءٍ آخر بل ربما كان شيئاً معدوماً في نفسه وهو ظاهر.

[848] *Kelâmcılar, iki gerekçeden ötürü taayyünün ademî olduğunu söylemiştir. Birincisi: Eğer* taayyün *vücûdî olsaydı, onun mahiyete eklenmesi, mahiyetin ayrışmasına dayanırdı. Mahiyetin ayrışması ise taayyünün kendisine eklenmesine dayalıdır. Bu durumda kısırdöngü olur. Buna şöyle cevap verilmiştir: Mahiyet,* başkalarından, *taayyünün eklenmesiyle değil, kendiliğinden ayrışmaktadır. Ancak bu cevapta sorun vardır. Çünkü onların maksatları, mahiyetin bir payının başka bir payından*[42] *ayrışmasıdır.* Zira bu ikisinden biri diğerinden ayrışmasaydı taayyünün bunlardan birine özgü olup ona eklenmesi diğerine özgü olup ona eklenmesinden evla olmazdı. Payın paydan *ayrışması ise ancak taayyün ile olur,* mahiyetin zâtıyla olmaz. Doğru cevap şudur: Eklenme, zât bakımından ayrışmadan önce olsa da zaman bakımından ayrışmayla birliktedir. Bunda herhangi bir imkânsızlık da yoktur. Bu, tıpkı fasılların cinslerin paylarına özgü olması gibidir. Bunun açıklaması şöyledir: Taayyün veya fasıl, mahiyete eklenir ve mahiyet eklenme esnasında özelleşir. Yoksa taayyün, eklenmeden önce mahiyetten ayışmış bir paya ekleniyor değildir.

[849] *İkinci* gerekçe: *Eğer* taayyün, dışta *mevcut olsaydı muayyen olurdu.* Çünkü dıştaki her mevcut, kendinde belirli olmalıdır. *Dolayısıyla* her bir taayyün, *taayyün olmaklığında* başka *taayyünlerle ortak iken* kendine özgü başka *bir taayyünle onlardan ayrışır. Bu süreç ise sonsuza dek sürer.* Çünkü sözü o başka taayyüne taşırız. *Buna şöyle cevap verilmiştir: Onun taayyün oluşu* yani taayyünler arasında ortak olan taayyün mefhumu, *taayyünlere ilişen* bir durumdur ve taayyünler de özel zâtlarıyla ayrışmaktadır. *İlave bir taayyünle ayrışmaya muhtaç kılan şey,* arazlarda ortaklık değil, *mahiyette ortaklıktır.*

[850] Yazar şöyle dedi: *Ancak bu cevap sorunludur. Çünkü her bir taayyün* ferdi *-ister türünde ortakları bulunsun isterse de bulunmasın* ve türü ferdiyle sınırlı olsun- *akılda zorunlu olarak tümel bir mahiyete sahiptir.* Zira dıştaki her mevcut böyledir. *Onun taayyünü, mahiyetinden başkadır, çünkü o,* mahiyetin aksine *ortaklığı kabul etmez. Delil* teselsülün kabulüyle *tamamlanır.*

[851] Bir kimse şöyle diyebilir: Her taayyünün, aklın onun hüviyetinden soyutladığı tümel bir mahiyeti bulunduğunu kabul etmiyoruz. Burada zorunluluk iddiasına kulak asılmaz. Nasıl olur! Her dış mevcudun böyle olduğunu söyleyen kural, onlara göre yüce Tanrı ile bozulmaktadır. Aksine

[٨٤٨] وأما المتكلمون فقالوا: التعين أمرٌ عدميٌّ لوجهين؛ الأول لو كان التعين وجودياً لتوقف انضمامه إلى الماهية على تميزها، وتميزها موقوفٌ على انضمامه إليها فيدور. وأجيبُ عنه بأن الماهية ممتازة عن غيرها بذاتها لا بانضمام التعين إليها وفيه أي في هذا الجواب نظر إذ مرادهم امتياز حصة من الماهية عن حصةٍ أخرى منها إذ لولا امتياز إحداهما عن الأخرى لم يكن اختصاص التعين بإحداهما وانضمامه إليها أولى من العكس، وذلك أي امتياز الحصة عن الحصة إنما يكون بالتعين لا بذات الماهية. بل الجواب أن يقال: الانضمام مع الامتياز زماناً وإن كان متقدماً عليه ذاتاً، ولا استحالة في ذلك كما في اختصاص الفصول بحصص الأجناس، وتوضيحه أن التعين أو الفصل ينضم إلى الماهية فتتخصّص الماهية حال الانضمام لا أنه ينضم إلى حصةٍ منها متميزة قبل الانضمام.

[٨٤٩] الوجه الثاني لو كان التعين موجوداً خارجياً لكان معيّناً فإن كل موجودٍ خارجي لا بد أن يكون متعيناً في نفس فهو أي كل واحدٍ من التعين مشاركٌ للتعينات الأُخر في كونها تعيناً ويمتاز عنها بتعينٍ آخر يخصّه فيتسلسل إذ ننقل الكلام إلى ذلك التعين الآخر. وأُجيب عنه بأن كونه تعيناً أي مفهوم التعين المشترك بين التعينات أمر عارض للتعينات وهي متمايزةٌ بذواتها المخصوصة، والمحوج إلى التمايز بتعينٍ زائد هو الاشتراك في الماهية دون الاشتراك في العوارض.

[٨٥٠] قال المصنف: وفيه نظر لأن كل تعين أي كل فردٍ من أفراد التعين فله ماهية كلية في العقل ضرورة لأن كل موجودٍ في الخارج كذلك سواء كان له ما يشاركه في نوعه أم لا بل انحصر نوعه في شخصه، وتعينه غير ماهيته لأنه لا يقبل الشركة بخلاف ماهيته ويتم الدليل بلزوم التسلسل.

[٨٥١] ولقائلٍ أن يقول: لا نسلم أن كل تعين له ماهية كلية ينتزعها العقل من هويته ودعوى الضرورة ههنا غير مسموعة؛ كيف والقاعدة القائلة بأن كل موجودٍ خارجي كذلك منقوضٌ عندهم بالواجب تعالى بل كل فردٍ

taayyün fertlerinden her biri, kendinde, akıl tarafından düşünüldüğünde, ne onun ortak olduğunu varsayılması ne de insan fertlerinin bölünmesine kıyasla ortaklığı kabul eden bir mahiyet ile bu mahiyete ilave olup ortaklığı engelleyen bir şeye bölünmesi mümkündür.

[852] *Gerçek şu ki,* taayyünün ademî olduğuna dair kelâmcılara ait *bu iki* hulfî *delil, taayyünün dışta mahiyete eklenen ve* dışta *mahiyetten ayrışan bir şey olduğuna dayalıdır. Oysa öğrenmiştin ki o,* zât, yaratılma ve varlık bakımından haricî *hüviyetin kendisidir. Bu, kelâmcıların reddetmeye çalıştığı şeydir.* Diğer deyişle dışta ikisinden bileşik bir hüviyet meydana gelecek şekilde taayyünün dışta mahiyetten ayrışmış ve ona eklenmiş bir şey oluşu, kelâmcıların reddetmeye çalıştığı şeydir. Bu ret, delil getirdikleri iki gerekçenin de zorunlu sonucudur. *Öyleyse tartışma lafzîdir.* Çünkü filozoflar, taayyünün dış bakımından mahiyetin aynı olması ve ondan yalnızca zihinde ayrışması anlamında mevcut olduğunu söylemektedir. Kelâmcılar ise taayyünün dışta mahiyete ilave ve ona eklenmiş bir mevcut olmadığını söylemektedir. Gördüğün gibi iki görüş arasında herhangi bir çelişki yoktur.

On İkinci Maksat: [Taayyün Mahiyetin Maʻlûlü Olabilir mi?]

[853] Taayyünün vücûdî olduğunu düşünen *filozoflar şöyle demiştir: Taayyün şayet doğrudan doğruya ya da mahiyetin gereği vasıtasıyla mahiyetin maʻlûlü yapılırsa* yani mahiyet kendi taayyününü tam bir şekilde gerektirirse *mahiyetin türü,* mahiyet ile onun maʻlûlü olan taayyünden meydana gelen tek *bir fertle sınırlı olur* ve mahiyetle birlikte başka bir taayyün olamaz. Aksi halde birinci taayyün, mahiyetten ayrılır ve böylece maʻlûl, kendisini gerektiren illetten ayrı düşer. Bu, mahiyetin taayyünü ona zâit olduğunda ve mahiyet taayyünü tam bir şekilde gerektirdiğinde böyledir. Fakat mahiyet, kendiliğinden belirginleştiği ve kendisi açısından onda ortaklık varsaymak mümkün olmadığında -filozofların görüşlerine göre yüce Tanrı gibi- orada kesinlikle bir çoğalma düşünülemez. Hatta bu, mahiyetin tek bir fertle sınırlı olmasından daha güçlü şekilde çoğalmayı reddeder.

من أفراد التعين هو في نفسه بحيث إذا لاحظه العقل لم يمكن له فرض اشتراكه ولا تفصيله إلى ماهيةٍ قابلةٍ للاشتراك وأمر زائد عليها مانع من الشركة على قياس تفصيله لأفراد الإنسان.

[٨٥٢] **والحق أن** هذين **الدليلين** الخلفين للمتكلمين على كون التعين عدمياً **مبنيان على كون التعين أمراً منضماً إلى الماهية في الخارج ممتازاً** فيه **عنها، وقد علمت أنه نفس الهوية** الخارجية ذاتاً وجعلاً ووجوداً **وهذا** أي كون التعين ممتازاً عن الماهية في الخارج منضماً إليها بحيث يتحصل منهما هوية مركّبة فيه **هو الذي حاول المتكلمون نفيه** فإن هذا النفي هو اللازم مما استدلّوا من الوجهين **فإذاً النزاع لفظي** فإن الحكماء يدّعون أن التعين أمرٌ موجود على أنه عين الماهية بحسب الخارج ويمتاز عنها في الذهن فقط، والمتكلمون يدّعون أنه ليس موجوداً زائداً على الماهية في الخارج منضماً إليها فيه ولا منافاة بينهما كما ترى.

المقصد الثاني عشر

[٨٥٣] **قال الحكماء** الذاهبون إلى كون التعين وجودياً: **التعين إن علل بالماهية** بأن تكون مقتضية لتعينها اقتضاءً تاماً **إما بالذات أو بواسطة ما يلزمها انحصر نوعها في الشخص** الواحد الحاصل من الماهية والتعين الذي علّل بها، ولم يمكن أن يوجد معها تعين آخر وإلا انفك عنها التعين الأول فيتخلّف المعلول عن علته المستلزمة إياه. هذا إذا كان تعين الماهية زائداً عليها واقتضته الماهية ذلك الاقتضاء، وأما إذا كانت الماهية متعينةً بذاتها ممتنعةً في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى على رأيهم فلا يتصور هناك تعدد أصلاً بل هذا أقوى في نفي التعدد من انحصار الماهية في شخصٍ واحد،

[854] *Aksi halde* taayyün mahiyetin ma'lûlü yapılmaması durumunda *mahiyete yerleşen şeyin ma'lûlü yapılamaz. Çünkü o* mahiyete bir şeyin hululü, *mahiyetin taayyününün bir uzantısıdır.* Çünkü mahiyet, kendinde taayyün etmediği sürece herhangi bir şeyin ona yerleşmesi düşünülemez. Dolayısıyla mahiyetin taayyünü, ona yerleşen şeyin ma'lûlü yapılamaz, aksi halde kısırdöngü olur. Yine taayyün, mahiyete *yerleşmemiş olan ve onun mahalli olmayan şeyin de ma'lûlü yapılamaz. Çünkü* bu, mahiyetten ayrıdır. *Taayyünün bunların tamamına nispeti eşittir.* Dolayısıyla şu şahsın değil de bu şahsın taayyününün ve şu mahiyetin değil de bu mahiyetin taayyününün illeti olamazlar.

[855] *Aksine taayyün, mahiyetin mahallinin ma'lûlü yapılır. Dolayısıyla mahiyetin* fertlerinin, *kâbillerin* yani mahallerin *çoğalmasıyla çoğalması mümkündür. Bu çoğalma, ya* feleklerin cisimsel sûretlerini kabul eden heyûlâlar ve insan sûretini kabul eden nutfe gibi *doğrudan ya da* dört unsurun heyûlâsı gibi *kendisini çevreleyen arazlar aracılığıyla olabilir.* Çünkü dört unsurun heyûlası tek olup bu unsurlar arasında ortaktır. Bunlara feleğe yakınlık ve uzaklık bakımından muhtelif istidatlar ilişir. Bundan dolayı onların fertleri çoğalmıştır. Kabul eden, zât bakımından birden çok olmadığı ve onlarda farklı istidatlar düşünülmediğinde kabul edene yerleşen mahiyet, yine tek bir şahısla sınırlı olur. Buna örnek, her feleğin türsel sûretine kıyasla heyûlâsıdır.

[856] *Filozoflar* tek bir mahiyetin fertlerinin, ancak kâbillerinin yani maddelerinin iki yoldan birinde çoğalmasıyla çoğalacağı şeklinde zikrettikleri *bu düşünce üzerine şunu inşa ettiler: Maddî olmayan ve soyut ve ayrık denilen şeyin türü,* tek bir *fertle sınırlıdır.* Çünkü onun taayyününün illeti mahal değildir. Zira maddi olmayanın mahalli yoktur. Dolayısıyla o, ya mahiyetin kendisi ya da gereğidir. Bu durumda daha önce geçtiği gibi tek bir fertle sınırlı olması gerekmektedir. Şöyle denilebilir: Niçin soyutun maddî ve cisimsel olmayan bir mahalli bulunup da o mahallin zât veya istidât bakımından çoğalmasıyla çoğalması mümkün olmasın?

[857] Bir kimse "düşünen nefisler, filozoflara göre soyut olmalarına rağmen çokturlar" diyebileceğinden şu sözüyle bunu cevapladı: *Düşünen nefisler, maddî* yani maddeye yerleşmiş *olmasalar bile maddeyle yönetme ve tasarruf ilişkisine sahip olmaları nedeniyle çoğalmışladır.* Bu nedenle düşünen nefisler, maddîler hükmündedir ve zât ve ilişki bakımından maddeden soyut olan akılların tersine -çünkü akılların türü, şahıslarıyla sınırlıdır- ilişkili oldukları maddenin çoğalmasıyla çoğalırlar.

[٨٥٤] **وإلا** وإن لم يعلل التعين بالماهية **فلا يعلل بما يحل فيها** أي في الماهية **لأنه** أي حلول شيء في الماهية **فرع تعينها** لأنها ما لم تتعين في نفسها لم يتصور حلول شيءٍ فيها فلا يجوز أن يعلل تعينها بما حلّ فيها وإلا دار، **ولا** يعلل أيضاً **بما ليس حالاً** في الماهية **ولا محلاً لها إذ** هو مباين عنها **نسبته إلى الكل سواء** فلا يمكن أن يكون علةً لتعين شخصٍ دون آخر ولا لتعين ماهية دون أخرى.

[٨٥٥] **بل** يعلل **بمحلها** أي بمحل الماهية **فيجوز تعددها** أي تعدد أفرادها **بتعدد القوابل** أي المحال **إما بالذات** كهيولات الأفلاك القابلة لصورها الجسمية وكالنطف القابلة للصورة الإنسانية، **وإما بسبب أعراضٍ تكتنفها** كهيولى العناصر الأربعة فإنها واحدةٌ مشتركةٌ بينها، وقد عرض لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك فلذلك تعدد أشخاصها، وإذا لم يتعدد القابل بالذات ولم يتصور فيها استعدادات متفاوتة انحصرت الماهية الحالّة في شخصٍ واحدٍ أيضاً كهيولى كل فلك بالقياس إلى صورته النوعية.

[٨٥٦] **وبنوا على هذا** الذي ذكروه من أن تعدد أفراد الماهية الواحدة إنما يكون بتعدد قابلها أعني مادتها على أحد الوجهين **أن ما ليس بمادي ويسمى مجرداً ومفارقاً فنوعه منحصرٌ في الشخص** الواحد لأن علة تعينه ليست المحل إذ لا محل لغير المادي فهي إما الماهية نفسها أو ما يلزمها فيلزم الانحصار كما مرّ. وقد يقال: لم لا يجوز أن يكون للمجرد محل غير المادة الجسمية فيتعدد بتعدد ذلك المحل إما ذاتاً أو استعداداً.

[٨٥٧] ولما كان لقائلٍ أن يقول: النفوس الناطقة متعددة مع كونها مجردة عندهم، أجاب بقوله: **والنفوس الإنسانية إنما تعددت وإن لم تكن مادية** أي حالة في المادة **لتعلقها بالمادة التي تعلق التدبير والتصرف** فهي في حكم الماديات فتتعدد بحسب تعدد المادة التي تتعلق بها بخلاف العقول المجردة عن المادة بحسب الذات والتعلق فإن أنواعها منحصرةٌ في أشخاصها.

[858] *Önde gelen düşünürlerden biri şöyle demiştir:* Birçok ferdi bulunan mahiyetin taayyünü, kâbilin ma'lûlü yapılması durumunda *kâbilin teşahhusu mahiyetiyle* veya gerekleriyle *oluyorsa onun türü şahsıyla sınırlı olur. Oysa onlar bunu söylememiştir.* Diğer deyişle onun taayyününün mahiyetinin ma'lûlü olup tek bir şahısla sınırlı olduğunu kabul söylememişlerdir. *Aksine onlara göre kâbilin taayyünü sûretiyledir.* Çünkü heyûlânın teşahhusu filozoflara göre heyûlânın mahiyetinin değil, heyûlâya yerleşen sûretin ma'lûl lûlüdür. Buradan da mahiyetin teşahhusunun kendisine yerleşen şeyle olabileceği ortaya çıkmaktadır. Oysa onlar delillerini bunun imkânsızlığı üzerine kurmuşlardır. *Eğer* kabul edenin teşahhusu, *kendisine yerleşen şeyle olursa* onların iddia ettiği *kısırdöngü gerekli olur. Eğer* onun teşahhusu *başka bir kabul edenle olursa teselsül gerekli olur.* Çünkü biz sözü o diğer kâbilin teşahhusuna taşırız. Hâsılı, şayet sizin türsel mahiyetin fertlerinin çoğalmasının onun kâbiliyle olacağına dair deliliniz doğru olursa kâbillerin sonsuza dek teselsülü ve bir cismin onlardan bileşmesi gerekir. Oysa bu bir çelişkidir.

[859] Önde gelen bu düşünürün itirazına *şu cevap verilmiştir: "Kâbilin taayyünü,* önce gelen her istidadın sonrakini hazırlayacağı şekilde *sonsuza dek birbiri ardına gelen istidatlar nedeniyle ona eklenen arazların* ma'lûlüdür. Bu istidatlar aynı anda bir araya gelmezler, aksine birbirleri ardına gelirler. Böyle bir teselsül ise onlara göre mümkündür."

[860] *Ancak bu cevabın hiçbir faydası yoktur.* Hiçbir faydası yoktur dedik, *çünkü onlar,* kâbilin *taayyününün ona yerleşen şeyle olmasını mümkün görmüşledir.* Zira onların söyledikleri şey şuna varmaktadır: Kabul edenin teşahhusunun illeti, ona yerleşen şeylerdir. Bu şeyler, o teşahhusu öncelerler ve başka bir teşahhusla birliktedir. Bu başka teşahhus da diğer bir teşahhusu önceleyen başka şeylerin ma'lûlüdür. Böylece sonsuza dek gider. Bu nedenle şöyle dememiz mümkün olmuştur: *Niçin mahiyetlerin kendilerine ilişen sıfatlarla taayyünü aynı şekilde* sonsuza dek birbiri ardına gelme yoluyla *mümkün olmasın?!* Bu takdirde türsel mahiyetin fertlerinin çoğalmasında kâbil ve maddeye ihtiyaç kalmamaktadır. Bu böyledir. Bazen de delilin esasına şöyle cevap verilir: Mahiyetin dışındakinin türsel mahiyete özel bir nispeti vardır ve bu nispet, belirli bir teşahhusu gerektirir. Mahiyetin dışında olan fâil çoğaldığında mahiyetin fertleri de çoğalır.

[٨٥٨] **قال بعض الفضلاء** إذا كان تعين الماهية المتعددة الأفراد معللاً بالقابل: **فالقابل إن كان تشخصه بماهيته** أو لوازمها **انحصر نوعه في شخصه، ولم يقولوا به** أي بكون تعينه معللاً بماهيته وانحصاره في شخصٍ واحد **بل تعينه عندهم بصورته** فإن تشخص الهيولي معلل عندهم بالصورة الحالة فيها لا بماهية الهيولى، ومن ههنا يظهر جواز تشخص الماهية بما يحل فيها. وقد بنوا دليلهم على عدم جوازه **وإن كان** تشخص القابل **بما حل فيه لزم الدور** الذي ادّعيتموه، **وإن كان** تشخصه **بقابلٍ آخر لزم التسلسل** لأننا ننقل الكلام إلى تشخص ذلك القابل الآخر. والحاصل أنه لو صحّ دليلكم على أن تعدد أفراد الماهية النوعية إنما يكون لقابلها للزم تسلسل القوابل إلى غير النهاية وتركّب الجسم الواحد منها هذا خلف.

[٨٥٩] **والجواب** عن اعتراض بعض الفضلاء **بأن تعيّنه** أي تعين القابل معلل **بأعراضٍ تلحقه لاستعدادات متعاقبة إلى غير النهاية** بحيث يكون كل استعداد سابق معدّاً للاحق وهذه الاستعدادات ليست مجتمعةً معاً بل متعاقبة، ومثل هذا التسلسل جائزٌ عندهم.

[٨٦٠] **لا يجدي** خبر لقوله والجواب. وإنما قلنا: إنه لا يجدي **نفعاً لأنهم لما جوّزوا تعينه** أي تعين القابل **بما حلّ فيه** لأن مرجع ما ذكروه هو أن علة تشخص القابل أمور حالّة فيه سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخصٍ آخر معللٍ بأمورٍ أخرى متقدمة على التشخص الآخر، وهكذا إلى ما لا نهاية له. اتجه لنا أن نقول: **فلم لا يجوز تعين الماهيات بصفاتها العارضة لها كذلك** أي على سبيل التعاقب إلى ما لا يتناهى فلا حاجة حينئذٍ في تعدد أفراد الماهية النوعية إلى القابل والمادة هذا. وقد يجاب عن أصل الدليل أيضاً بجواز أن يكون للمباين نسبة مخصوصة بها تقتضي تشخصاً معيّناً، وإذا تعدد الفاعل المباين تعدد أفراد الماهية أيضاً.

[861] *Onlardan kimisi bu itirazı, taayyünün vücûdî olmadığına delil yapmış* ve şöyle demiştir: Eğer türünde ortakları bulunan şahsın taayyünü vücûdî olsaydı onun bir illeti olurdu. Eğer onun illeti, mahiyet olsaydı türü şahsıyla sınırlı olurdu. Kâbil olsaydı bu durumda kâbilin taayyünü mahiyetiyle olsaydı onun türü bir şahısla sınırlı olurdu; yok eğer başka bir kâbille olsaydı teselsül gerekli olurdu; bir kabul edilenle olsaydı kısırdöngü gerekirdi. Hepsi de yanlıştır ve illet, mahiyetin dışında bir şey olamaz. O halde taayyün vücûdî bir durum olamaz.

[862] Taayyünün ademî olduğunu ispat için *bazen şöyle denir: Taayyünün anlamı, onun başkası olmadığıdır ve bu,* dışta varlığı bulunmayan *bir olumsuzlamadır. Fakat bu şöyle men edilmiştir:* Sizin söylediğiniz olumsuzlama, taayyün değildir, aksine taayyüne ait *bir gerektir.* Gereğin ademî oluşundan ise gerektirenin de böyle olması gerekmez. Yazar, mahiyet ve kendisi açısından onun ilişeni yani taayyün hakkındaki bahisleri bitirdikten sonra varlığa kıyasla mahiyete ilişen şeylere başladı.

[٨٦١] **ومنهم من جعل هذا** الاعتراض **دليلاً على أن التعين ليس وجودياً** فقال: لو كان تعين الشخص الذي له ما يشاركه في نوعه وجودياً لكان له علة فعلّته؛ إن كانت الماهية انحصر نوعها في شخصها، وإن كانت القابل فتعيّن القابل إن كان بماهيته انحصر نوعه في شخص، وإن كان بقابلٍ آخر لزم التسلسل، وإن كان بالمقبول لزم الدور والكل باطل، ولا يجوز أن تكون العلة أمراً مبايناً فلا يكون التعين أمراً وجودياً.

[٨٦٢] **وقد يقال** في إثبات كون التعين عدمياً: **التعين معناه أنه ليس غيره وهو سلب** لا وجود له في الخارج **ومنع بأن هذا** السلب الذي ذكرتموه ليس هو التعين بل هو **لازم** له وليس يلزم من كون اللازم عدمياً كون الملزوم كذلك، ولما فرغ من مباحث الماهية وما يعرض لها في نفسها أعني التعين شرع في الأمور العارضة لها بالقياس إلى الوجود فقال.

Üçüncü Mersad: Zorunluluk, İmkan, İmkansızlık Kıdem ve Hudûs

Bu mersadda altı maksat vardır.

Birinci Maksat: Bu Mefhumların Tasavvurları

[863] Bu kavramların ve bunlardan türeyen zorunlu, mümkün ve imkânsızın tasavvurları, zorunludur. Çünkü kesinlikle iktisap gücüne sahip olmayanlar bile bu mefhumları bilmektedir. Nitekim her akıl sahibi, insanın canlı olması gerektiğini, yazan olabileceğini, taş olmasının imkânsız olduğunu ve [bu lafızların] kullanıldığı başka yerleri bilmektedir. Bunları tarif etmek isteyen kişi bu üçünden her birini ya diğerlerinden biriyle ya da onun olumsuzlamasıyla tarif etmiştir. Zira "zorunlu, yokluğu imkânsız olandır" veya "yokluğu mümkün olmayandır" demekten başka bir şey söyleyememiştir. Ona "imkânsız ne demektir" denildiğinde "yokluğu zorunlu olandır" veya "varlığı mümkün olmayandır" demiştir. Ona "mümkün ne demektir" denildiğinde "varlığı ve yokluğu zorunlu olmayandır" veya "varlığı ve yokluğu imkânsız olmayandır" demiştir. Dolayısıyla bu üçünden her birini diğerinin tarifinde zikretmiştir.

[864] Nitekim o, varlığı zorunlu olanı bazen yokluğa nispet edilen imkânsızla, bazen yokluğa nispet edilen mümkünün olumsuzlanmasıyla tarif etmiş; varlığı imkânsız olanı bazen yokluğa nispet edilen zorunluyla bazen de varlığa nispet edilen mümkünün olumsuzlanmasıyla tarif etmiş; mümkünü ise ilk olarak hem varlığa hem de yokluğa nispet edilen zorunlunun olumsuzlanmasıyla ikinci olarak da yine varlık ve yokluğa nispet edilen imkânsızın olumsuzlanmasıyla tarif etmiştir. Oysa bu, açık bir kısırdöngüdür.

[865] Bu şeylerin kendisinden türediği şeylerin tariflerini de buna kıyas et. Bunların kendisinden türediği şeylerin tarifinde şöyle denir: "Zorunluluk, yokluğun imkânsızlığıdır" veya "yokluğun imkânının bulunmamasıdır"; "imkânsızlık, yokluğun zorunluluğudur" veya "varlığın imkânının bulunmamasıdır"; "imkân, varlığın ve yokluğun zorunlu olmamasıdır" veya "varlığın ve yokluğun imkânsız olmamasıdır". Dolayısıyla bu tarifler, ne gerçek olabilir ne de tek bir şahsa nispetle uyarı işlevi görebilir.

المرصد الثالث في الوجوب
والإمكان والامتناع والقِدَم والحدوث

وفيه مقاصد ستة.

المقصد الأول تصوراتها

[٨٦٣] وكذا تصورات ما يشتق منها؛ أعني الواجب والممكن والممتنع ضرورية فإن من لا يقدر على الاكتساب أصلاً يعرف هذه المفهومات. ألا ترى أن كل عاقلٍ يعلم أن الإنسان يجب كونه حيواناً، ويمكن كونه كاتباً ويمتنع كونه حجراً إلى غير ذلك من موارد الاستعمال، ومن رام تعريفها فقد عرّف كل واحدٍ من الثلاثة إما بأحد الآخرين أو بسلبه إذ لم يزد على أن يقول: الواجب ما يمتنع عدمه أو ما لا يمكن عدمه. فإذا قيل له: وما الممتنع، قال: ما يجب عدمه أو ما لا يمكن وجوده. وإذا قيل له: ما الممكن، قال: ما لا يجب وجوده ولا عدمه، أو ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه فيأخذ كلاً من الثلاثة في تعريف الآخر.

[٨٦٤] ألا يرى أنه عرّف الواجب الوجود تارةً بالممتنع المنسوب إلى العدم وأخرى بسلب الممكن المنسوب إلى العدم أيضاً، وعرّف الممتنع الوجود تارةً بالواجب المنسوب إلى العدم وأخرى بسلب الممكن المنسوب إلى الوجود، وعرّف الممكن أولاً بسلب الواجب المنسوب إلى الوجود والعدم معاً، وثانياً بسلب الممتنع المنسوب إليهما أيضاً، وإنه دورٌ ظاهر.

[٨٦٥] وقِسْ على ذلك تعريفات ما اشتق منه هذه الأمور. فيقال: الوجوب امتناع العدم أو لا إمكان العدم، والامتناع وجوب العدم أو لا إمكان الوجود، والإمكان لا وجوب الوجود والعدم أو لا امتناعهما؛ فلا يجوز أن تكون هذه التعريفات حقيقية ولا تنبيهية بالقياس إلى شخص واحد.

[866] Yazarın *fakat* sözü, “bunların tasavvurları zorunludur” sözünden istisnadır yani bu kavramlar, zorunlu olmakta ortaktır ama bununla birlikte farklıdırlar. *Bunların en açığı, zorunluluktur.* Çünkü zorunlu bilgilerin bir kısmının diğerlerinden daha açık olmasında herhangi bir imkânsızlık yoktur. Buna göre imkân ve imkânsızlığın anlamına zorunlulukla dikkat çekilmesi, bunun aksinden daha uygundur. Zorunluluk daha açıktır *çünkü o,* kavramların en açığı olan *varlığa daha yakındır.* Bunun nedeni şudur: Zorunluluk, varlığı pekiştirir; imkânsızlık varlığa münafidir; imkân ise zorunluluk derecesine ulaşmadığı sürece varlığa yaklaşamaz. Tasavvurların en açığına daha yakın olan ise diğerlerinden daha açıktır.

[867] *Bil ki: Zorunluya sahip olduğu özellikler bakımından zorunluluk denir.* Bu özellikler üçtür. *Birincisi,* varlığında *başkasından müstağni olandır.* Bu, onun muhtaç olmaması veya varlığında başkasına dayanmamasıyla ifade edilmiştir. *İkincisi, zâtının* tam bir şekilde *varlığını gerektirmesidir. Üçüncüsü ise zâtın başkasından ayrışmasını sağlayan şeydir.* Zorunluluğun ilk iki anlama söylenmesi açık ve meşhurdur. Ancak üçüncü anlama söylenmesi, zorunlunun tevili veya zorunluluk ilkesinin kastedilmesi yoluyladır.

[868] *Onlar* yani bu özellikler, *birbirlerini gerektiren ama mefhum bakımından farklı şeylerdir.* Farklılıklarının nedeni şudur: Üçüncü özellik, zâtın aynısıdır. Çünkü Yüce Allah kendisi dışındakilerin tamamından zâtıyla ayrışır. İkincisi zât ile varlık arasında olumlu bir nispettir. Birincisi ise bu olumlu nispete dayanan olumsuz bir nispettir. Bunların birbirlerini gerektirmelerinin nedeni ise şudur: Zorunlunun zâtı varlığını gerektirmede yeterli olduğundan varlığında başkasına muhtaç değildir ve varlığında başkasına muhtaç olmadığından onun zâtı varlığını gerektirir. Bu iki şeyden herhangi biri var olduğunda zâtın başkasından ayrışmasını sağlayan şey de var olur ve bunun aksi de böyledir. *Bunu* yani zorunluluğun zikrettiğimiz anlamlarını *anla ve daima hatırında olsun.* Çünkü bu, zorunluluğun vücûdî veya ademî olması, zâtın aynısı veya zâta ilave olması gibi *sana anlatılacak hükümlerinde* sana fayda verecektir. Buna göre birinci anlam, ademîdir; son iki anlam, mefhumlarına olumsuzluğun girmemesi anlamında vücûdîdir; üçüncü anlam ise ilk ikisinin tersine zâtın aynıdır.

[٨٦٦] وقوله: **لكن** استدراك من قوله: تصوراتها ضرورية يعني أنها متشاركة في كونها ضرورية ومع ذلك متفاوتة **أظهرها الوجوب** إذ لا استحالة في كون بعض الضروريات أجلى من بعض؛ وعلى هذا فالتنبيه على معنى الإمكان والامتناع بالوجوب أولى من العكس، وإنما كان الوجوب أظهر **لأنه أقرب إلى الوجود** الذي هو أظهر المفهومات وأجلاها وذلك لأنه يؤكد الوجود، وأما الامتناع فهو مُنافٍ للوجود والإمكان ما لم يصل إلى حد الوجوب لم يقرب إلى الوجود، وما هو أقرب إلى أجلى التصورات كان أظهر من غيره.

[٨٦٧] **واعلم أن الوجوب يقال على الواجب باعتبار ما له من الخواص** وهي ثلاث؛ **فالأولى استغناؤه** في وجوده **عن الغير** وقد عبّر عنها بعدم احتياجه أو بعدم توقفه فيه على غيره. **الثانية كون ذاته مقتضيةً لوجوده** اقتضاءً تاماً. **الثالثة الشيء الذي يمتاز به الذات عن الغير** وإطلاق الوجوب على المعنيين الأولين ظاهرٌ مشهور. وأما إطلاقه على الثالث فإما بتأويل الواجب أو إرادة مبدأ الوجوب.

[٨٦٨] **وهي** أي هذه الخواص **أمورٌ متلازمة لكنها متغايرة في المفهومية؛** أما تغايرها فلأن الخاصة الثالثة عين الذات فإنه تعالى بذاته متميزٌ عن جميع ما عداه، والثانية نسبة ثبوتية بين الذات والوجود، والأولى نسبة سلبية مترتبة على النسبة الثبوتية؛ وأما تلازمها فلأنه متى كان ذاته كافياً في اقتضاء وجوده لم يحتج في وجوده إلى غيره وبالعكس، ومتى وجد أحد هذين الأمرين وجد ما به تتميز الذات عن الغير وبالعكس **فافهم هذا** الذي ذكرناه من معاني الوجوب، **وليكن هذا على ذكر منك** فإنه ينفعك **فيما يرد عليك من أحكامه** أي أحكام الوجوب من كونه وجودياً أو عدمياً وكونه عين الذات أو زائداً عليها فالمعنى الأول عدمي والأخيران وجوديان بمعنى أنه لا سلب في مفهومهما، والثالث عين الذات بخلاف الأولين.

[869] *İmkan da böyle* olup sahip olduğu özellikler bakımından mümküne söylenir. Bu özelliklerin birincisi, mümkünün varlığında başkasına muhtaç olmasıdır. İkincisi, zâtının varlığını veya yokluğunu gerektirmemesidir. Üçüncüsü ise mümkünün başkasından ayrışmasını sağlayan şeydir. Bu üç özellik de zorunluda söylenenlerde olduğu gibi birbirinden başkadırlar ve birbirini gerektirirler.

İkinci Maksat: Bu Üç Kavram İtibârî Şeyler Olup Dış Dünyada Varlıkları Yoktur

[870] İmkansızlığın itibârî olup dış dünyada varlığının bulunmamasının nedeni onun, dışta varlığı imkânsız olanın sıfatı olmasıdır. Dışta varlığı imkânsız olanın sıfatının ise dışta var olması imkânsızdır. *Zorunluluğun böyle olmasının iki gerekçesi vardır. Birincisi: Eğer* zorunluluk dışta *var olsaydı* ya mümkün olurdu ya da zorunlu olurdu. Çünkü dış mevcutlar, zorunlu ve mümkünden ibarettir. *Eğer mümkün olsaydı ve zorunlu da onunla zorunlu olsaydı* -çünkü zorunluluk zorunluyu kâim kılmasaydı zorunlu kesinlikle zorunlu olmazdı- *bu durumda en uygunu,* zorunlunun *mümkün olmasıdır.* Oysa bu bir çelişkidir. *Eğer* zorunluluk *zorunlu olsaydı onun* başka *bir zorunluluğu olurdu ve bu sonsuza dek böyle giderdi.*

[871] *Bunun cevabı şudur:* Biz ikinci şıkkı tercih ediyor ve teselsülün gerekli olduğunu reddediyoruz. Çünkü varlığın varlığı onun kendisidir sözünde olduğu gibi *zorunluluğun zorunluluğu kendisi olabilir.* Yine zorunluluğun zorunluluğu veya ondan sonraki mertebelerin itibârî bir şey olması mümkündür. Çünkü bir tabiatın fertlerinden bir ferdin varlığı, hepsinin varlığını gerektirmez. Belki de zorunluluğun zorunluluğu kendisidir sözünden kastedilen budur. Aksi halde bu söz doğru olmaz. Çünkü zorunluluğun zorunluluğu bir nispettir hatta zorunluluk ile onun varlığı arasındaki nispetin bir niteliğidir ve dolayısıyla onun kendisi olamaz.

[872] Birinci şıkkı da tercih edebiliriz *ve* bu durumda birinci gerekçeye *şöyle cevap verilir:* Zorunluluk *mümkün olabilir ve onun imkânından zorunlunun mümkün olması gerekmez.* Çünkü zorunluluğun zorunlu için meydana gelişi zorunlunun zâtı nedeniyle olabilir ama zorunluluğun kendi zorunluluğu için meydana gelmesi zorunlunun zâtı nedeniyle olmayabilir. *Senin "zorunlu, zorunlulukla zorunlu olur" sözüne karşı deriz ki: Bunun men ediyoruz, çünkü* zorunluluk ile zorunlunun zorunlu olması arasında *başkalık yoktur. Zira zorunlu olmak ile zorunluluk* bize göre *bir* sıfattır. *Dolayısıyla orada* zorunluluktan ibaret olan *bir illet*

[٨٦٩] **وكذا الإمكان** يقال على الممكن باعتبار ما له من الخواص فالأولى احتياجه في وجوده إلى غيره، والثانية عدم اقتضاء ذاته وجوده أو عدمه، والثالثة ما به يمتاز ذات الممكن عن الغير وهذه الثلاث أيضاً متغايرة متلازمة على ما مرّ في الواجب.

المقصد الثاني إن هذه الأمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج

[٨٧٠] أما الامتناع فلأنه صفة لما يستحيل وجوده في الخارج فلا يتصور لصفته وجود خارجي، **وأما الوجوب فلوجهين؛ الأول أنه لو وجد** الوجوب في الخارج لكان إما ممكناً أو واجباً لانحصار الموجودات الخارجية فيهما **فإن كان ممكناً والواجب إنما يجب به** إذ لولا قيام الوجوب به لم يكن واجباً أصلاً؛ **فالأولى أن يكون** الواجب **ممكناً** هذا خلف، **وإن كان** الوجوب **واجباً كان له وجوب** آخر **وتسلسل**.

[٨٧١] **وجوابه** أنّا نختار الشق الثاني ونمنع لزوم التسلسل إذ **قد يكون وجوب الوجوب نفسه** على قياس ما قيل من أن وجود الوجود عينه، وأيضاً جاز أن يكون وجوب الوجوب، أو ما بعده من المراتب أمراً اعتبارياً فإن وجود فردٍ من أفراد طبيعة لا يستلزم وجود جميعها، ولعل هذا هو المراد من كون وجوب الوجوب نفسه، وإلا لم يصح لأن وجوب الوجوب نسبة بل كيفية نسبة بين الوجوب ووجوده فلا يجوز أن يكون نفسه.

[٨٧٢] وربما نختار الشق الأول **ويجاب عنه** أي عن الوجه الأول **بأنه قد يكون** الوجوب **ممكناً ولا يلزم من إمكانه إمكان الواجب** لجواز أن يكون حصول الوجوب للواجب لذاته، ولا يكون حصول الوجوب لوجوبه لذات الوجوب. **وقولك به** أي بالوجوب: **يجب الواجب. قلنا: ممنوعٌ لعدم التغاير** بين الوجوب وكون الواجب واجباً **فإن الواجبية والوجوب** صفة **واحدة** عندنا **فليس ثمة علة** هي

ve zorunlu olmaktan ibaret olan *bir ma'lûl yoktur.* Evet, haller görüşünü benimseyen kimse, bu sorunla karşı karşıya kalır. Çünkü ona göre zorunlu olmak, zorunluluğun ma'lûlü olan bir sıfattır, zira zorunluluk, zorunlunun zâtı ile kâim olduğunda ona zorunlu olmayı zorunlu kılar.

[873] Eğer şöyle dersen: "Biz şöyle diyebiliriz: Zorunluluk, mümkün olduğunda onun ortadan kalkması mümkündür. Bu mümkünün gerçekleşmesi varsayılsa zorunlu, zorunluluk sıfatından yoksun kalır ve bu durumda zorunlu olmaz ki bu imkânsızdır." Ben şöyle derim: Zorunluluk mümkün olduğunda onun ortadan kalkması, zâtı bakımından mümkündür fakat zorunlunun zâtı bakımından imkânsızdır. Dolayısıyla zorunlunun zorunluluktan yoksun kalması imkânsızıdır. Bu nedenle herhangi bir mahzur yoktur.

[874] İkinci *gerekçe: Bu gerekçe daha güçlüdür. Şayet* zorunluluk, *mevcutsa ya mahiyetin kendisidir ya da* mahiyete *zâittir. Onun bir nispet* hatta mahiyet ile varlık arasındaki nispete ilişen bir nitelik *olması, mahiyetin kendisi olmasını çürütmektedir.* Bu durumda zorunluluk, mahiyetten bir hatta iki mertebe sonradır. O halde nasıl olur da mahiyetin kendisi olur. *Zorunluluğun mahiyete zâit olmasını birazdan çürüteceğiz.* Çünkü zorunluluğun mevcut olduğu varsayıldığında zorunlunun mahiyetine zâit olmasının mümkün olmayacağını açıklayacağız. Zorunluluğun mahiyetin bir parçası oluşuna değinmedik, zira bunun yanlışlığı açıktır. Ayrıca onun nispet oluşu da buna aykırıdır.

[875] Bu ikinci gerekçeye *zorunluluğun nispet oluşunu men edip* de "Onun var olduğu kabul edildiğinde zâtın aynı olacağını tercih ediyoruz. Bu takdirde onun nispet olması mümkün değildir" diyerek cevap veren *kimse belki* zorunlulukla üçüncü anlamı yani *zâtın ayrışmasını sağlayan şeyi kastetmiştir. Çünkü yüce Allah* kendisi dışındakilerin tamamından *zâtıyla ayrışmıştır, zorunluluk denilen bir sıfatla değil.* Bu durumda tartışma lafzî olmaktadır. Çünkü delil getiren kimse, zorunlulukla zâtın varlığı gerektirmesini kastetmişken men eden kimse zâtın başkasından ayrışmasını sağlayan şeyi kastetmiştir. [Fahreddîn Razî'ye ait] *el-Mülahhas*'ta şöyle denilmektedir: "Eğer zorunlulukla şeyin varlığında başkasına dayanmaması kastediliyorsa kuşkusuz o, ademîdir. Eğer onunla şeyin varlığı kendi zâtından dolayı hak edişi kastediliyorsa bunun da sübûtî bir şey olması mümkün değildir." [Kâtibî Kazvînî'ye ait] *Şerhu'l-Mülahhas*'ta ise şöyle denilmektedir: "Zorunluluk iki anlama söylenir. Birincisi, zorunlu olarak ademîdir. İkincisinin ise sübûti olması ve iliştiği şeyin mahiyetine zâit oluşunda âlimler ihtilaf etmiştir."

الوجوب **ولا معلول** هو الواجبية. نعم هذا لازمٌ للقائل بالحال لأن الواجبية عنده صفة معللة بالوجوب فإنه إذا قام الوجوب بذات أوجب لها الواجبية.

[٨٧٣] فإن قلت: لنا أن نقول: إذا كان الوجوب ممكناً جاز زواله؛ فإذا فرض وقوع هذا الجائز لخلا الواجب عن صفة الوجوب فلا يكون واجباً وهو محال. قلتُ: إذا كان الوجوب ممكناً جاز زواله نظراً إلى ذاته لكنه يمتنع نظراً إلى ذات الواجب فيستحيل خلوّه عنه فلا محذور.

[٨٧٤] الوجه **الثاني وهو الأقوى أنه لو كان** الوجوب **موجوداً فإما نفس الماهية ويبطله أنه نسبة** بل كيفية عارضة لنسبة بين الماهية والوجود فيكون متأخراً عن الماهية بمرتبةٍ واحدة بل مرتبتين فكيف يكون نفسها، **وإما زائداً** على الماهية **وسنبطله** حيث نبيّن أن الوجوب على تقدير كونه موجوداً لم يجز أن يكون زائداً على ماهية الواجب، ولم نتعرض لكونه جزءاً منها لأنه ظاهر البطلان وأيضاً كونه نسبة ينافيه.

[٨٧٥] **ومن** أجاب عن هذا الوجه الثاني بأن **منع كونه نسبة** فقال: نختار أنه على تقدير وجوده عين الذات ولا يمكن حينئذٍ كونه نسبة **فلعله أراد** بالوجوب المعنى الثالث أعني **ما تتميز به الذات فإنه تعالى متميزٌ بذاته** عن جميع ما عداه **لا بصفةٍ تسمى الوجوب** فيكون النزاع لفظياً لأن المستدل أراد بالوجوب اقتضاء الذات للوجود، والمانع أراد به ما تتميز به الذات عن الغير، وفي الملخص إن أريد بالوجوب عدم توقفه في وجوده على غيره فلا شك أنه عدمي، وإن أريد به استحقاقه الوجود من ذاته فهذا أيضاً لا يمكن أن يكون أمراً ثبوتياً. وفي شرحه أن الوجوب يطلق على معنيين؛ الأول منهما عدميٌّ بالضرورة، والثاني اختلف العلماء في كونه ثبوتياً زائداً على ماهيةٍ معروضة.

[876] *İmkana gelince o da bizzat bu gerekçeden dolayı itibârîdir.* Yazar birinci gerekçeye işaret etmiştir. Buna göre şöyle denir: Eğer imkân, mevcut olsaydı ya zorunlu ya da mümkün olurdu. Şayet mümkünün sıfatı olmakla birlikte zorunlu olsaydı iliştiği şey, zorunlu olmaya ondan daha layık olurdu. Bu durumda da mümkün zorunlu olurdu ki bu bir çelişkidir. Şayet mümkün olsaydı sözü onun imkânına taşırdık ve teselsül olurdu. Buna şöyle cevap verilir: İmkanın imkânı, zorunlulukta söylenenlerde olduğu gibi, kendisidir.

[877] İbarenin vehmettirdiği gibi yazar ikinci gerekçeye işaret etmemiştir. Çünkü imkânın mümkünle kâim bir sıfat oluşunun imkânsızlığına dair hiçbir delil yoktur. Oysa zorunlulukta durum tersidir, zira zorunluluğun zorunluyla kâim bir sıfat olması, ilerde geleceği üzere, mahiyetin zorunlu olmadan önce zorunlu olmasını gerektirir. Bazen zorlama bir şekilde ikinci gerekçe imkâna tatbik edilerek şöyle denir: Eğer imkân mevcut olsaydı ya mümkün mahiyetin kendisi olurdu ya da onun bir parçası olurdu. Oysa imkânın mahiyet ile varlık arasında bir nispet oluşu her iki şıkkı da çürütmektedir. Yahut imkân, mahiyete zâit olup onunla kâim olurdu ki bu durumda, mahiyetin ma'lûlü olacaktır. Zira mahiyetin zâtına ait imkânını başkasından alması imkânsızdır aksi halde mahiyet kendinde mümkün olmaz. İllet ise ma'lûlü zorunlulukla önceler. O zorunluluk, ya zâtı nedeniyledir ki bu mümkün hakkında imkânsızdır ya da başkası nedeniyledir. Başkası nedeniyle zorunluluk ise zâtî imkânın bir uzantısıdır. Bu durumda mümkün imkânından önce başka bir imkâna sahip demektir.

[878] *Diğer bir gerekçe: İmkan, varlıktan öncedir;* çünkü şeyin varlığı kendinde mümkün olduktan sonra o, başkasından varlık alır. *Sübûtî sıfat, varlıktan sonradır.* Çünkü mevcut sıfatın mevsûfla kâim olması, mevsûfun varlığının uzantısıdır. Dolayısıyla imkân, mevcut bir sıfat olamaz. *Bazen bu* diğer gerekçe *zorunluluk hakkında da kullanılır.* Nitekim imâm Râzî bu gerekçeyi kullanıp şöyle demiştir: Zorunluluk, zât bakımından varlıktan öncedir. *Çünkü onun mahiyetinin varlığını gerektirmesi, aklen varlığından sonra gelir.* Bundan dolayı "zâtı, varlığını gerektirir" denilebilmiştir. Bu bakımdan sübûtî sıfatın varlığının, mevsûfunun varlığını zât bakımından öncelemesi imkânsızdır. Zorunluluk veya imkânın ademî bir şey olmasını delilendirmede *onun* mevsûfunun varlığından *sonra gelmesinin imkânsızlığı bize yeter.* Dolayısıyla söz konusu delillendirilmede önceliği açıklamaya ihtiyacımız yok. Bu nedenle bize "onun önceliğini kabul etmiyoruz, zira mevsûfla birlikte olması mümkündür" itirazı yöneltilemez. O takdirde şöyle deriz: Hiç kuşkusuz imkân

[٨٧٦] **وأما الإمكان فلهذا الوجه بعينه** أشار به إلى الوجه الأول فيقال: لو كان الإمكان موجوداً لكان إما واجباً أو ممكناً؛ فإن كان واجباً مع كونه صفة للممكن كان موصوفه أولى منه بالوجوب فكان الممكن واجباً هذا خلف، وإن كان ممكناً نقلنا الكلام إلى إمكانه وتسلسل. ويجاب بأن إمكان الإمكان نفسه على قياس ما مرّ في الوجوب.

[٨٧٧] ولم يشر به إلى الوجه الثاني كما توهمه العبارة إذ لا دليل على استحالة كونه صفة قائمة بالممكن بخلاف الوجوب إذ يلزم منه كون الماهية واجبة قبل وجوبها كما سيأتي، وقد يتكلف إجراء الثاني في الإمكان فيقال: لو كان موجوداً لكان إما نفس ماهية الممكن أو جزءها ويبطل كلاًّ منهما كونه نسبة بين الماهية والوجود، أو كان زائداً عليها قائماً بها فيكون معلولاً لها إذ يستحيل استفادتها إمكانها الذاتي من غيرها وإلا لم تكن ممكنة في حد ذاتها والعلة متقدمةٌ على المعلول بالوجوب؛ فذلك الوجوب إما بالذات وهو محالٌ في الممكن وإما بالغير والوجوب بالغير فرع الإمكان الذاتي فللممكن قبل إمكانه إمكان آخر.

[٨٧٨] **ووجهٌ آخر وهو أنه** أي الإمكان **سابقٌ على الوجود** لأن الشيء يمكن وجوده في نفسه فيوجد من غيره **والصفة الثبوتية متأخرةٌ عنه** أي عن الوجود فإن قيام الصفة الموجودة بموصوفها فرعٌ لوجوده فلا يكون الإمكان صفةً موجودة، **وربما يستعمل هذا** الوجه الآخر **في الوجوب** كما استعمله الإمام الرازي فيقال: الوجوب سابقٌ على الوجود سبقاً ذاتياً **لأن إيجاب ماهيته لوجوده يستتبع وجوده عقلاً** ولذلك صح أن يقال: اقتضى ذاته وجوده فوجود الصفة الثبوتية يستحيل أن يسبق على وجود موصوفها سبقاً ذاتياً، **ويكفينا** في الاستدلال على كون الوجوب أو الإمكان أمراً عدمياً **امتناع تأخره** عن وجود الموصوف فلا نحتاج في ذلك إلى بيان التقدم فلا يتوجه علينا أنّا لا نسلم تقدمه لجواز أن يكون معه، وحينئذٍ نقول: لا شبهة في أن الإمكان أو

ve zorunluluğun, mevsûfunun varlığından sonra gelmesi imkânsızdır. Hiçbir sübûtî sıfatın, mevsûfunun varlığından sonra gelmesi ise imkânsız değildir, aksine ondan sonra gelmesi zorunludur. Bu delil, hudûs vb. gibi mevsûfunun varlığından sonra gelmesi imkânsız olan bütün sıfatlarda geçerlidir.

[879] *Genel Kural:* Bu kural, ***Telvîhât*** yazarı [Sühreverdî'nin] zikrettiği iki kuralı içermektedir. Birinci kural, zorunluluk ve imkândan her birinin itibârî bir şey olduğuna delâlet eden ilk gerekçenin temelidir. İkincisi ise sonra gelmenin imkânsızlığıyla yetinildiği takdirde zorunluluk hakkında da kullanılan diğer gerekçenin temelidir. *Türü tekrarlanan yani varsayılan herhangi bir ferdinin, mefhumuyla nitelendiği her şey itibârîdir.* Yani şu durumdaki türlerin tamamı: Hangi fert olursa olsun herhangi bir ferdinin mevcut olduğu varsayıldığında o ferdin o türle nitelenmesi zorunlu oluyor da o tür o fertte, birincisinde onun hakikati olarak, ikincisinde ise onun sıfatı olarak, iki kez var oluyorsa o türün itibârî olması ve dış dünyada varlığının bulunmaması zorunludur. *Aksi halde* ardı ardına beraberce var olan hâricî şeylerde *teselsül ortaya çıkar*.

[880] *Buna örnek kıdem, hudûs, süreklilik, mevsûfluk, birlik ve taayyündür. Çünkü kıdemin* bir ferdi *var olsaydı* o fert *kadîm olurdu.* Aksi halde o fert, yoklukla öncelenmiş bir hâdis olurdu. Kuşkusuz kıdem, mevsûfunun gereği olan bir sıfattır ve mevsûfunun ondan ayrılması tasavvur edilemez. Bu nedenle yoklukla öncelendiğinde mevsûf da böyle olacaktır. Bu durumda da kadîmin hâdis olması gerekir. *Hudûsun* bir ferdi *var olsaydı o da hâdis olurdu.* Aksi halde kadîm olurdu. Onunla nitelenen şey ise kadîmliğe daha layıktır. Bu durumda hâdis, kadîm olacaktır. *Eğer süreklilik, var olsaydı sürekli olurdu.* Aksi halde süreksizlikle nitelenirdi. Süreklilik, süreksiz olduğunda da sürekli, sürekli olmazdı. *Mevsûfluk, eğer var olsaydı mahiyet onunla nitelenirdi.* Bu durumda orada başka bir mevsûfluk olacaktır. *Birlik var olsaydı bir olurdu.* Aksi halde çok olurdu ve birlik bölünürdü. *Taayyün var olsaydı onun* başka *bir taayyünü olurdu. Buna* kıyas et. Bu ve benzerlerinin vücûdî olması, geçersiz olan teselsülü gerektirir.

[881] Yazar şöyle dedi: *Men,* zorunluluğun zorunluluğu kendisidir şeklinde *zikrettiğimizdir.* Bunun özlü ifadesi şudur: Hakikati, zorunluluk olmayan şey, ancak kendisiyle kâim olan bir zorunluluk sayesinde zorunlu olabilir.

الوجوب يمتنع تأخره عن وجود موصوفه، وكل صفةٍ ثبوتيةٍ لا يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها بل يجب تأخرها عنه، ويكون هذا الدليل مطرداً في كل صفةٍ يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها كالحدوث ونظائره.

[٨٧٩] **ضابط**: يشتمل على قاعدتين ذكرهما صاحب التلويحات؛ إحداهما أساس الوجه الأول الدال على كون كل واحدٍ من الوجوب والإمكان أمراً اعتبارياً، والثانية أساس الوجه الآخر الذي يستعمل في الوجوب أيضاً إذا اكتفى فيه بامتناع التأخر **أن كل ما تكرر نوعه أي يتصف أي شخصٍ يفرض منه بمفهومه فهو اعتباري** أي كل نوع كان بحيث إذا فرض أن فرداً منه أي فردٍ كان موجود وجب أن يتصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد ذلك النوع فيه مرتين؛ مرةً على أنه حقيقته، ومرةً على أنه صفته فإنه يجب أن يكون اعتبارياً لا وجود له في الخارج **وإلا لزم التسلسل** في الأمور الخارجية المترتبة الموجودة معاً.

[٨٨٠] **نحو القِدَم فإنه لو وجد** فرد منه **لقِدَم** ذلك الفرد وإلا كان ذلك الفرد حادثاً مسبوقاً بالعدم، ولا شك أن القِدَم صفةٌ لازمةٌ لا يتصور انفكاك موصوفها عنها فإذا كانت مسبوقةً بالعدم كان الموصوف أيضاً كذلك فيلزم حدوث القديم، **والحدوث فإنه لو وجد** فرد منه **لحدث** وإلا كان قديماً فالموصوف به أولى بالقِدَم فيكون الحادث قديماً، **والبقاء فإنه لو وجد لبقي** وإلا اتصف بالفناء، وإذا كان البقاء فانياً لم يكن الباقي باقياً **والموصوفية فإنها لو وجدت لكانت الماهية موصوفةً بها** فيكون هناك موصوفية أخرى، **والوحدة فإنها لو وجدت لكانت واحدة** وإلا كانت كثيرة فتنقسم الوحدة، **والتعين فإنه لو وجد لكان له تعين** آخر، **و** قِسْ **على هذا** فيلزم من كون هذه الأمور وأمثالها وجودية ذلك التسلسل الباطل.

[٨٨١] قال المصنف: **والمنع ما ذكرنا** من أن وجوب الوجوب نفسه وتلخيصه أن ما حقيقته غير الوجوب فإنه لا يكون واجباً إلا بوجوبٍ يقوم به،

Fakat hakikati, zorunluluk olan şey, zâtına ilave bir zorunlulukla değil, zâtıyla zorunludur. Aynı şekilde kıdem de böyledir. O, başka bir mefhumlarda olduğu gibi zâtına ilave bir kıdemle değil, zâtıyla kadîmdir. Zorunluluk ve kıdemin benzerlerinde de durum böyledir. Bu, birinci kuraldır.

[882] İkinci kural ise şu sözüdür: *Aynı şekilde varlık, hudûs, zâtîlik, arazîlik vb. gibi varlıktan* yani mevsûfunun varlığından *sonra gelmesi gerekmeyen bütün* sıfatlar da *böyle* itibârîdir. Kuşkusuz varlığın zâit olduğu varsayıldığında onun ikinci mâkullerden olması gerekir. Zira onun mahiyete sübûtu, mahiyetin varlığından sonra olmak zorunda değildir, bilakis bu imkânsızdır. Hudûs, zâtîlik, arazîlik vb. de dış dünyada mevsûflarının varlığından sonra gelmeleri zorunlu olmayan sıfatlardır. Dolayısıyla bunların itibârî olması gerekir. Zira vücûdî olsalar, mahiyet dışta yok olduğu esnada dışta mevcut olan bir sıfatla nitelenebilirdi. Bu ise zorunlu olarak imkânsızdır.

[883] *İşte bu* zikrettiğimiz iki kural, pek çok durumu kuşatan *bir zâbit* ve tümel bir asıldır. *Burada bunu sana verdik ki tekrar tekrar anlatmak zorunda kalmayalım. Bu zâbiti muhafaza et,* değerini bil ve onun altına giren o durumlarda kullan ki itibârî şeylerin durumunu kavrayasın.

[884] *Bil ki, bu* hakkında konuştuğumuz zorunluluk, imkân ve imkânsızlık *kavramları,* düşünce veya dil bakımından *önermelerin kipleri ve* nefsü'l-emir bakımından önermelerin *maddeleri olan zorunluluk, imkân ve imkânsızlıktan başkadır.* Çünkü burada incelenen varlığın zorunluluğu, varlığın imkânsızlığı, varlığın imkânı ve yokluktur. Bunlar, yüklemleri şeyin kendinde varlığı olan özel önermelerde kipler ve maddelerdir. Dolayısıyla bunlar, önermelerin kipleri ve maddelerinden daha özeldir. Çünkü önermedeki yüklem, bazen şeyin kendinde varlığı olur bazen de başka bir mefhum olur. Başka bir mefhum olması durumunda ya "Zeyd karadır" sözümüzdeki "karalık" gibi o mefhumun konu için gerçekten var olduğu dikkate alınır ya da "Zeyd kördür" sözümüzdeki "körlük" gibi dış dünyada varlığı bulunmayan o itibârî mefhumla sadece konunun nitelenmesi dikkate alınır.

وأما الذي حقيقته الوجوب فإنه واجبٌ بذاته لا بوجوبٍ زائد على ذاته، وكذلك القِدَم فإنه قديمٌ بذاته لا بقِدَمٍ زائدٍ عليه قائمٍ به كما في غيره من المفهومات وكذا الحال في نظائرهما هذه هي القاعدة الأولى.

[٨٨٢] وأما الثانية فهي قوله: **وكذا** أي وكذا اعتباري أيضاً **كل ما لا يجب** من الصفات **تأخره عن الوجود** أي وجود الموصوف **كالوجود** فإنه على تقدير كونه زائداً يجب أن يكون من المعقولات الثانية؛ إذ لا يجب أن يكون ثبوته للماهية متأخراً عن وجودها بل يمتنع ذلك، **والحدوث والذاتية والعرضية وأمثالها** فإنها صفاتٌ لا يجب تأخرها عن وجود موصوفاتها في الخارج فيجب أن تكون اعتبارية؛ إذ لو كانت وجودية لجاز اتصاف الماهية حال عدمها في الخارج بصفةٍ موجودةٍ فيه وأنه محالٌ بالضرورة.

[٨٨٣] **فهذا** الذي ذكرناه من القاعدتين **ضابطٌ** وأصلٌ كليٌّ شاملٌ لموارد متعددة **أعطيناكه ههنا حذفاً لمؤنة التكرار عنا فاحتفظ به** واعتنِ بشأنه واستعمله في تلك الموارد المندرجة فيه لينكشف عندك حال الأمور الاعتبارية.

[٨٨٤] **واعلم أن هذه** الوجوب والإمكان والامتناع التي نحن فيها **غير الوجوب والإمكان والامتناع التي هي جهات القضايا** في التعقل أو الذكر **وموادها** بحسب نفس الأمر وذلك لأن المبحوث عنها ههنا وجوب الوجود وامتناع الوجود وإمكان الوجود والعدم فهي جهاتٌ وموادٌ في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه فتكون أخص من جهات القضايا وموادها فإن المحمول في القضية قد يكون وجود الشيء في نفسه وقد يكون مفهوماً آخر، وحينئذٍ إما أن يعتبر وجود ذلك المفهوم للموضوع حقيقة كالسواد في قولنا: زيد أسود، وإما أن يعتبر مجرد اتصاف الموضوع بذلك المفهوم الاعتباري الذي لا وجود له في الخارج كالعمى في قولنا: زيد أعمى.

[885] Önermelerin kipleri ve maddeleri olan zorunluluk, imkân ve imkânsızlık, hepsinde geçerlidir. Bu nedenle "Zeyd'in varlığı zorunludur", "imkânsızdır" veya "mümkündür" denildiği gibi "Zeyd'in kara veya kör olması zorunludur", "imkânsızdır" veya "mümkündür" denir. İşte varlığın zorunlu vb. olması, şu andaki meselemizdir. Çünkü bizim burada zorunluyla kastımız, canlılığı, karalığı vb. zorunlu olan değil varlığı zorunlu olandır. İmkansız ve mümkündeki durum da böyledir. *Aksi halde* bu kavramlar, önermelerin kipleri ve maddelerinden farklı olmasalar da onların aynısı olsalardı *mahiyetlerin gerekleri, onların zâtları nedeniyle zorunlu olurdu* yani o gerekler, şu anda incelediğimiz zorunlu kabîlinden olurdu. Oysa böyle değildirler.

[886] Mesela *"çiftlik, dört için zorunludur" dediğimizde bununla* çiftliğin dörde *yüklenmesinin zorunluluğunu ve* dördün çiftlik sıfatından *ayrılmasının imkânsızlığını kastederiz.* Dört ile çiftlik arasındaki yüklemenin *bu* zorunluluğu *ise* şey ile onun varlığı arasındaki *zâtî zorunluluktan başkadır.* Nitekim dört, çift olması zorunlu olandır, varlığı zorunlu olan değildir; çiftlik, dörde yüklenmesi ve doğruluğu zorunlu olandır, varlığı kendinde zorunlu olan değildir. Bunun tahkiki, sana anlattığımız şeydir, ondan gafil olma!

[887] *Cedelcilerden biri şunu iddia etmiştir:* İmkansızlık hariç *bu* üç şey -çünkü kimse imkânsızlığın vücûdî olduğunu iddia etmemiştir- *vücûdî şeylerdir. Bunun* zorunluluk ve imkândan her birinde geçerli olan üç *gerekçesi vardır. Birinci gerekçe şudur: Zorunluluk eğer ademî bir şey olsaydı ancak aklın onu dikkate almasıyla tahakkuk ederdi.* Çünkü ademîlerin kendinde tahakkuku yoktur ve ademîler, ancak aklın onları dikkate almasıyla tahakkuk ederler. Bu da zorunlunun ancak aklın onun zorunluluğunu dikkate almasıyla zorunlu olmasını gerektirir. *Oysa ardbitişen yanlıştır. Çünkü zorunlu, ister* aklın *varsayımı bulunsun isterse de* hiçbir şekilde varsayım *bulunmasın* başkası dikkate alınmadan *kendinde zorunludur. Hatta bütün akılların yokluğu bile varsayılsa* -bu takdirde herhangi bir aklın zorunluluğu farz etmesi kesinlikle düşünülemez- bu, zorunlunun zorunluluğunu zedelemez ve *zorunlu* bununla *zorunlu olmaktan çıkmaz.* İmkanda da durum böyledir. O halde her ikisi de vücûdîdir.

[٨٨٥] والوجوب والإمكان والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها جارية في الكل فيقال: زيد يجب أن يكون أسود أو أعمى أو يمتنع أو يمكن، كما يقال: زيد يجب وجوده أو يمتنع أو يمكن؛ وهذا الأخير هو الذي نحن بصدده إذ مرادنا بالواجب ههنا هو الواجب الوجود لا الواجب الحيوانية أو السوادية أو غيرهما، وكذا الحال خفي الممتنع والممكن، **وإلا** أي وإن تكن هذه غير جهات القضايا وموادها بل كانت عينها **لكانت لوازم الماهيات واجبةً لذواتها** أي كانت تلك اللوازم من قبيل الواجب الذي نحن نبحث عنه وليست كذلك.

[٨٨٦] **فإذا قلنا** مثلاً: **الزوجية واجبةٌ للأربعة فنعني به وجوب الحمل** أي حمل الزوجية على الأربعة **وامتناع الانفكاك** أي انفكاك الأربعة عن صفة الزوجية، **وهذا** أي وجوب الحمل الذي بين الأربعة والزوجية **غير الوجوب الذاتي** الذي بين الشيء ووجوده. ألا ترى أن الأربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود، وأن الزوجية واجبة الحمل والصدق على الأربعة لا واجبة الوجود في نفسها وتحقيقه ما صورناه لك فلا تغفل عنه.

[٨٨٧] **وقد زعم بعض المجادلين أنها** أي هذه الأمور الثلاثة سوى الامتناع إذ لم يدّعِ أحد كونه وجودياً **أمور وجودية لوجوه** ثلاثة جارية في كل واحدٍ من الوجوب والإمكان؛ **الأول الوجوب لو كان أمراً عدمياً لم يتحقق إلا باعتبار العقل له** إذ لا تحقق للعدميات في أنفسها إنما تحققها باعتبار العقل لها فيلزم أن لا يكون الواجب واجباً إلا إذا اعتبر العقل وجوبه، **والتالي باطل فإن الواجب في نفسه** مع قطع النظر عن غيره **سواء وجد فرض** من عقل **أم لا** يوجد فرض أصلاً، **بل ولو فرض عدم العقول كلها** وحينئذٍ لا يتصور أن يوجد منها فرض الوجوب قطعاً لم يقدح ذلك في وجوب الواجب، **ولم يخرج** به **الواجب عن كونه واجباً** وهكذا الحال في الإمكان فيكون كل منهما وجودياً.

[888] *Cevap, imkânsızlık ve yoklukla nakz yapılmasıdır.* Çünkü ister bir aklın varsayımı bulunsun ister bulunmasın, imkânsızlık ve yokluktan her biri, mevsûfu için sâbittir. Bununla birlikte onların hiçbirinin mevcut olmadığı zorunludur ve bu hususta görüş birliği vardır. Hill ise şöyle denilmesidir: Zâtın dışta veya nefsü'l-emirde bir sıfatla nitelenmesi, o sıfatın dışta veya nefsü'l-emirde mevcut olmasını gerektirmez. Nitekim Zeyd dışta kördür ama körlük dışta mevcut değildir. Bunun nedeni şudur: Dışta mevcut, dışın varlığına zarf olduğu şeydir, yoksa başka bir şeyin onunla nitelenmesine dışın zarf olduğu şey değildir. Nefsü'l-emirde de durum böyledir. Dolayısıyla mesela zorunluluk ve imkân gibi sıfatın ademî ve itibârî bir şey olması, şeyin nefsü'l-emirde bunlarla nitelenmemesini gerektirmez.

[889] *İkinci* gerekçe: *Zorunluluğun çelişiği, zorunluluk-olmayandır. Bu ise ademîdir, çünkü imkânsız hakkında da doğrudur.* Kuşkusuz imkânsız, zorunlu-olmayandır. *O halde zorunluluk, vücûdîdir, aksi halde iki çelişiğin aynı anda kalkması gerekir.* Aynı şekilde deriz ki: İmkanın çelişiği imkân-olmayandır ve bu ademîdir, çünkü imkânsız için de doğrudur. O halde imkân vücûdîdir.

[890] *Cevap, imkânsızlıkla nakz yapılmasıdır. Çünkü imkânsızlığın çelişiği* yani imkânsız-olmama, *mümkün ma'dûm hakkında da doğru olduğundan ademîdir.* Bu durumda imkânsızlık, vücûdî olmaktadır. Cevabın hill yoluyla *tahkiki şudur: İkisinden de yoksun olunması anlamında iki çelişiğin kalkması, imkânsızdır.* Yani herhangi bir mefhumun, iki çelişiğin hiçbirinin de ona doğru olarak yüklenmemesi sûretiyle iki çelişikten aynı anda yoksun kalması imkânsızdır. Dolayısıyla mesela A hakkında "o, zorunludur" hükmü ile "o, zorunlu değildir" hükmü yahut "o, imkânsızdır" hükmü ile "o, imkânsız değildir" hükmü doğru olamaz. O halde ister vücûdî ister ademî olsun her mefhum, onun olumsuzlanması olan çelişiğiyle birlikte kendileri dışındakilerin tamamını bölüşürler ve beraberce yüklenmeleri sûretiyle bir şeyde birleşemeyecekleri gibi beraberce yüklenmemeleri sûretiyle o şeyden de olumsuzlanamazlar.

[891] *İki çelişiğin her ikisinin de varlıktan yoksun olması anlamında olumsuzlanmasında ise* herhangi bir imkânsızlık *yoktur.* Aksine zorunluluk ve zorunluluk-olmama, yine imkânsızlık ve imkânsızlık-olmama, dışta beraberce yokturlar. Bunun sırrı şudur: Sen, zorunluluk mefhumunun bir şey için sübûtunu düşündüğünde onun çelişiği, o şey için sübûtunun kaldırılmasıdır. Dolayısıyla o ikisi ne beraberce bulunurlar ne de beraber kalkarlar. Ama zorunluluk mefhumunun kendinde varlığını düşündüğünde onun çelişiği, varlığının kendinde kaldırılmasıdır. Dolayısıyla o ikisi de ne bir araya gelirler ne de beraberce kalkarlar.

[٨٨٨] والجواب النقض بالامتناع والعدم إذ كل منهما ثابت لموصوفه سواء وجد فرض من عقل أم لم يوجد، وليس شيء منهما موجوداً بالضرورة والاتفاق. والحل أن يقال: اتصاف الذات بصفةٍ في الخارج أو نفس الأمر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في أحدهما؛ ألا يرى أن زيداً أعمى في الخارج وليس العمى موجوداً فيه وذلك لأن الموجود في الخارج ما يكون الخارج ظرفاً لوجوده لا ظرفاً لاتصاف شيء آخر به، وكذا الحال في نفس الأمر فلا يلزم من كون الصفة كالوجوب والإمكان مثلاً أمراً عدمياً اعتبارياً أن لا يكون شيء موصوفاً بها في نفس الأمر.

[٨٨٩] الوجه الثاني أن نقيضه اللاوجوب وهو عدمي لصدقه على الممتنع فإن الممتنع لا واجب فهو وجودي وإلا لزم ارتفاع النقيضين وكذا نقول: الإمكان نقيضه هو اللاإمكان وهو عدمي لصدقه على الممتنع فالإمكان وجودي.

[٨٩٠] والجواب النقض بالامتناع لأن نقيضه هو اللاامتناع عدمي لصدقه على المعدوم الممكن فيكون الامتناع وجودياً. وتحقيقه أي تحقيق الجواب بطريق الحل أن ارتفاع النقيضين بمعنى الخلو عنها محال أي يستحيل أن يخلو مفهوم من المفهومات عنهما معاً بأن لا يصدق شيء منهما عليه فلا يجوز أن لا يصدق على «أ» مثلاً أنه واجب ولا أنه ليس بواجب، أو لا يصدق عليه أنه ممتنع ولا أنه ليس بممتنع؛ فكل مفهوم وجودياً كان أو عدمياً مع نقيضه الذي هو رفعه يقتسمان جميع ما عداهما فلا يجتمعان في شيء بأن يصدقا عليه معاً ولا يرتفعان عنه بأن لا يصدق عليه شيء منهما.

[٨٩١] وأما ارتفاعهما بمعنى خلوّهما عن الوجود فلا استحالة فيه بل يجوز أن يكون الوجوب واللاوجوب وكذا الامتناع واللاامتناع معدومين معاً في الخارج والسر في ذلك أنك إذا اعتبرت ثبوت مفهوم الوجوب مثلاً لشيءٍ كان نقيضه رفع ثبوته له فلا يجتمعان ولا يرتفعان، وإذا اعتبرت وجود مفهوم الوجوب في نفسه كان نقيضه رفع وجوده في نفسه فلا يجتمعان ولا يرتفعان

Zorunluluğun kendinde varlığının çelişiği ise zorunluluk-olmama mefhumunun kendinde varlığı değildir ki, zorunluluk-olmamanın yokluğundan yani onun kendinde varlığının kaldırılmasından zorunluluğun kendinde var olması gereksin.

[892] *Üçüncü* gerekçe: *Bu İbn Sina'ya aittir. Buna göre onun imkânının olumsuz* yani ademî *oluşu ile onun imkânının olmaması birdir.* Çünkü ademîler arasında ayrışma yoktur. Dolayısıyla olumsuzlanan imkân ile imkânın olumsuzlanması arasında fark yoktur. *Eğer imkân, ademî olsaydı mümkün, mümkün olmazdı.* Aynı şekilde "zorunluluğu olumsuzdur" sözümüz ile "zorunluluğu yoktur" sözümüz arasında fark yoktur. *Bu* gerekçe *birinci* gerekçeye *yakındır.* Çünkü her ikisi de şu anlama gelmektedir: Eğer imkân veya zorunluluk, ademî bir şey olsaydı, ne mümkün, mümkün olurdu ne de zorunlu, zorunlu olurdu. Fakat gereklilik orada ademînin yalnızca aklın itibarıyla tahakkuk edeceğini burada ise yokluklar arasında ayrışma bulunmadığını göstermektedir.

[893] *İkinci gerekçeye yöneltilen nakz, bunun için de aynen geçerlidir.* Nakz amacıyla şöyle deriz: Onun imkânsızlığının olumsuz oluşu ile imkânsızlığının olmaması birdir. Aynı şekilde yokluğunun olumsuz oluşu ile yokluğunun olmaması da birdir. Şayet imkânsızlık veya yokluk ademî olsaydı ne imkânsız, imkânsız olurdu ne de yok, yok olurdu. Hill ise şöyle denilmesidir: Bizim "onun imkânı olumsuzdur" sözümüzün anlamı, onun ademî bir sıfatla nitelendiğidir. Bu sıfat, imkândır. "Onun imkânı yoktur" sözümüzün anlamı ise o ademî sıfatın ondan olumsuzlanmasıdır. Nasıl ki şeyin sübûtî bir sıfatla nitelenmesi ile onun o sıfatla nitelenmesinin olumsuzlanması arasında fark varsa aynı şekilde ademî bir sıfatla nitelenme ile o sıfatla nitelenmenin olumsuzlanması arasında da fark vardır.

[894] Bu gerekçeler, zorunluluk ve imkâna mahsus değildir. *Sen bunları,* birlik, husûl, kıdem, hudûs vb. şeylerin nefsü'l-emirde nitelendiği itibârî sıfatlardan *vücûdî olduğunu ispatlamaya çalıştığın her sıfata uygulayabilirsin.* Yazar bir kısmı zorunluluk ve imkânın vücûdîliğini bir kısmı da ademîliğini gösteren mütekâbil deliller zikredince ihtilaf edilen şeylerin nefyine ulaştıran bir kurala işaret edip orada mütekâbil deliller bulunduğunu belirterek şöyle dedi: *Eğer bir şeyi reddetmek istersen de ki: O, ya vücûdîdir ya da ademîdir.*

أيضاً، وليس نقيض وجود الوجوب في نفسه وجود مفهوم اللاوجوب في نفسه حتى يلزم من عدمية اللاوجوب؛ أعني ارتفاع وجوده في نفسه أن يكون الوجوب موجوداً في نفسه.

[٨٩٢] الوجه **الثالث وهو لابن سينا أن إمكانه لا** أي إمكانه عدمي **ولا إمكان له** أي ليس له إمكان **واحد** لعدم التمايز بين العدميات فلا يكون فرق بين الإمكان المنفي ونفي الإمكان؛ **فلو كان الإمكان عدمياً لم يكن الممكن ممكناً** وكذا نقول: لا فرق بين قولنا: وجوبه لا، وقولنا: لا وجوب له **وهو** أي هذا الوجه **قريبٌ من** الوجه **الأول** لأن محصولهما أنه لو كان الإمكان أو الوجوب أمراً عدمياً لم يكن الممكن ممكناً أو الواجب واجباً؛ إلا أن الملازمة هناك تثبت بأن العدمي لا تحقق له إلا باعتبار العقل، وههنا بأن اللاعدم لا تمايز بينها.

[٨٩٣] **والنقض هو النقض** فنقول: امتناعه لا ولا امتناع له واحد، وكذا عدمه لا ولا عدم له واحد أيضاً؛ فلو كان الامتناع أو العدم عدمياً لم يكن الممتنع ممتنعاً أو المعدوم معدوماً. والحل أن يقال: قولنا: إمكانه لا معناه أنه متصفٌ بصفةٍ عدمية هي الإمكان، وقولنا: لا إمكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية عنه، وكما أن فرقاً بين اتصاف الشيء بصفةٍ ثبوتية وبين سلب اتصافه بها كذلك أيضاً فرق بين الاتصاف بصفةٍ عدمية وبين سلب الاتصاف بها.

[٨٩٤] وليست هذه الوجوه مخصوصةً بالوجوب والإمكان **بل لك طردها في كل ما حاولت إثبات كونه وجودياً** من الصفات الاعتبارية التي تتصف بها الأشياء في نفس الأمر كالوحدة والحصول والقِدَم والحدوث وغيرها. ولما ذكر أدلة متقابلة بعضها يدل على وجودية الوجوب والإمكان وبعضها على عدميتها أشار إلى قانونٍ يتوصل به إلى نفي الأشياء التي اختلف فيها، وذكر هناك أدلة متقابلة فقال: **ولو شئت نفي شيء فقل: هو إما وجودي أو عدمي**

Yani mesela zorunluluk gibi bir şeyi bütünüyle reddetmek istediğinde de ki: Zorunluluk kesinlikle yoktur, çünkü zorunluluk varsa o, ya vücûdîdir ya da ademîdir. *Her iki şık da yanlıştır. Vücûdî olmasının yanlışlığı, ademî oluşunu gösteren delille sâbittir. Yahut* mesela zorunluluk *var olsaydı* ya zorunlunun zâtına *zâit olurdu ya da* onun zâtına zâit *olmazdı.* Yahut var olsaydı onun varlığı ya mahiyetine zâit olurdu ya da olmazdı. Zâitliğin olması ve olmaması şıklarının *her biri de onu nefyeden delille yanlıştır. Onun ademî oluşunun yanlışlığı ise vücûdî olduğunu gösteren delille sâbittir.*

[895] Aynı şekilde iki veya daha çok kısım arasında *ortak olan her şeyi, iki kısmını* veya kısımlarını *reddederek reddetmen mümkündür.* Şu sözün gibi: Eğer varlık, mevcut olsaydı ya zorunlu ya da mümkün olurdu. Oysa her iki kısım da yanlıştır. Kerrâmiyye'nin şu sözü de buna örnektir: Âlemin yok olması mümkün değildir, aksine âlem, ebedîdir, çünkü âlem ortadan kalkarsa onun zevâlî, ya kendiliğinden olur ya şartın yokluğu gibi ademî bir durumla olur veya zıddın ortaya çıkması gibi varlığı gerektiren vücûdî bir durumla olur ya da özgür bir fâille olur. Oysa hepsi de imkânsızdır. *Ya da o şey hakkında birbirinin mütekâbili olan her iki görüşü de nefyetmek sûretiyle nefyedersin.* Mesela şöyle dersin: Âlem mevcut olsaydı ya kadîm ya da hâdis olurdu. Oysa şıklardan her biri de onu nefyeden delille yanlışlanmaktadır.

[896] *Kelâmcıların* nefyetmeyi istediği şeyler hakkında *ortaya attığı kuşkuların çoğu* tümel bir şekilde dikkatine sunduğumuz *bu kabildendir. Bu nedenle onları terk edeceğiz* yani o pek çok şüpheyi bırakacak ve kendi yerlerinde zikretmeyeceğiz. *Çünkü o* şüphe çokluğu, *serdetme ve çürütmeyi gerçekleştirecek şekilde genel yolu öğrenmenden sonra herhangi bir sorun teşkil etmez.* Yazar ilkin "onları terk edeceğiz" sözünde anlamı dikkate alarak şüpheleri dişil zamir/hâ ile ifade etmiş; ikincileyin "çünkü o" sözünde lafzı dikkate alarak şüpheleri eril zamir/hû ile ifade etmiştir. Yani şüpheleri serdetme ve çürütmenin yolunu tümel ve kurallı bir şekilde sana gösterdik. Dolayısıyla bu yolu öğrendikten sonra şüpheleri serdetmen ve çürütmen kolaydır. Bu nedenle ilgili yerlerde bu şüpheleri zikretmeye ihtiyacımız yoktur. Meydânî şöyle demiştir: "Onların "hüve alâ tarafi's-sümâm" sözü, hacetin kolaylığı ve maksadın yakınlığı hakkında kullanılan bir meseldir. "Sümâm" kamıştan yapılan evlerin açıklarını kapatmakta kullanılan cılız bir bitkidir. Bu bitkinin adam boyunda büyüdüğü söylenir."

أي إذا أردت نفي شيء كالوجوب مثلاً بالكلية فقل: لا وجوب أصلاً؛ إذ لو كان له وجوب فإما أن يكون وجودياً أو عدمياً **وكلاهما باطل. أما كونه وجودياً فبدليل كونه عدمياً أو لأنه لو وجد** الوجوب مثلاً **لكان إما زائداً** على ذات الواجب، **أو لا** يكون زائداً على ذاته، أو لأنه لو وجد لكان وجوده إما زائداً على ماهيته، أو لا يكون زائداً عليها، **ويبطل كل** من الزيادة وعدمها **بدليل نافيه، وأما كونه عدمياً فبدليل كونه وجودياً.**

[٨٩٥] **وكذلك كل مشترك** بين قسمين أو أقسام **نفيه بنفي قسميه** أو أقسامه كقولك: لو كان الوجود موجوداً لكان إما واجباً أو ممكناً، وكلاهما باطل. وكقول الكرامية: لا يجوز زوال العالم بل هو أبدي لأنه إن زال لكان زواله إما بنفسه أو بأمرٍ عدمي كعدم الشرط، أو وجودي موجب كطريان الضد أو مختار والكل محال، **أو** بنفي **مذهبين متقابلين فيه** كأن يقال: لو كان العالم موجوداً لكان إما قديماً أو حادثاً، ويبطل كل واحدٍ بدليل نافيه.

[٨٩٦] **وكثيرٌ من شبه القوم** في الأشياء التي يرومون نفيها **من هذا القبيل** الذي نبّهناك عليه على وجهٍ كلي **فنتركها** أي نترك تلك الشبه الكثيرة ولا نذكرها في مواضعها **لأنه** أي لأن ذلك الكثير من الشبه فأنّثه أولاً نظراً إلى المعنى، وذكره ثانياً نظراً إلى اللفظ **عندك بعد الوقوف على المأخذ العام إيراداً وإبطالاً على طرف التمام** يعني قد نبّهناك على مأخذ إيرادها وإبطالها على وجهٍ كليٍّ قانوني؛ فهي بعد وقوفك على ذلك المأخذ يسهل عليك إيرادها وإبطالها فلا حاجة بنا إلى التصريح بها في مواضعها. قال الميداني: قولهم: هو على طرف الثمام، مثلٌ يُضرب في سهولة الحاجة وقرب المراد، والثمام نبتٌ ضعيفٌ يسدّ به خصاص البيوت من القصب أي فرجها، يقال: إنه ينبت على قدر قامة المرء.

Üçüncü Maksat: Zâtı Gereği Zorunluyla İlgili Meseleler

[897] *Zâtı gereği zorunluyla ilgili dört mesele vardır. Birincisi o, başkası nedeniyle zorunlu olamaz, aksi halde başkasının kalkması onun da kalkmasını gerektirirdi.* Zira illet kalktığında ma'lûlün kalkması zorunludur. *Bu durumda da* zâtı gereği zorunlu, *zâtı gereği zorunlu olmazdı* ki bu bir çelişkidir.

[898] Buna şöyle itiraz edilmiştir: Biz, söz konusu başkasının kalkmasından onun da kalkması gerekeceğini kabul etmiyoruz. Bu, ancak onun zâtı tam bir şekilde varlığını iktiza etmediğinde gerekir. İlletin kalkmasının ma'lûlün kalkmasını gerektirmesi için kalkan ma'lûlün yalnızca o illetin ma'lûlün olması gerekir. Ama o ma'lûlün başka bir illeti varsa böyle bir gereklilik bulunmaz. Yine bazen o başkasının kalkması imkânsız olur. İmkansızın imkânsızı gerektirmesi de mümkündür.

[899] İtirazın cevabı şudur: Varlığın zorunluya sübûtu, zorunlunun zâtının tam bir şekilde gereği olduğundan o sübûtun başka bir şeyin ma'lûlü olması düşünülememektedir. Aksi halde iki müstakil illetin, tek bir ma'lûlü gerektirmesi durumu ortaya çıkar ki bu imkânsızdır. Buna göre onun başkasının ma'lûlü olduğu varsayıldığında o, zâtıyla talîl edilmeyecek ve yalnızca başkasıyla talîl edilecektir. Bu durumda da o, zâtı gereği zorunlu olmayacak, aksine başkasının kendinde mümkün olan kalkmasından -çünkü zorunlunun birden çok olması imkânsızdır- onun da kesinlikle kalkması gerekecektir. Bazen delil değiştirilerek şöyle cevap verilir: Zâtı gereği zorunlu, varlığında başkasına muhtaç olmayandır; başkası nedeniyle zorunlu ise varlığında başkasına muhtaç olandır. Dolayısıyla bu ikisi, gereklerinin birbirini nefyetmesi nedeniyle, bir araya gelmezler.

[900] *İkinci mesele:* Zâtı gereği Zorunlu *ne dışta* birbirinden ayrışmış parçalardan *ne de zihinde* birbirinden ayrışmış parçalardan *bileşik olabilir. Aksi halde* zâtı gereği zorunlu, zâtı ve varlığında nefsü'l-emir bakımından *parçasına muhtaç olur. Şeyin parçası ise kendisinden başkadır.* Nefsü'l-emirde *başkasına muhtaç olan da mümkündür.*

[901] *Şöyle denilemez:* "Mutlak anlamda başkasına muhtaç olanın mümkün olmasını *men ediyoruz. Aksine illete muhtaç olan şey mümkündür.* Mutlak anlamda başkasına olan şeyin mümkün olduğu kabul edilse bile *onun parçalarının tamamı, onun zâtıdır,* başkası değildir. *Dolayısıyla* bütün *parçalara muhtaçlık, onu,*

المقصد الثالث في أبحاث الواجب لذاته

[٨٩٧] وهي أربعة؛ أحدها أنه أي الواجب لذاته لا يكون واجباً بالغير وإلا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة فلم يكن الواجب لذاته واجباً لذاته هذا خلف.

[٨٩٨] واعترض عليه بأنّا لا نسلم لزوم ارتفاعه من ارتفاع ذلك الغير إنما يلزم ذلك إذ لم تكن ذاته مقتضيةً لوجوده اقتضاءً تامّاً، وارتفاع المعلول إنما يلزم من ارتفاع العلة إذا كانت منحصرةً في ذلك الواحد الذي ارتفع أما إذا كان له علة أخرى فلا، وأيضاً ربما كان ارتفاع ذلك الغير محالاً والمحال جاز أن يستلزم المحال.

[٨٩٩] والجواب أن ثبوت الوجود له لما كان مقتضى ذاته اقتضاءً تامّاً لم يتصور أن يكون ذلك الثبوت معللاً بغيره وإلا لزم توارد العلتين المستقلتين على معلولٍ واحد وهو محال؛ فإذا فرض أنه معلل بالغير لم يكن معللاً بذاته بل بذلك الغير فقط فلا يكون واجباً لذاته بل يلزم من ارتفاعه الذي هو ممكنٌ في نفسه لامتناع تعدد الواجب ارتفاعه قطعاً، وربما يغير الدليل فيجاب بأن الواجب لذاته ما لا يحتاج في وجوده إلى غيره والواجب لغيره ما يحتاج فيه إليه فلا يجتمعان لتنافي لازميهما.

[٩٠٠] وثانيها أنه لا يكون الواجب لذاته مركّباً لا من أجزاء متمايزة في الخارج ولا من أجزاء متمايزة في الذهن وإلا احتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده إلى جزئه بحسب نفس الأمر وجزء الشيء غيره، والمحتاج في نفس الأمر إلى الغير ممكن.

[٩٠١] لا يقال كون المحتاج إلى الغير مطلقاً ممكناً: ممنوع بل المحتاج إلى العلة هو الممكن، وإن سلم أن المحتاج إلى الغير على الإطلاق ممكن لكن جميع أجزائه هي ذاته لا غيره فلا يخرجه الاحتياج إليها أي إلى الأجزاء كلها عن كونه

varlığının zâtı nedeniyle zorunlu durumda *olmasından çıkarmaz." Çünkü biz şöyle diyoruz:* Onun parçalarının tamamı, onun zâtı olsa bile*, parçalarının her biri onun zâtı değildir;* aksine ondan başkadır. Dolayısıyla o, bileşik olduğunda *onun zâtı,* parçalarından her birinden ibaret olan *başkası mülahaza edilmeksizin varlığında yeterli olamaz.* Aksine onun zâtı, kendinde ve varlığında başkasına muhtaç olur ve bu nedenle de zorunlu olamaz.

[902] *Üçüncü mesele:* Zorunluluk *şayet vücûdî* yani dışta mevcut *ise zorunlunun mahiyetine zâit olamaz* aksine onun aynı olur, çünkü parçası olması imkânsızdır. *Aksi halde* böyle olmayıp da mahiyetine zâit olsaydı mevcut olan zorunluluk, mahiyete *muhtaç olurdu.* Çünkü onun mahiyete ilişmesi ve onunla kâim olması gerekir. İlişen ise varlığında iliştiği şeye muhtaçtır. *Bu durumda da mümkün olup* bir illete dayanırdı ve *onunla* yani zorunlunun mahiyetiyle *talîl edilirdi. Çünkü onun başkasıyla talîl edilmesi imkânsızdır.* Aksi halde zorunlu, zorunluluğunda, mahiyetinden başka bir illete muhtaç olur ki bu durumda zâtî zorunluluk sahibi bir zorunlu olmaz. Oysa bu bir çelişkidir. *Ma'lûl, illeti nedeniyle zorunlu olmadıkça da var olamaz.* Zira ilerde öğreneceğin gibi var olan mümkünün varlığını önceleyen ve illetinden alınmış bir zorunluluğu bulunmalıdır.

[903] *İllet zorunlu olmadıkça da ma'lûl onun sayesinde zorunlu olamaz.* Bunun nedeni şudur: Ma'lûlün zorunluluğu, kesinlikle illetin varlığından alınmıştır ve onun varlığı zorunluluğundan sonra gelir. Zira şeyin varlığı ya zâtı ya da başkası nedeniyle zorunlu olmadıkça o, var olamaz. Dolayısıyla ma'lûlün zorunluluğu, iletin zorunluluğundan iki mertebe sonradır. Bu nedenle de ma'lûlün varlığı, illetin zorunluluğundan birkaç mertebe sonra olmaktadır. *O halde mahiyetin zorunluluğunun,* birkaç mertebe *kendi zorunluluğundan önce olması gerekmektedir ki bu bir çelişkidir.*

[904] *Şöyle denilemez: "Buna şöyle muâraza yapılır: O* yani zorunluluk *bir nispettir. Nispet ise nispet edilenlerden kesinlikle sonra gelir.* Bu bakımdan zorunluluk, zorunlunun mahiyetinden sonradır ve dolayısıyla onun aynı olamaz, aksine ona zâit olur." *Çünkü biz şöyle diyoruz:* Biz zorunluluğun mutlak olarak değil mevcut olduğu varsayıldığında mahiyetin kendisi olduğunu söyledik. *Onun bir nispet oluşu, söz konusu varsayıma yani mevcut olmasına aykırıdır.* Çünkü bize göre nispetler, itibârî şeyler olup varlıkları yoktur. Dolayısıyla sizin sözünüz, bizim sözümüze muarız değildir.

بحيث يجب **وجوده لذاته لأنّا نقول**: جميع أجزائه وإن كان ذاته لكن **كل واحدٍ من أجزائه ليس ذاته** بل هو غيره فإذا كان مركّباً **فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير** الذي هو كل واحدٍ من أجزائه **كافياً في وجوده** بل يكون ذاته في نفسه، ووجوده محتاجاً إلى غيره فلا يكون واجباً.

[٩٠٢] **وثالثها لو كان** الوجوب **وجودياً** أي موجوداً في الخارج **لم يكن زائداً عن ماهيته** أي ماهية الواجب بل كان عينها لامتناع الجزئية **وإلا** وإن لم يكن كذلك بل كان زائداً على الماهية **لكان** الوجوب الموجود **محتاجاً** إلى الماهية؛ إذ لا بد أن يكون عارضاً لها قائماً بها والعارض محتاجٌ في وجوده إلى معروضه **فيكون ممكناً** مستنداً إلى علة، **ويعلل بها** أي بماهية الواجب **لامتناع تعليله بغيرها** وإلا احتاج الواجب في وجوبه إلى علة مغايرة لماهيته فلا يكون واجباً وجوباً ذاتياً هذا خلف، **وما لم يجب المعلول عن علته لا يوجد** لما ستعرفه من أن الممكن الموجود لا بد له من وجوبٍ سابق على وجوده مستفاد من علته.

[٩٠٣] **وما لم تجب العلة لا يجب المعلول عنها** وذلك لأن وجوب المعلول مستفادٌ من وجود العلة قطعاً ووجودها متأخرٌ عن وجوبها فإن الشيء ما لم يجب وجوده إما لذاته أو لغيره لم يوجد؛ فوجوب المعلول متأخر عن وجوب العلة بمرتبتين فيكون وجوده متأخراً عن وجوبها بمراتب **فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها** بمراتب **هذا خلف**.

[٩٠٤] **لا يقال**: **هذا معارض بأنه** أي الوجوب **نسبة والنسبة متأخرة عن المنتسبين قطعاً** فيكون الواجب متأخراً عن ماهية الواجب فلا يكون عينها بل زائداً عليها **لأنّا نقول** إنما حكمنا بكونه نفس الماهية لا مطلقاً بل على تقدير كونه موجوداً **وكونه نسبة ينافي الفرض المذكور وهو كونه موجوداً** لأن النسب عندنا أمور اعتبارية لا وجود لها فلا يكون كلامكم معارضاً بكلامنا.

[905] *Dördüncü mesele:* Zorunluluk *iki şey arasında ortak olamaz, çünkü zorunluluk mahiyetin kendisidir.* Eğer iki şey arasında ortak olsaydı her ikisinin mahiyetinin ta kendisi olurdu. *Mahiyette ortak olan iki şey ise bir taayyünle ayrışmalıdır.* Bu takdirde *o ikisinin* mahiyet ve taayyünden *bileşik olması gerekir ki bu imkânsızdır.* Çünkü daha önce geçtiği gibi zorunlunun bileşik olması imkânsızdır. *Şöyle denilemez: "Onun mahiyetin kendisi olduğunu kabul etmiyoruz.* Çünkü zorunluluğun mahiyetin ilişeni olması mümkündür. Bu durumda zorunlunun bileşik olması gerekmez."*Çünkü biz şöyle diyoruz: İddia edilen şey,* zorunluluğun *vücûdî ve ortak olmadığıdır. Açıkladık ki, zorunluluk, vücûdî olsaydı mahiyetin ta kendisi olurdu.* En açığı, ortaklığın mutlak olarak imkânsız olduğunun açığa çıkması için bu hükmün tevhit burhânına havale edilmesidir.

Dördüncü Maksat: Zâtı Gereği Mümkünle İlgili Meseleler

[906] *Bununla ilgili* de *dört mesele vardır: Birincisi: Filozoflar demiştir ki, imkân* mümkünü *sebebe muhtaç kılan şeydir*. Yani imkân, mümkünün müessire muhtaç olmasının illetidir. *Bunun ispatında iki yol vardır. Birincisi, zorunluluk iddiasıdır. Buna göre mümkün,* varlık ve yokluk *tarafları* zâtına nispetle *eşit olandır.* Bu eşitlikten ibaret olan imkânın mümkünü *sebebe muhtaç kılmasının anlamı, onun iki tarafından birinin* diğerine *baskın olmaması ve baskınlığın ancak* mümkünden farklı olup *taraflardan birini diğerine tercih eden bir şeyle olmasıdır. Hüküm, iki tarafın* yani mümkünün imkânı anlamından ibaret olan konunun tasavvuru ile imkânın sebebe muhtaç kılması anlamından ibaret olan yüklemin *tasavvurundan sonra zorunludur* ve akıl, iki taraf arasındaki nispeti düşündükten sonra bedîhî olarak ona hükmeder. Bundan dolayı en düşük temyiz seviyesindeki *çocuklar bile onu kesinler.*

[907] Nitekim terazinin iki gözü, zâtları gereği eşitlendiği ve bir kimse "iki gözden biri dışarıdan herhangi bir etki olmaksızın diğerine ağır bastı" dediğinde bunu temyiz sahibi çocuk bile kabul etmez ve yanlışlığını bedîhî olarak bilir. Dolayısıyla iki eşitten birinin, bir müreccih olmaksızın diğerine baskın gelemeyeceği hükmü çocuk tarafından da herhangi bir nazar ve kesp olmaksızın kesinlenmektedir. Bu, imkânın sebebe muhtaç kılmasının anlamıdır. *Hatta* iki eşitte müreccihe ihtiyaç duyulduğu hükmü, *hayvanların* bile *doğasında yer etmiştir. Bundan dolayı* hayvanların *odun sesinden ürktüğünü* görürsün. Zira sesin varlığı

[٩٠٥] ورابعها أنه لا يكون الوجوب مشتركاً بين اثنين لأنه نفس الماهية فلو كان مشتركاً بينهما لكان نفس ماهيتهما والمشتركان في الماهية لا بد أن يتمايزا بتعين فيلزم حينئذٍ تركبهما من الماهية والتعين، وأنه محال لما مرّ من امتناع تركّب الواجب. لا يقال: لا نسلم أنه نفس الماهية لجواز أن يكون عارضاً لها فلا يلزم تركّب الواجب لأنّا نقول: المدعي هو أنه لا يكون الوجوب وجودياً مشتركاً، وقد بيّنا أنه لو كان وجودياً لكان نفس الماهية والأظهر أن يحال هذا الحكم على برهان التوحيد ليظهر امتناع الاشتراك مطلقاً.

المقصد الرابع في أبحاث الممكن لذاته

[٩٠٦] وهي أيضاً أربعة؛ أحدها قال الحكماء: الإمكان محوج للممكن إلى السبب أي الإمكان علة احتياج الممكن إلى المؤثر وفي إثباته منهجان؛ الأول دعوى الضرورة فإن الممكن ما يتساوى طرفاه أي وجوده وعدمه بالنظر إلى ذاته، ومعنى كونه أي كون الإمكان الذي هو ذلك التساوي محوجاً للممكن إلى السبب أنه لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لأمرٍ مغايرٍ للممكن يرجح أحدهما على الآخر، والحكم بعد تصورهما أي تصور الموضوع الذي هو معنى إمكان الممكن، وتصور المحمول الذي هو معنى كونه محوجاً إلى السبب ضروري يحكم به بديهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك يجزم به الصبيان الذين لهم أدنى تميز.

[٩٠٧] ألا ترى أن كفّتي الميزان إذا تساوتا لذاتيهما وقال قائل: ترجّحت إحداهما على الأخرى بلا مرجحٍ من خارج لم يقبله صبيٌّ مميز، وعلم بطلانه بديهةً فالحكم بأن أحد المتساويين لا يترجح على الآخر إلا بمرجحٍ مجزومٍ به عنده بلا نظرٍ وكسب؛ وهذا معنى كون الإمكان محوجاً إلى السبب، بل الحكم بالاحتياج في المتساويين إلى المرجح مركوزٌ في طباع البهائم أيضاً ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب فإنه لما كان وجود الصوت

ve yokluğu, sesin zâtına nispetle eşit olduğundan hayvanlar sesin varlığının yokluğuna baskın çıkmasından orada varlığı yokluğa tercih eden bir müreccih bulunduğunu tahayyül edip ürkerler ve ondan kaçarlar. *Biz deriz ki: Bunun* yani hayvanların ürkmesinin *nedeni, sesin imkânı değil, hudûsudur.* Zira ses, yokluğundan sonra meydana geldiğinden hayvanlar bir hudûsa getiren/muhdîs olması gerektiğini tahayyül ederler; yoksa onlar, sesin iki tarafının eşitliğini ve orada bir tercih edici olması gerektiğini tahayyül etmiş değildirler.

[908] *Eğer şöyle denirse:* "İmkanın müessir sebebe muhtaç olduğu hükmü, iddia ettiğiniz gibi *zorunlu* ve evvelî *olsaydı onunla "bir ikinin yarısıdır" sözümüz arasında fark olmazdı;* zira evvelîler arasında fark yoktur. Yine *akıl sahipleri onda görüş ayrılığına düşmezdi,* çünkü onların akıllarının bedîhîliği, bu takdirde ona hükmetmektedir." *Biz deriz ki, bunun cevabı daha önce geçmişti.* Bu cevap şudur: Farklılık; kesinlik ve çelişiğe muhtemel olmak bakımından değildir, aksine iki zorunludan birinin taraflarının tasavvurunun, diğerinin taraflarının tasavvuru olmadan gerçekleşmesinin çokluğu sebebiyle iki tarafın soyutlanmasındaki farklılıktan, alışkanlık ve âdetten kaynaklanmaktadır ve bedîhîde az sayıda bir topluluğun muhalefet etmesi mümkündür. Nasıl olur! Bir taife, bedîhîlerin tamamını inkar etmiştir.

[909] *Eğer şöyle denirse: "Akıl sahiplerinin çoğu, bunun aksini söylemişlerdir.* Çünkü onlar, mümkünün iki tarafından birinin diğerine baskınlığının, pek çok yerde bir müreccih sebebiyle olmaksızın gerçekleşmesini mümkün görmüşlerdir. Kuşkusuz akıl sahiplerinin çoğu, bedîhî hükmü inkar etmeye teşebbüs etmezler. *Müslümanlar* hatta bütün din mensupları, *Allah'ın âlemi* herhangi bir tahsis edici müreccih olmaksızın yarattığı *vakte* -diğer vakitler de yaratmanın mümkün oluşunda bu vakte eşit olmasına rağmen- *tahsisinde* söz konusu hükmün[43] aksine hüküm vermişlerdir. *Yine* Allah'ın fiillerinin *garazı bulunduğunu reddedenler* yani Eş'arîler, kulların fiillerinden *her bir fiilin* vâciplik, haramlık, mendupluk ve mekruhluk gibi özel *bir hükme* -o fiiller, Allah nezdinde bu hükümlerin kendilerine taalluk edebilmesinde eşit olmasına rağmen- *tahsisinde* söz konusu hükmün aksine hükmetmişlerdir. *Mu'tezile ise kudretin iki zıdda* yani şeye ve zıddına *nispeti eşit olmasına rağmen şeye taallukunda ve zâtların* zât olmakta -ki zât olmak, Mu'tezile'ye göre zâtlarının mahiyetinin tamamıdır- *eşitliğine rağmen sıfatlardaki farklılıklarında* o hükme muhalefet etmiştir. *Filozoflar* da bütün yönler feleğin kendisine doğru hareketini kabulde eşit olmasına rağmen *feleğin* mesela batı veya doğu gibi *bir yöne doğru hareket etmesinde;* feleğin hareketinin hız ve yavaşlığa nispeti eşit olmasına rağmen belirli bir hız ve yavaşlığa

وعدمه متساويين بالنسبة إلى ذات الصوت تخيّلت البهائم من رجحان وجوده على عدمه أن هناك مُرجّحاً رجّحه عليه فنفرت وهربت منه. قلنا: ذلك أي نفورها لحدوثه لا لإمكانه فإنه لما حدث الصوت بعد عدمه تخيلت البهائم أن لا بد له من محدث لا أنها تخيلت تساوي طرفي الصوت، وأن لا بد هناك من مرجح.

[٩٠٨] فإن قيل: لو كان الحكم بأن الإمكان محوجٌ إلى السبب المؤثر ضرورياً أولياً كما زعمتم لم يكن بينه وبين قولنا: الواحد نصف الاثنين، فرق إذ لا تفاوت بين الأوليات ولم تختلف فيه أيضاً العقلاء لأن بداهة عقولهم حاكمةٌ به حينئذٍ. قلنا: قد مرّ جوابه وهو أن الفرق والتفاوت ليس باعتبار الجزم واحتمال النقيض، بل هو للتفاوت في تجريد الطرفين، أو للإلف والعادة بسبب كثرة وقوع تصور طرفي أحد الضروريين دون تصور طرفي الآخر، وأنه يجوز أن يخالف في البديهي قومٌ قليل؛ كيف وقد أنكر طائفة البديهيات رأساً.

[٩٠٩] وإن قيل: أكثر العقلاء قالوا بخلافه حيث جوّزوا رجحان أحد طرفي الممكن لا عن سببٍ مرجحٍ في مواضع كثيرة، ولا شك أن أكثر العقلاء لا يقدمون على إنكار الحكم البديهي فالمسلمون بل المليون قاطبةً حكموا بخلافه في تخصيص الله العالم بوقته الذي أوجده فيه بلا مرجحٍ مخصص مع أن سائر الأوقات تساويه في صحة الإيجاد فيها، والنافون للغرض عن أفعاله تعالى يعني الأشاعرة قالوا بخلافه في تخصيص كل فعلٍ من أفعال العباد بحكمٍ مخصوصٍ كالوجوب والحرمة والندب والكراهة مع أن تلك الأفعال متساويةٌ عنده في صحة تعلق تلك الأحكام بها، والمعتزلة خالفوه في تعلق القدرة بالشيء مع أن نسبتها إلى الضدّين أي إلى ذلك الشيء وضده سواء، وفي اختلاف الذوات في الصفات مع تساويها في الذاتية التي هي تمام ماهيتها عندهم، والحكماء خالفوه أيضاً في اختصاص الفلك بالحركة إلى جهة كالغرب أو الشرق مثلاً مع تساوي جميع الجهات في قبول حركته إليه وعلى سرعةٍ مخصوصة أو بطءٍ

sahip olmasında; felek üzerinde birbirlerinin karşısında bulunan her iki noktanın kutup olmayı kabulde eşit olmasına rağmen belirli *iki kutba ihtisasında, yıldızların* başka yerlerle eşit olan belirli *yerlere ihtisâsında ve tamamlanan şeyin iki tarafının kendi* katılık ve incelik *ölçülerine ihtisâsında* o hükme muhalefet etmişlerdir."

[910] *Biz şöyle deriz:* Zikredilen akıl sahiplerinden hiçbiri mümkünün iki tarafından birinin herhangi bir müreccih olmadan baskın çıkacağını söylememiştir. Evet, *onlar* bazı hükümlerinde *bu sorunla yüz yüze kalmışlardır.* Fakat onlar *bunu kabul etmemekte* ve benimsememektedir. *Aksine* mümkünün iki tarafından birinin sebepsiz gerçekleşmesi düşüncesini kendilerinden uzaklaştırmak için *güçlü ya da zayıf cevaplar bulmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla onların akıllarında bu düşüncenin yanlışlığı yerleşik durumdadır.* Aksi halde hepsi bu düşünceyi defetmeye çabalamazdı ve bir kısmı da benimsemeye cüret etmezdi. *Bunları* yani o güçlü ve zayıf delilleri, kitapta sana gelecek yerlerinde *ayrıntılı olarak anlatacağız.*

[911] İmkan, mümkünün müessire muhtaç olmasının illetidir önermesinin ispatında *ikinci yol, ona dair istidlâldir. Bunda da bir kısım yollar vardır. Birinci yol:* Mümkün *mahiyet,* kendisine nispetle varlık ve yokluğun *eşitliğini gerektirir. Eğer varlık ve yokluktan biri* dışarıdan *herhangi bir müreccih olmaksızın gerçekleşseydi* o gerçekleşen taraf *baskın gelir* ve mahiyete diğer taraftan daha layık olurdu. Bu durum da baskın taraf ile diğer taraf eşit olmazdı. *Oysa bu,* mümkün mahiyete nispetle iki tarafın eşit olduğu *varsayımına aykırıdır* ve onunla çelişmektedir.

[912] *Biz deriz ki, onunla* yani eşitlikten ibaret olan varsayımla *ancak zâtın onu* yani gerçekleşen tarafı *gerektirmesi çelişir.* Çünkü iki tarafın eşitliğinin anlamı şudur: Mümkünün zâtı bunu ve ötekini gerektirmez. Bu önermenin çelişiği ise zâtın bunlardan birini gerektirmesidir. *Yoksa* rasgeleliği ve iki eşitten birinin kesinlikle bir illet olmaksızın gerçekleştiğini düşünen hasmın iddia ettiği gibi ikisinden birinin *herhangi bir illet olmaksızın meydana gelmesi değil.*

[913] *İkinci yol: Bu yolu* Muhassal ve Erbaîn'de *İmâm Râzî tercih etmiştir. Buna göre* mümkünün *varlıktan önce bir tarafı baskın çıkmalıdır,* yani birazdan gelecek gerekçeden dolayı mümkünün varlık tarafının zorunlu olacak şekilde yokluğuna baskın çıkması gerekir.

معيّن مع تساوي نسبة حركته إليهما، وعلى قطبين معيّنين مع مساواتهما في قبول القطبية لكل نقطتين متقابلتين على الفلك، و في اختصاص الكواكب بمواضعها المعيّنة المساوية للمواضع الأُخر، و في اختصاص طرفي المتمم بمقدارهما من الغلظ والرقة.

[٩١٠] قلنا: لم يقل أحدٌ من العقلاء المذكورين بأن أحد طرفي الممكن يترجح بلا مرجح. نعم يلزمهم ذلك في بعض أحكامهم التي حكموا بها، و لكنهم لا يلتزمونه ولا يقولون به بل يحتالون للجواب ليندفع عنهم القول بوقوع أحد طرفي الممكن بلا سبب قويةً كانت الأجوبة أو ضعيفة فمركوزٌ في عقولهم بطلانه وإلا لما احتالوا في دفعه بأسرهم ولا اجترأ بعضهم على التزامه وسنفصّلها أي تلك الأجوبة القوية والضعيفة في مواضعها مما سيرد عليك في الكتاب.

[٩١١] المنهج الثاني في إثباته الاستدلال عليه وفيه طرق؛ الأول الماهية الممكنة مقتضية للتساوي أي تساوي الوجود والعدم بالقياس إليها؛ فلو وقع أحدهما لا لمرجح من خارج كان ذلك الطرف الواقع راجحاً وأولى بها من الطرف الآخر فلا يكون مساوياً له وهو خلاف المفروض الذي هو تساويهما بالنسبة إلى ماهية الممكن ومناقض له.

[٩١٢] قلنا: إنما يناقضه أي المفروض الذي هو التساوي اقتضاء الذات له أي لذلك الطرف الواقع لأن معنى تساوي الطرفين أن ذات الممكن لا تقتضي هذا ولا ذاك فنقيضه اقتضاء الذات أحدهما لا حصوله أي لا حصول أحدهما لا لعلة كما يزعمه الخصم القائل بالاتفاق، وأن أحد المتساويين يقع بلا علةٍ أصلاً.

[٩١٣] الطريق الثاني واختاره الإمام الرازي في المحصل والأربعين لا بد للممكن قبل الوجود أن يترجح طرف أي يترجح طرف وجوده على عدمه

Zorunluluk sınırına ulaşan bu *baskın çıkma ise vücûdî bir sıfattır.* Çünkü o, yokluğundan sonra meydana gelmiştir. Eğer onun vücûdî olmaması mümkün olsaydı sükûndan sonra hareketin ve yokluğundan sonra meydana gelen bilginin de vücûdî olmaması mümkün olurdu. Baskın çıkma, vücûdî bir durum olduğuna göre *onun* mevcut *bir mahalli bulunmalıdır.* Çünkü kendi başına veya yok olan bir şeyle kâim olması imkânsızdır. *Bu* mahal ise mümkünden ibaret olan *eser değildir. Aksi halde* eser *ondan* yani varlığını önceleyen baskın çıkmadan *önce mevcut olurdu.* Bu takdirde de mümkün, varlığından iki mertebe önce mevcut olurdu ki bu, bir çelişkidir. O halde orada baskın çıkmanın kendisiyle kâim olduğu başka bir mevcut şey bulunmalıdır. *İşte o, müessirdir.*

[914] *Biz şöyle deriz: Biz* mümkünün varlığının varlıktan önce baskın çıkması gerektiğini *kabul etmiyoruz.* “Onun varlığı zorunluluk sınırına ulaşıncaya kadar baskın çıkmalıdır ki o, var olsun” sözü, onun bir illete muhtaç oluşuna dayanmaktadır. Oysa tartışılan şey, budur. *Aksine o, varlıkla birlikte baskın çıkar.* Bu takdirde baskın çıkma, mümkün mevcut olduğu durumda mümkünle kâim olabilir. Dolayısıyla başka bir mahalle -ki bu müessirdir- gerek yoktur. *Yine* baskın çıkmanın, mümkünün varlığını öncelediği kabul edilse bile önceleyen *baskın çıkma, varlığın sıfatıdır ve başkasıyla kâim olamaz.* Zira sıfatın mevsûftan başkasıyla kâim olması imkânsızdır. Bu bakımdan baskın çıkmanın, müessirle kâim olması düşünülemez. Gerçek şu ki, yenilenen baskın çıkma ve zorunluluğun mevcut olması gerekmez. Zira ademî, yenilenebilir. Aksine o, mümkünün tasavvur edildiği esnada nitelendiği itibârî bir durumdur, dolayısıyla dışta mevcut olan başka bir mahalli gerektirmez.

[915] *Üçüncü yol: Ona* yani İmâm Râzî’ye *aittir.* Râzî bu yolu *Erbaîn*’de zikretmiş *ve filozofların görüşü üzerine inşa etmiştir. Buna göre zamanın, varlığından önce veya sonra yokluğu imkânsızdır.* Yani zamanın bu kayıtla kayıtlanmış olarak yokluğu imkânsızdır. Bu kayıt ise zamanın varlığından önce veya sonra olmasıdır; mutlak olarak yokluğu değildir, aksi halde zâtıyla zorunlu olurdu. *Aksi takdirde* onun yokluğunun, varlığından önce veya sonra olması imkânsız değilse *bir zamanladır.* Yani bu durumda yokluğun varlığından önce veya sonra gelmesi bir zamanla olacaktır. Çünkü önce gelenin, sonra gelenle bir arada bulunması mümkün değilse, öncelik zamansaldır *ve varlık ile yokluk birlikte bulunur.* Zira zaman, yok olduğu durumda var olur ve böylece onun varlığı ve yokluğu birleşir. Oysa bu, bir çelişkidir. *Dolayısıyla zaman,* yokluğunun böyle olmasının imkânsızlığından dolayı, *zorunlu* ve varlığı sürekli *iken kesintili anlardan bileşik olduğundan da zâtı nedeniyle mümkündür.*

بحيث يجب لما سيأتي، **و** ذلك **الترجح** الواصل إلى حد الوجوب **صفةٌ وجودية** لأنه حصل بعد ما لم يكن فلو جاز أن لا يكون وجودياً لجاز أن لا تكون حركة بعد السكون والعلم الحاصل بعد عدمه وجوديين، وإذا كان الترجح أمراً وجودياً **فله محل** موجود لامتناع قيامه بذاته أو بمعدوم، **وليس** ذلك المحل **هو الأثر** أي الممكن **وإلا كان** الأثر **موجوداً قبله** أي قبل الترجح السابق على وجوده فيكون الممكن موجوداً قبل وجوده بمرتبتين هذا خلف فلا بد هناك من شيءٍ آخر موجود يقوم به الترجح **فهو المؤثر**.

[٩١٤] **قلنا: لا نسلم** أن الممكن يجب أن يترجح وجوده قبل الوجود وما سيأتي من أنه لا بد أن يترجح وجوده إلى حد الوجوب حتى يوجد مبني على أنه محتاج إلى علة وهو المتنازع، **بل يترجح مع الوجود** وحينئذٍ جاز أن يقوم الترجح بالممكن حال كونه موجوداً فلا حاجة إلى محلٍ آخر هو المؤثر، **وأيضاً** إن سلم كون الترجح سابقاً على وجود الممكن **فالترجح** السابق **صفة الوجود فلا يقوم بغيره** لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها فلا يتصور قيامه بالمؤثر؛ والحق أن الترجح والوجوب المتجدد لا يجب أن يكون موجوداً لأن العدمي قد يتجدد بل هو أمرٌ اعتباريٌ يتصف به الممكن حال ما يكون متصوراً فلا يستدعي محلاً آخر موجوداً في الخارج.

[٩١٥] **الطريق الثالث له** أي للإمام الرازي ذكره في الأربعين، **وقد بناه على قول الفلاسفة أنه يمتنع عدم الزمان قبل وجوده أو بعده** أي يمتنع عدمه مقيداً بهذا القيد، وهو أن يكون قبل وجوده أو بعده لا عدمه مطلقاً وإلا كان واجباً بذاته **وإلا** أي وإن لم يمتنع كون عدمه قبل وجوده أو بعده **فبزمان** أي فيكون تقدم العدم على وجوده أو تأخره عنه بزمان لأن؛ المتقدم إذا لم يمكن أن يجامع المتأخر كان التقدم زمانياً **ويجتمع الوجود والعدم** لأن الزمان حال ما كان معدوماً كان موجوداً فيجتمع وجوده وعدمه معاً هذا خلف؛ **فهو** أي الزمان لامتناع عدمه كذلك **واجبٌ** مستمرٌ وجوده دائماً، **وأنه ممكنٌ لذاته لتركّبه من**

Bu nedenle onun zorunluluğu, zâtı gereği olamaz, zira daha önce geçtiği üzere zâtı gereği zorunlu olanın, özellikle de birbiri ardına gelen kesintili parçalardan bileşik olması imkânsızdır. *Dolayısıyla onun zorunluluğu, başkası nedeniyledir.* O halde imkân, hudûsun değil, başkasına muhtaçlığın illetidir, çünkü burada hudûs yoktur.

[916] *Kapalı değildir ki bu yol,* öncülleri kabul edildikten sonra, hudûsun muhtaçlığın illeti, illetin parçası veya şartı oluşunu çürütmektedir ve bizim amacımız olan *tümel iddiayı ispat etmemektedir.* Çünkü tikel örnek yani zamanın imkânının sebebe muhtaç kılması, "imkân mutlak olarak müessire muhtaç kılar" diyen kuralı temellendiremez. Zira bunun zamana özgü bir durum sebebiyle olması mümkündür. Böylece önceki iki yolun da yeterli olmadığını öğrendin. *Bu nedenle yegane yön* yani tâbi olunacak açık yol, *birinci* yoldur yani çoğunluk tarafından tercih edilen zorunluluk iddiasıdır.

[Mümkünün Müessire Muhtaç Olduğunu İnkar Edenlerin Şüpheleri]

[917] *İnkar edenlerin şüpheleri* pek *çoktur. Birinci* Şüphe: Mümkünün müessire ihtiyacı, ister bu ihtiyaç mümkünün imkânından isterse de başka bir şeyden kaynaklansın, ancak bir şeyin bir şeye tesiri mümkün olduğunda tahakkuk eder. Fakat bu mâkul değildir. Çünkü söz gelişi varlıkta *tesir ya* eserin *varlığı halindedir ya da yokluğu halindedir. Varlık durumunda tesir imkânsızdır, çünkü bu, var olanın var edilmesi* ve meydana gelmiş şeyin meydana getirilmesidir. *Yokluk halinde tesir* de *bâtıldır. Çünkü bu, iki çelişiğin birleştirilmesidir.* Zira tesirle birlikte eserin varlığı, kesinlikle tesirden geri kalmaz. Buna örnek, kırmayla birlikte kırılma ve var etmeyle birlikte varlıktır. Varlıktaki tesirin yani var etmenin ancak yokluk halinde olduğu varsayıldığında eserin varlığı da o halde olacaktır. Dolayısıyla eserin varlığı ve yokluğu bir araya gelecektir. *Ve çünkü eser,* yokluğu esnasında *sırf olumsuzluktur. Bu nedenle o,* bu durumda mûcidin *eseri* olmaya *elverişli değildir.* Çünkü onun bir eseri yoktur. Bu takdirde de ondan çıkan ne bir tesir ne de bir îcâd vardır. *Ve çünkü eser,* yokluğu esnasında, tesir ve îcâd ona taalluk etmeden önce nasılsa öylece *devam etmektedir. Dolayısıyla o,* hem îcâddan önceki halini sürdürüp hem de *varlığın müessirine dayanamaz.* O halde mevcuda tesirin, yokluk esnasında olduğu üç yönden bâtıl olmuştur.

آناتٍ منقضية فلا يكون وجوبه لذاته لما مرّ من استحالة تركّب الواجب بالذات خصوصاً إذا كانت الأجزاء منقضية متعاقبة **فوجوبه بالغير** فيكون الإمكان علة الحاجة إلى الغير دون الحدوث إذا لا حدوث ههنا.

[٩١٦] **ولا يخفى أنه** أي هذا الطريق بعد تسليم مقدماته يبطل كون الحدوث علة الحاجة أو جزءها أو شرطها، و **لا تثبت الدعوى الكلية** التي هي مطلوبنا فإن المثال الجزئي أعني كون إمكان الزمان محوجاً إلى السبب لا يصحح القاعدة القائلة بأن الإمكان مطلقاً محوجٌ إلى المؤثر لجواز أن يكون ذلك بسبب أمرٍ مختصٍ بالزمان، وقد عرفت أن الطريقين الأولين لا يتمّان أيضاً **فالأمم الميتاء** أي الطريق الواضح المُعبّد **هو** المنهج **الأول** يعني دعوى الضرورة المختارة عند الجمهور.

[٩١٧] **وشبه المنكرين** لكون الممكن محتاجاً إلى المؤثر **عدة** أي متعددة كثيرة؛ الشبهة **الأولى** أن احتياجه إلى مؤثر سواء كان ذلك الاحتياج لإمكانه أو لغيره إنما يتحقق إذا أمكن تأثير شيءٍ في شيء لكنه غير معقول؛ إذ **التأثير** في الوجود مثلاً **إما حال الوجود** أي وجود الأثر **وهو محال لأنه إيجاد الموجود** وتحصيل الحاصل، **وإما حال العدم وهو باطل** أيضاً **لأنه جمعٌ للنقيضين** وذلك لأن وجود الأثر مع التأثير لا يتخلف عنه أصلاً كالانكسار مع الكسر والوجود مع الإيجاد، ولما فرض أن التأثير في الوجود أعني الإيجاد إنما هو حال العدم كان وجود الأثر أيضاً في تلك الحال فيجتمع وجود الأثر وعدمه معاً، **ولأنه** أي الأثر حال عدمه **نفيٌ محض فلا يصلح** هو في هذه الحالة أن يكون **أثراً** للموجد وإذ لا أثر له فلا تأثير ولا إيجاد منه حينئذٍ، **ولأنه** أعني الأثر حال عدمه **مستمرٌّ** على ما كان عليه قبل أن يتعلق به تأثير وإيجاد **فلا يستند** هو مع كونه مستمراً على حالته السابقة على الإيجاد **إلى مؤثر الوجود** فقد بطل كون التأثير في الموجود حال العدم بوجوهٍ ثلاثة.

[918] Eğer yokluğa tesiri reddetmek istersen şöyle dersin: Yokluktaki tesir ya eser yok ikendir ya da var ikendir. Yok iken olması, meydana gelmiş şeyin meydana getirilmesi demektir. Var iken olması ise iki çelişiğin bir araya getirilmesi demektir. Yine o, varlık halinde, yokun eseri olmaya elverişli değildir. Yine o, bu takdirde yok etmenin kendisine taallukundan önceki halini olduğu gibi devam ettirir ve dolayısıyla yokluğun müessirine dayanmaz.

[919] *Cevap şudur: İmkansız olan,* var kılmadan *önceki varlıkla mevcut olan şeyin var edilmesidir.* Kuşkusuz bu, şimdiki meydana getirmeden önce meydana gelmiş olan şeyin meydana getirilmesidir ki bu da bedîhî olarak imkânsızdır. *Aksi halde* var etmeyle birlikte bulunan bir varlıkla *mevcut olan şeyin var edilmesi söz konusu değildir.* Çünkü eserin meydana gelmesi zaman bakımından tesirle birliktedir. Bu ise şimdiki meydana getirmeyle meydana gelen şeyin meydana getirilmesidir ki bunda herhangi bir imkânsızlık yoktur.

[920] *Eğer söylediğiniz doğru olsaydı bu sıcaklık ve bu ses gibi* kendinde *hiçbir sıfatın hudûsa gelmemesi gerekirdi.* Çünkü onun hudûsu, ya yokluğu durumundadır ya da varlığı durumundadır. Yokluğu durumunda hudûsu, iki çelişiğin yani varlık ve yokluğun bir araya gelmesi demektir. Varlığı durumunda hudûsu ise meydana gelmiş olanın meydana gelmesidir. Yahut şöyle deriz: Sıfatı hudûsa getiren bir müessirde hiçbir sıfatın hudûsa gelmemesi gerekirdi. Çünkü müessirin sıfatı hudûsa getirmesi ve var etmesi, ya varlık ya da yokluk halindedir. Oysa her iki şık da yanlıştır. Fakat bu sıfatların hudûsu ve kendilerini ihdâs eden bir şeye dayandıkları, bedîhî bir durumdur. O halde deliliniz, kesinlikle nakz olmaktadır.

[921] *Hill şudur:* Sizin "varlık veya yokluk halinde tesir imkânsızdır" şeklindeki *o* sözünüz, *yüklem şartıyla zorunluluktur.* Zira varlık şartıyla veya yokluk şartıyla eserin varlığına tesir, imkânsızdır. Dolayısıyla mesela varlıktaki tesirin olumsuzlanması, eserin varlıkla veya yoklukla nitelenmesi şartıyla zorunludur. Böylesine "yüklem şartıyla zorunluluk" adı verilir. *O* yani yüklem şartıyla zorunluluk, *zâtî imkânı nefyetmez.* Çünkü onda düşünülen şey, zâttır, zâtın sıfatları değildir. Bu nedenle tesirin o iki sıfattan biri şartıyla imkânsızlığı, o iki sıfattan her birinin zamanında mümkünün zâtı açısından imkânını nefyetmez.

[٩١٨] وإن شئت نفي التأثير في العدم قلت: التأثير فيه إما حال كون الأثر معدوماً وهو تحصيل الحاصل، وإما حال كونه موجوداً وأنه جمعٌ للنقيضين وأيضاً هو حال الوجود لا يصلح أثراً للمعدوم، وأيضاً هو حينئذٍ مستمرٌّ على ما كان عليه قبل أن يتعلق به الإعدام فلا يستند إلى مؤثر العدم.

[٩١٩] **والجواب أن المحال إيجاد ما هو موجودٌ بوجودٍ قبل** أي قبل الإيجاد فإنه تحصيلٌ لما كان حاصلاً قبل هذا التحصيل وهو محالٌ بديهةً **وإلا فلا إيجاد للموجود** بوجودٍ مقارنٍ للإيجاد لأن حصول الأثر مع التأثير زماناً وذلك تحصيلٌ للحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه.

[٩٢٠] **ولو صحّ ما ذكرتم لزم أن لا يحدث صفة** في نفسها **أصلاً كهذه السخونة وهذا الصوت** لأن حدوثها إما حال عدمها وهو اجتماع النقيضين أعني الوجود والعدم، وإما حال وجودها وهو حصول الحاصل، أو نقول: لزم أن لا يحدث صفة في شيءٍ من مؤثر يحدثها لأن إحداثها وإيجادها إما حال الوجود أو العدم وكلاهما باطل، لكن حدوث هذه الصفات واستنادها إلى أمرٍ يحدثها أمرٌ بديهي فانتقض دليلكم قطعاً.

[٩٢١] **والحل أن ذلك** الذي ذكرتموه من استحالة التأثير حال الوجود أو حال العدم **ضرورةٌ بشرط المحمول** فإن التأثير في وجود الأثر بشرط الوجود أو بشرط العدم محال؛ فسلب التأثير في الوجود مثلاً ضروري بشرط اتصاف الأثر بالوجود أو العدم ومثل ذلك يسمى ضرورةً بشرط المحمول، **وهو** أي هذا المذكور أعني الضرورة المشروطة بالمحمول **لا ينافي الإمكان الذاتي** لأن الملاحظ فيه الذات دون ما لها من الصفات فامتناع التأثير بشرط إحدى هاتين الصفتين لا ينافي إمكانه بالنظر إلى ذات الممكن في زمان كل واحدةٍ منهما.

[922] Bunun tahrîri şöyledir: Sen "tesir, ya varlık halindedir ya da yokluk halindedir ve her ikisi de yanlıştır" sözünle eğer tesir, ya varlık şartıyla veya yokluk şartıyladır demek istemişsen kısımların bunlardan ibaret olduğunu men ediyoruz. Zira mümkünün zâtına tesir, kendi olması bakımındandır, ne varlık şartıyla ne de yokluk şartıyladır. Eğer bu sözle o ya varlık zamanında veya yokluk zamanındadır demek istemişsen onun daha önce geçtiği gibi varlık zamanında olduğunu tercih ederiz.

[923] Onlardan biri de şöyle cevap vermiştir: Tesir, yokluktan varlığa çıkış zamanındadır. Bu ise ne varlığın zamanı ne de yokluğun zamanıdır, aksine varlık ve yokluk arasındaki vasıtanın zamanıdır. Vasıtayı reddedenlerden biri, tesirin eserin meydana gelmesini öncelemesini mümkün görerek şöyle demiştir: Tesir, yokluk halinde bir anda, eserin meydana gelmesi de o anı izleyen başka bir andadır. Bunda ise kesinlikle varlık ve yokluğun bir araya gelmesi söz konusu değildir.

[924] *İkinci* şüphe: Bu da şuna delâlet etmektedir: Mümkün ne imkânı nedeniyle ne de başka bir şey nedeniyle müessire muhtaçtır. Çünkü bu, tesirin imkânının bir uzantısıdır. Oysa tesir imkânsızdır. Zira *tesir, ya mahiyette ya varlıkta ya da varlıkla nitelenmededir.* Çünkü tesir şayet bu üç durumdan birinde değilse var olan mahiyet, kendisine kıyasla müessir olduğu varsayılana ihtiyaç duymayacaktır. *Oysa* daha önceki açıklamalarda bu kısımların tamamı *çürütülmüştür.* Zira mahiyetin o mahiyet yapılması imkânsızdır. Aynı şekilde varlığın varlık yapılması imkânsızdır. Yine o, bir haldir, dolayısıyla tesiri kabul etmez. Nitelenme de ademîdir ve bir eser olamaz.

[925] *Cevap: Tesir, daha önce geçtiği gibi* özel *varlıkta yani hüviyetlerdedir.* Daha önce mecûl/yaratılmış olanın, varlığın mahiyeti değil, özel varlık olduğu belirtilmişti ve biz, müessirin tesirinin hangi şeyde olduğunu ilave açıklamaya gerek bırakmayacak şekilde tahkik etmiştik. *Yine* sizin söylediğiniz, *hudûsu* yani duyulur sıfatların bunları ihdâs edenden meydana gelişini *nefyeder.* Çünkü ihdâs edenin tesiri, ya bu sıfatların mahiyetindedir ya varlığındadır ya da varlıkla nitelenmelerindedir. Bu şıkların hepsi, bizzat sizin söylediğiniz gerekçelerden ötürü yanlıştır.

[٩٢٢] وتحريره أن يقال: قولك: التأثير إما حال الوجود أو حال العدم وكلاهما، باطل إن أردت به أن التأثير إما بشرط الوجود أو بشرط العدم فالحصر ممنوعٌ بأن التأثير في ذات الممكن من حيث هو لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم، وإن أردت به أنه في زمان الوجود أو زمان العدم اخترنا أنه في زمان الوجود كما مرّ.

[٩٢٣] ومنهم من أجاب بأن التأثير في زمان الخروج من العدم إلى الوجود وليس ذلك زمان الوجود ولا زمان العدم بل زمان الواسطة بينهما، ومن النافين للواسطة من جوّز تقدم التأثير على حصول الأثر فقال: التأثير حال العدم في آن وحصول الأثر في آنٍ آخر يعقبه، وليس في ذلك اجتماع الوجود والعدم أصلاً.

[٩٢٤] الشبهة **الثانية** وهي أيضاً دالّةٌ على أن الممكن غير محتاج إلى مؤثر لا لإمكانه ولا لغيره إذ ذلك فرع إمكان التأثير وهو محال إذ **التأثير إما في الماهية أو الوجود أو الموصوفية به** لأنه إذا لم يكن التأثير في شيءٍ من هذه الثلاثة كانت الماهية الموجودة مستغنية عمّا فرض مؤثراً بالقياس إليها. **وقد بطلت** هذه الأقسام كلها فيما مرّ لأن جعل الماهية تلك الماهية محال، وكذا جعل الوجود وجوداً وأيضاً هو حال فلا يقبل تأثيراً والموصوفية عدمية فلا تكون أثراً.

[٩٢٥] **والجواب أنه** أي التأثير **في الوجود** الخاص **أي في الهويات كما مرّ** من أن المجعول هو الوجود الخاص لا ماهية الوجود وقد سبق منا تحقيق أن تأثير المؤثر في أي شيء هو بما لا مزيد عليه **وأيضاً فينفي** ما ذكرتموه **الحدوث** أي حدوث الصفات المحسوسة عمّن يحدثها لأن تأثيره إما في ماهيتها أو وجودها أو موصوفيتها به والكل باطل لما ذكرتم بعينه.

[926] *Üçüncü* şüphe: *Muhtaçlık ve müessirlik, şayet* dışta *var olsalardı teselsül* gerekli *olurdu.* Bunun nedeni şudur: Eğer muhtaçlık var olsaydı kendisiyle nitelenene muhtaç olurdu, zira onun kendi başına kâim olması düşünülemez. Bu durumda muhtaçlığın da bir muhtaçlığı olur ve böylece söz, muhtaçlığın muhtaçlığına geçerdi. Aynı şekilde müessirlik şayet var olsaydı başka bir müessirliğe muhtaç olurdu. Zira onun zâtı nedeniyle zorunlu olması imkânsızdır. Muhtaçlık ve müessirlik mevcut olmadığına göre mümkünün gerek imkânı nedeniyle gerekse başka bir şey nedeniyle sebebe muhtaçlıkla nitelenmesi mümkün olmaz ve kesinlikle hiçbir şey mümkünde müessir olmakla nitelenemez. Varılmak istenen sonuç da budur.

[927] *Cevap: Bu ikisinin* ademî ve *itibârî* şeyler *olmaları, şeyin* nefsü'l-emirde *muhtaç ve müessir olmayacağı* yani muhtaçlık ve müessirlikle nitelenmeyeceği *anlamında bu ikisinin* başkasından *nefyedilmesini gerektirmez.* Zira şeyler kendiliklerinde, ademî olan ilişen durumlarla nitelenirler. *Buna örnek, imkânsızlık ve yokluktur.* Çünkü imkânsızlık ve yokluk, iki itibârî vasıftır ve bunların dışta varlığı yoktur. Bununla birlikte imkânsız ve yok, kesinlikle bunlarla nitelenirler.

[928] *Şayet şöyle denirse: "Eğer* muhtaçlık ve müessirlik bir şey için *sâbit olsalar* ve o şey bunlarla nitelenseydi *bunlar ya vücûdî ya da ademî olurlardı.* Zira bu iki durumdan çıkış yoktur. Bu ikisinin vücûdî veya ademî oluşu durumlarından *her biri, öğrendiğin gerekçeden ötürü yanlıştır.* Vücûdîliğin yanlışlığı, teselsülün gerekmesiyledir. Zira o ikisi, tekrarlanan türlerdendir. Bu türlerin durumu, daha önce geçen zâbitte öğrenilmişti. Ademîliğin yanlışlığı ise şöyle denilmesiyle olur: Muhtaçlık ve müessirlik, zorunluluk hakkında daha önce söylenenlere kıyasla, her ikisi de ademî olan muhtaçlık-olmama ve müessirlik-olmamanın çelişiğidir."

[929] Buna verilecek *cevabı* daha önce genel şüpheye verilen cevaplarda işaret ettiğimiz şeylerde *öğrenmiştin.* Bu, vücûdîlik delilinin veya ademîlik delilinin bunlardaki kusurlardan hareketle eleştirilmesidir. *Nakz, olduğu gibi devam etmektedir.* Bu söz, "Cevap: Bu ikisinin itibârî olmalarından… gerekmez" sözüne bağlıdır. Bu iki söz arasındaki söz yani yazarın "şayet şöyle denirse" sözü, birincinin ekidir. Kastedilen şudur: Bu şüphe de önceki iki şüphe gibi duyulur sıfatların hudûsuyla nakz olmaktadır. Çünkü bu şüphe,

[٩٢٦] الشبهة **الثالثة الحاجة والمؤثرية لو وُجدتا** في الخارج **تسلسل** أي لزم التسلسل وذلك لأن الحاجة لو وجدت لاحتاجت إلى الموصوف بها إذ لا يتصور قيامها بذاتها فللحاجة حاجةٌ أخرى فينتقل الكلام إلى حاجة الحاجة، وكذا المؤثرية لو وجدت لاحتاجت إلى مؤثرية أخرى إذ يستحيل كونها واجبة بذاتها، وإذا لم تكونا موجودتين لم يكن الممكن متصفاً بالحاجة إلى سبب لا لإمكانه ولا لغيره ولم يكن شيء متصفاً بالمؤثرية في الممكن أصلاً وهو المطلوب.

[٩٢٧] **والجواب أنه لا يلزم من كونهما** أمرين عدميين **اعتباريين انتفاؤهما** عن غيرهما **بمعنى أن لا يكون الشيء** في نفس الأمر **محتاجاً ومؤثراً** أي متصفاً بالحاجة والمؤثرية فإن الأمور العارضة العدمية تتصف بها الأشياء في أنفسها **كالامتناع والعدم** فإنهما وصفان اعتباريان لا وجود لهما في الخارج مع أن الممتنع والمعدوم متصفان بهما قطعاً.

[٩٢٨] **فإن قيل: لو ثبتتا** أي لو ثبتت الحاجة والمؤثرية لشيء واتصف ذلك الشيء بهما **فإما وجوديتان وإما عدميتان** إذ لا مخرج عنهما **ويبطل كل** أي كل واحدٍ من كونهما وجوديتين أوعدميتين **بما عرفت** أما إبطال الوجودية فبلزوم التسلسل لأنهما من الأنواع المتكررة التي عرف حالها في الضابط المتقدم، وأما العدمية فبأن يقال: هما نقيضا اللاحاجة واللامؤثرية العدميتين على قياس ما مرّ في الوجوب.

[٩٢٩] **فقد عرفت الجواب** عن ذلك فيما أشرنا إليه فيما مرّ من أجوبة الشبهة العامة، وهو أن يقدح في دليل الوجودية أو دليل العدمية بما عرف فيه من الخلل **والنقض بحاله** هذا متعلقٌ بقوله والجواب أنه لا يلزم من كونهما اعتباريين وما توسط بينهما أعني قوله: فإن قيل: من تتمة الأول، والمراد أن هذه الشبهة كالأوليين منقوضةٌ بحدوث الصفات المحسوسة فإنها تقتضي أن

söz konusu sıfatların hudûsa gelmemesini gerektirmektedir. Zira biz bedîhî olarak biliyoruz ki, o sıfatlar hudûsa gelmesi durumunda bunlarda müessir olmakla nitelenen müessire muhtaçlıkla nitelenirler.

[930] *Dördüncü* şüphe: Bu şüphe, imkânın bir sebebe muhtaç kılan olmasının reddine özgü olup şöyledir: *Eğer* imkân *varlıkta* müessire *muhtaç kılsaydı yoklukta* da müessire *muhtaç kılardı. Zira varlık ve yokluğun imkâna nispeti eşittir.* Çünkü imkân, varlık ve yokluktan zâtî zorunluluğun kaldırılmasından ibarettir. Nasıl ki varlık mümkünse aynı şekilde yokluk da mümkündür. *Fakat yokluk,* ister aslî olsun isterse de sonradan gelsin *mahza olumsuzluktur ve* herhangi bir şeyin *eseri olamaz.* Ayrıca aslî yoklukta başka bir engel daha vardır. Bu engel, onun sürekli oluşudur. Dolayısıyla aslî yoklukta tesir, meydana gelmişin meydana getirilmesinden [hâsılın tahsîlinden] ibarettir. O halde varlığın da bir şeyin eseri olmaması gerekir.

[931] *Cevap: Yokluk, şayet bir eser olmaya elverişli olursa sizin deliliniz bâtıl olur.* Çünkü bu takdirde gereğin reddi de çürütülmüş olur. *Aksi halde* yokluk eser olmaya elverişli olmazsa *gereklilik ilişkisini men ederiz,* yani imkân varlıkta muhtaç kılarsa yoklukta da muhtaç kılar hükmünü kabul etmiyoruz. *Zira fark açıktır: Varlık bir eser olmaya elverişlidir ama yokluk değildir.* Bu durumda imkân, eser olmaya elverişli tarafta muhtaç kılan olmaktadır ve bundan da eser olmaya kesinlikle elverişli olmayan tarafta muhtaç kılan olması gerekmez.

[932] Biz kısımlara ayırmaksızın yeni baştan şöyle diyebiliriz: Delilinizdeki sözü edilen gerekliliği *kabul etsek bile yokluğun eser olmaya elverişli olmadığını* yani gereğin yanlış olduğunu kabul etmiyoruz. *Zira bize göre ma'lûlün yokluğu, illetin yokluğundan dolayıdır.* Çünkü eğer illet yok olmasaydı ma'lûl yok olmazdı.

[933] *Şöyle denilemez:* "Sizin ma'lûlün yokluğu, illetin yokluğuna dayanır sözünüzdeki gibi *yokluğun yokluğa dayanması mümkün olsaydı varlığın yokluğa dayanması* da *mümkün olurdu. Oysa* varlığın yokluğa dayanmasının mümkün oluşu, âlemde *müessirin varlığına muhtaçlığı nefyeder,* dolayısıyla da Yaratıcı'nın varlığını ispat kapısını kapatır." *Çünkü biz şöyle diyoruz:* Bu, sened hakkında bir sözdür. Ayrıca

لا تحدث هذه الصفات لأنّا نعلم بالبديهة أنها على تقدير حدوثها متصفةٌ بالحاجة إلى المؤثر المتصف بالمؤثرية فيها.

[٩٣٠] الشبهة الرابعة وهي مخصوصةٌ بنفي كون الإمكان محوجاً أن يقال: لو أحوج الإمكان في الوجود إلى المؤثر لأحوج في العدم أيضاً إلى المؤثر لاستواء نسبتهما إليه أي نسبة الوجود والعدم إلى الإمكان لأنه رفع الضرورة الذاتية عنهما معاً فكما أن الوجود ممكن، كذلك العدم ممكن لكن العدم نفيٌ محضٌ لا يصلح أثراً لشيء سواء كان عدماً أصلياً أو طارئاً، وفي الأصلي مانعٌ آخر وهو أنه مستمر فالتأثير فيه تحصيلٌ للحاصل فوجب أن لا يكون الوجود أيضاً أثراً لشيء.

[٩٣١] والجواب أن العدم إن صلح أثراً بطل دليلكم لبطلان انتفاء اللازم حينئذٍ وإلا وإن لم يصلح منعنا الملازمة أي لا نسلم أنه لو أحوج في الوجود لأحوج في العدم للفرق البيّن وهو أن الوجود يصلح أثراً دون العدم فيكون الإمكان محوجاً في الجانب الذي يصلح أن يكون أثراً، ولا يلزم منه أن يكون محوجاً في الجانب الذي لا يصلح لذلك قطعاً.

[٩٣٢] و لنا أن نقول ابتداءً من غير ترديد: إن سلمنا الملازمة المذكورة في دليلكم فلا نسلم أن العدم لا يصلح أثراً لشيء أي لا نسلم بطلان اللازم فإن عدم المعلول عندنا لعدم العلة فإنه لولا أن العلة معدومة لم يكن المعلول معدوماً.

[٩٣٣] لا يقال: لو جاز استناد العدم إليه أي إلى العدم كما ذكرتم من استناد عدم المعلول إلى عدم العلة لجاز أيضاً استناد الوجود إليه أي إلى العدم وأنه أي جواز استناد الوجود إلى العدم ينفي الحاجة إلى وجود المؤثر في العالم فينسد باب إثبات وجود الصانع لأنّا نقول هذا كلامٌ على السند مع أن

gerekliliği de men ediyoruz. *Çünkü* aklî *zorunluluk, bunun* yani yokluğun yokluğa dayanmasının *mümkün olduğuna ama ötekinin,* yani varlığın yokluğa dayanmasının *imkânsızlığına hükmetmektedir. Bu nedenle* o *gereklilik* kesinlikle *doğru değildir.*

[934] *Beşinci* şüphe: Bu şüphe de imkânın muhtaç kılan olmasının reddine mahsustur. *Eğer* müessire *muhtaç kılan şey, imkân olsaydı süreklilik halinde* de ona *muhtaç kılardı. Zira imkân, bu* süreklilik *durumunda da mümkün için sâbittir. Çünkü imkân,* mümkün *mahiyetin gereğidir* ve mahiyetin zâtı kendi olması bakımından imkânı gerektirir. Dolayısıyla imkân, zâtî zorunluluk ve imkânsızlık gibi mahiyetten ayrılmaz. İmkan süreklilik halinde de sâbit olduğunda göre onun mâlulü yani müessire ihtiyaç da sâbittir. *Oysa ardbitişen yanlıştır. Zira* süreklilik halinde *müessirin tesiriyle meydana gelen şey, eğer varlığın kendisi ise –ki varlık süreklilikten önce meydana gelmiştir- bu durumda meydana gelmişin meydan getirilmesi durumu ortaya çıkar; eğer* onunla meydana gelen şey, *yeni bir şey ise bu durumda* o müessir, süreklilikten önce meydana gelen varlıkla nitelenen *süreklilik sahibi şeyi* tesiriyle *zorunlu kılmıyor, aksine başka bir şeyi zorunlu kılıyor demektir.* Bu durumda da o, süreklilik sahibi şeyde müessir olmaz. Oysa bunun aksi varsayılmıştı.

[935] *"Onun tesiri,* varlığın aslı -ki daha önce meydana gelmiştir- bakımından *zâtında değil,* yenilenen bir durum olan *sürekliliktedir" denemez. Çünkü biz diyoruz ki, zât, süreklilik esnasında mümkündür* ve sizin de itiraf ettiğiniz gibi tesir zâtta değildir. *Bu durumda* zât *müessirsiz kalmakta* ve müessirden müstağni olmaktadır. Oysa onu müessire muhtaç kılan imkânı, varsayımsal olarak sâbittir. Bu ise bir çelişkidir.

[936] *Cevap şudur:* Sürekli mümkündeki tesir, *ne daha önce meydana gelmiş olanın ne de yenilenen şeyin meydana getirilmesidir, aksine* onun sürekli mümkündeki tesiri, *bunun devamlılığının onun devamlılığından kaynaklanmasıdır.* Tıpkı ilk başta varlığının onun varlığından gelmesi gibi. *Şayet devamlılık, "yenilenen" olarak adlandırılırsa* -çünkü devamlılık varlık zamanının başlangıcında meydana gelmemişti- tartışma *lafzî olur.* Çünkü biz "tesir, ilkin meydana gelmiş varlığın devamlılığındadır, yeni baştan bir varlık olan yenilenen şeyde değildir" diyoruz. Siz ise "tesir, ilkin meydana gelen varlıkta değildir, aksine onun devamı olan yenilenen şeydedir" diyorsunuz. Her iki sözün de anlamı birdir. Farklılık, yenilenen lafzıyla ne kastedildiğindedir.

الملازمة ممنوعة **إذ الضرورة** العقلية **تحكم بجواز ذلك** أعني استناد العدم إلى العدم، **وامتناع هذا** أعني استناد الوجود إلى العدم **فلا تصح** تلك **الملازمة** أصلاً.

[٩٣٤] الشبهة **الخامسة** وهي أيضاً مخصوصةٌ بنفي كون الإمكان محوجاً **لو كان المحوج** إلى المؤثر **هو الإمكان لأحوج** إليه أيضاً **حال البقاء لثبوته حينئذٍ** أي ثبوت الإمكان للممكن في حال البقاء **فإنه لازمٌ للماهية** الممكنة تقتضيه ذاتها من حيث هي هي فلا ينفك عنها أصلاً كالوجوب والامتناع الذاتيين، وإذا كان الإمكان ثابتاً حال البقاء كان معلوله الذي هو الاحتياج إلى المؤثر ثابتاً أيضاً. **والثاني باطل لأن الحاصل به** أي بتأثير المؤثر حال البقاء **إن كان نفس الوجود وأنه حاصلٌ قبله** أي قبل البقاء **لزم تحصيل الحاصل وإن كان** الحاصل به **أمراً متجدداً لم يكن** ذلك المؤثر بتأثيره **موجباً للباقي** الذي هو المتصف بذلك الوجود الحاصل قبل البقاء **بل** موجباً **لأمرٍ آخر** فلا يكون مؤثراً في الباقي والمقدّر خلافه.

[٩٣٥] **لا يقال: تأثيره في بقائه** الذي هو أمرٌ متجدد **لا في ذاته** بحسب أصل الوجود الذي كان حاصلاً **لأنّا نقول: الذات ممكنة حال البقاء** ولا تأثير فيها كما اعترفتم به **فتبقى** الذات **بلا مؤثر** فيها فتكون مستغنية عنه مع ثبوت إمكانها المحوج إياها إليه فرضاً هذا خلف.

[٩٣٦] **والجواب أنه** أي التأثير في الممكن الباقي **ليس تحصيلاً للحاصل، ولا** تحصيلاً **للمتجدد بل** تأثيره فيه هو أن يكون **دوامه لدوامه** كما كان وجوده أولاً من وجوده؛ **فإن سمي الدوام متجدداً** لأنه لم يكن حاصلاً في أول زمان الوجود **صار** النزاع **لفظياً** لأنّا نقول: التأثير في دوام الوجود الحاصل أولاً لا في أمرٍ متجدد هو وجودٌ ابتدائي، وأنتم تقولون: لا تأثير في الوجود الحاصل أولاً بل في أمرٍ متجدد هو دوامه فالمعنى واحد، والاختلاف في أن المراد بلفظ المتجدد ماذا.

[937] Bil ki: Birinci cevap, [Nasîruddîn Tûsî'ye ait] *Nakdu'l-Muhassal*'da zikredilmiştir ve onda "tesir, mümkünün zâtında değildir" ifadesi yoktur ki yazarın eleştirisi yöneltilebilsin. Aksine ondaki ifade şöyledir: "Müessirin tesiri, yeni bir şeydedir ve bu yeni şey de sürekliliktir. Süreklilik ise ihdâstan [meydana getirmeden] başka bir şeydir. Dolayısıyla o, sürekli olan zâtta değil, yeni bir şeyde müessirdir ve bu şey sayesinde sürekli olmaktadır." Bu sözün anlamı şudur: Zât, süreklilikle birlikte ve onunla nitelenmiş olarak alındığında müessirin ona bu açıdan sürekliliği vermesi düşünülemez. Aksi halde meydana gelmişin meydana getirilmesi durumu ortaya çıkar. Fakat zât tek başına alındığında onun sürekliliği, müessirden alınmış olur. Kuşkusuz süreklilik, varlığın devamıdır. Bu durumda zât, varlığın devamı bakımından müessire dayalı olmaktadır. İşte bu, müessirinin eseri olan şeyin aynısıdır. Farklılık yalnızca sürekliliği yani devamı "yenilenen" olarak isimlendirmededir.

[938] Amaçlananın tahkîki hususunda ilave bir açıklamaya ihtiyaç bırakmayacak şekilde meselenin açıklaması şöyledir: Nasıl ki mümkünün hudûsu zamanında varlıkla nitelenmesi onun zâtının gereği değilse –çünkü zâtın varlığına ve yokluğuna nispet eşittir- aynı şekilde o varlığın ona eklenmesi ve ikinci ve daha sonraki zamanda onunla nitelenmesinin sürekliliği de onun zâtının gereği değildir, çünkü zâtın iki tarafa nispetinin eşitliği, mümkünün kendinde gereği olan bir durumdur. Dolayısıyla mümkünün birinci zamanda varlığı gerektirmesi imkânsız olduğu gibi ikinci zamanda gerektirmesi de imkânsızdır. Hudûs zamanında varlıkla nitelenmesi, müessire dayandığı gibi sonraki zamanlarda varlıkla nitelenmesi de müessire dayanmaktadır. İlki, onun varlığın aslıyla nitelenmesi; ikincisi ise varlığın sürekliliği ile nitelenmesidir. Dolayısıyla o, hem ilk baştaki varlığında hem de sürekliliğinde, ona varlık veren ve varlığını sürdüren müessire muhtaçtır. Yani müessir, onu varlıkla nitelenen kılar ve bu nitelenmesini devam ettirir. Yoksa ne onun varlıkla nitelenmesini var eder ne de varlıkla nitelenmesinin devamlılığını var eder. Çünkü nitelenme ve devamlılık, dışta varlıkları bulunmayan iki itibârî durumdurlar.

[939] Daha önce tesir ve var etmenin anlamına dikkat çekmiştim. "Süreklide tesir, meydana gelmişin meydana getirilmesidir" diyen kimse müessirin, ikinci zamanda varlığın daha önce meydana gelmiş olan aslını meydana getirdiğini vehmetmiş yahut müessirin sürekliliği verdiğini ve sürekliliğiyle birlikte alınan mümkünde sürekliliği meydana getirdiğini vehmetmiştir. Oysa her ikisi de yanlıştır. "Tesir, yenilenen şeyde olduğunda

[٩٣٧] واعلم أن الجواب الأول مذكورٌ في نقد المحصل وليس فيه أنه لا تأثير في ذات الممكن حتى يتجه عليه ما أورده المصنف، بل فيه أن تأثير المؤثر في أمرٍ جديد هو البقاء فإنه غير الأحداث فهو مؤثرٌ في أمرٍ جديدٍ صار به باقياً؛ ومعناه أنه إذا أخذ الذات مع البقاء موصوفاً به لم يتصور أن يفيده المؤثر البقاء بهذا الاعتبار وإلا لزم تحصيل الحاصل، وإذا أخذ وحده كان بقاؤه مستفاداً منه، ولا شك أن البقاء هو دوام الوجود فيكون الذات باعتبار دوام وجوده مستنداً إلى المؤثر وهذا بعينه ما آثره، ولا فرق في تسمية البقاء أي الدوام متجدداً.

[٩٣٨] وتوضيح المقام بما لا مزيد عليه في تحقيق المرام أن يقال: كما أن اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبته إلى وجوده وعدمه كذلك انضمام ذلك الوجود إليه وبقاء اتصافه به في الزمان الثاني، وما بعده ليس مقتضى ذاته لأن استواء نسبته إلى طرفيه أمرٌ لازمٌ له في حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الأول استحال اقتضاؤه إياه في الزمان الثاني، وكما أن اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستندٌ إلى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الأزمنة مستندٌ إليه أيضاً؛ والأول هو اتصافه بأصل الوجود، والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج إلى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه له على معنى أنه يجعله متصفاً بالوجود ويديم له ذلك الاتصاف لا على معنى أنه يوجد اتصافه بالوجود، ويوجد دوام اتصافه به لأن الاتصاف ودوامه أمران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج.

[٩٣٩] وقد نبّهت على معنى التأثير والإيجاب فيما سبق. ومن قال: إن التأثير في الباقي تحصيلٌ للحاصل، فقد وهم أن المؤثر يحصل في الزمان الثاني أصل الوجود الذي كان حاصلاً، أو وهم أنه يفيد البقاء ويحصله للممكن المأخوذ مع بقائه وكلاهما باطل. ومن قال: إن التأثير إذا كان في أمرٍ

kesinlikle sürekli olanda bir tesir olamaz" diyen kimse, o yenilenenin yeni baştan bir varlık olduğunu vehmetmiştir ki bu da yanlıştır. Çünkü söz konusu meydana gelmiş varlıktaki tesir, onun aslında değil, sürekliliğinde ve yenilenenden ibaret olan devamındadır. "Tesirle kastedilen, müessirin varlığının ardından eserin varlığının gelmesidir ve bu da süreklilik halinde meydana gelmiştir" sözü de eserin varlığı müessirin varlığından dolayıdır ve onun devamlılığı da müessirinden devamlılığından dolayıdır sözümüze racidir. Meseleyi incelerken basiretli ol ki, ibarelerin değişmesiyle durumu karıştırmayasın.

[940] *Altıncı* şüphe: *Eğer* imkân veya hudûs, müessire muhtaç kılsaydı gördüğümüz *hâdislerin* ya hudûsu ya da imkânları nedeniyle *bir müessiri olurdu. Bu durumda ya* bu müessirin *kadîm olduğu* söylenir *ki bu, o hâdislerin herhangi bir sebep olmaksızın hudûsunu gerektirir.* Yani bu durum, o kadîm müessir eşit olarak bütün vakitlerde mevcut olmasına rağmen, hudûsu daha önceki vakitlere değil de o belirli vakitlere tahsis eden bir sebep olmaksızın hâdislerin hudûsunu gerektirir. *Ya da* o müessirin *hâdis olduğu* söylenir ki bu durumda o müessir de başka bir hâdise muhtaç olur *ve teselsül ortaya çıkar.* Teselsül ise imkânsızdır.

[941] *Biz deriz ki:* Hâdislerdeki müessir, kadîmdir ve *bize göre ihtiyar sahibidir,* fiili iradesine tâbidir; onun iradesinin, hudûsu -bütün vakitler eşit olmasına rağmen- bazı vakitlere tahsis etmeye taalluku, bir saike [dâî] muhtaç değildir aksine o, iki eşit makdûrundan birini tercih etmeye sevkeden herhangi bir sebep olmaksızın diğerine tercih edebilir. Çünkü bu, tercihteki yetkinliktir. Fâilin iki makdûrdan birini diğerine *herhangi bir saik olmaksızın tercih* etmesi, iki eşitten birinin *herhangi bir* müessir *sebep olmaksızın gerçekleşmesinden başkadır.* İkincisi imkânsızdır, çünkü daha önce öğrendiğin gibi mümkünün tarafları olan iki eşitten birinin, tercih eden dış bir sebep olmaksızın diğerine baskın çıkması zorunlu olarak yanlıştır. Fakat birincisi imkânsız değildir. Çünkü o, tercih ettirici olmaksızın tercihtir yani tercihle nitelen bir zât olmaksızın değil, tercihe sevkeden bir sebep olmaksızın tercihtir. Bunda ise herhangi bir imkânsızlık yoktur. Çünkü müessir, muhtâr olduğunda dilediği gibi tercih eder.

[942] Ancak bunda şu sorun vardır: Muhtâr, her ne kadar iki makdûrundan birini iradesiyle tercih etse de onun zâtı açısından birisini iradesi, diğerini iradesine eşit olduğundan şöyle

متجدد لا يكون تأثيراً في الباقي البتة، فقد توهم أن ذلك المتجدد وجودٌ ابتدائي، وهو أيضاً باطل لأن التأثير في ذلك الوجود الحاصل لا في أصله بل في بقائه ودوامه الذي هو متجدد.وما يقال من أن المعنى بالتأثير هو استتباع وجود المؤثر وجود الأثر وذلك حاصل حال البقاء فراجعٌ إلى ما ذكرناه من أن وجوده لوجوده ودوامه لدوامه؛ فكُن من أمرك على بصيرة كيلا يشتبه عليك الحال بتغير العبارات.

[٩٤٠] الشبهة **السادسة لو كان** الإمكان أو الحدوث محوجاً إلى المؤثر كان **للحوادث** التي نشاهدها **مؤثر** إما لحدوثها وإما لإمكانها؛ **فإما** أن يقال ذلك المؤثر: **قديم فيلزم حدوثها** أي حدوث تلك الحوادث في أوقاتها المخصوصة **بلا سبب** مخصصٌ لتلك الأوقات بالحدوث من الأوقات السابقة عليها مع كونها متساويةً في أن ذلك المؤثر القديم موجودُ فيها، **وإما** أن يقال ذلك المؤثر **حادث** فيكون محتاجاً إلى مؤثرٍ آخر حادثٍ أيضاً **فيتسلسل** وهو محال.

[٩٤١] **قلنا** المؤثر في الحوادث قديم **مختارٌ عندنا** وفعله تابعٌ لإرادته وتعلق إرادته بتخصيص الحدوث ببعض الأوقات مع تساويها لا يحتاج إلى داعٍ بل له أن يختار أحد مقدوريه المتساويين على الآخر بلا سببٍ يدعوه إليه فإنّ ذلك هو الكمال في الاختيار، **والترجيح** الصادر من الفاعل لأحد مقدوريه على الآخر **لا لداعٍ** يدعوه إلى اختيار ذلك المقدور **غير الوقوع** أي وقوع أحد المتساويين **بلا سبب** مؤثر. والثاني هو المحال لأنه ترجح أحد المتساويين من طرفي الممكن بلا سببٍ مرجح من خارج وقد عرفت بطلانه بالضرورة، وأما الأول فليس بمحال لأنه ترجيحٌ من غير مرجح أي من غير داعٍ يدعوه لا من غير ذات متصفٍ بالترجيح، ولا استحالة فيه لأن المؤثر إذا كان مختاراً فهو يرجح كيف يشاء.

[٩٤٢] وفيه بحث وهو أن المختار وإن رجح أحد مقدوريه بإرادته لكن إذا كانت إرادته لأحدهما مساويةً لإرادته للآخر بالنظر إلى ذاته توجه أن

denilebilir: Niçin iki iradeden biriyle nitelenmiş de diğeriyle nitelenmemiştir? Şayet bu iradenin tercihi diğer iradeye dayandırılırsa sözü o iradeye taşırız ve teselsül ortaya çıkar. Şayet hiçbir şeye dayandırılmazsa bu durumda da iki eşitten biri, sebepsiz yere diğerine tercih edilmiş olmaktadır. Eğer "irade tektir ama onun taalluku irade edilenler açısından çoğalır" denirse biz de "bu takdirde taalluklarda teselsül ortaya çıkar" deriz.

[943] *Yedinci* şüphe: Şimdiye kadar varlık kazanan *hâdisler* bir bütün olmaları açısından kuşkusuz hâdis ve mümkündürler. Eğer hudûs ve imkân, müessire muhtaç kılarsa o *bütünün* bir illeti var demektir. Fakat *onların bir illeti yoktur. Aksi halde o illet ya hâdis ya da kadîm olacaktır. Hâdis olması durumunda* o da hiçbiri dışarıda kalmayacak şekilde hâdislerin tamamını kuşatan *bütüne dahil olur. Oysa o* illet *bütünün dışındadır.* Çünkü bütünde müessir olan şey, eserin dışında olmalıdır. Bu takdirde o illet, hem bütünün içinde hem de dışında olmaktadır ki bu bir çelişkidir. *Kadîm olması durumunda ise hâdislerin ondan sudûru bir müessir olmaksızın gerçekleşir.* Çünkü o kadîmin hâdislere etki etmesi mümkün değildir, zira onun hâdislere tesiri, şayet kadîm ise bu durumda hâdislerin kadîm olması gerekir. Zira eser olmaksızın hakiki bir tesir düşünülemez. Şayet söz konusu tesir, hâdis ise kadîmin yenilenen bir sıfatla nitelenmesi gerekir. Bu yenilenen sıfat ise müessirliktir. Bu durumda o sıfat da başka bir müessirliğe muhtaç olur ve sözü o müessirliğe taşırız. Böylece teselsül ortaya çıkar.

[944] *Cevap: Müessirlik, zihnî* bir sıfattır. Bu nedenle tercihimiz şudur: Hâdisler bütününde etki eden müessir kadîmdir; onun yenilenen bir tesiri vardır fakat bu tesir, zihnî ve itibârî bir sıfat olup kadîm başka bir tesire ihtiyaç duymadan bu sıfatla nitelenir; dolayısıyla teselsül yoktur. Fakat bir kimse şöyle diyebilir: Hâdisle nitelenme, şayet ademî ise bir müreccih ve muhassısa muhtaç demektir. Şayet "bunda irade yeterlidir" denirse biz, "ondaki sorun biraz önce dile getirildi" deriz.

[945] *Sekizinci* şüphe: *Kulun kudreti hakkındaki ve yırtıcı havyandan kaçan kişi meselesindeki zorunluluk iddiası.* Yani zorunlu olarak biliyoruz ki, kulun kudreti onun iradesi doğrultusunda müessirdir ve fiilleri ondan salt ihtiyârıyla çıkmaktadır. Yine zorunlu olarak biliyoruz ki, yırtıcı hayvandan kaçan kişinin karşısına iki eşit yol çıktığında o, herhangi bir tercih gerekçesi olmaksızın yollardan birini seçer. Çünkü onun, kaçmaya şiddetle ihtiyaç duyarken

يقال: لم اتصف بإحدى الإرادتين دون الأخرى، فإن أسند ترجيح هذه الإرادة إلى إرادةٍ أخرى نقلنا الكلام إليها ولزم تسلسل الإرادات، وإن لم يسند إلى شيء فقد ترجح أحد المتساويين على الآخر بلا سبب. فإن قيل: الإرادة واحدة لكن يتعدد تعلقها بحسب المرادات. قلنا: فيلزم حينئذٍ التسلسل في التعلقات.

[٩٤٣] الشبهة **السابعة جملة الحوادث** التي وجدت إلى الآن من حيث هي جملة لا شك أنها حادثة وممكنة؛ فلو كان الحدوث أو الإمكان محوجاً إلى المؤثر لكان لتلك الجملة علة لكن **لا علة لها وإلا فإما حادثة فتكون** تلك العلة **داخلةً في الجملة** الشاملة لجميع الحوادث بحيث لا يشذ عنها شيء منها، **وهي** أي تلك العلة **خارجة عنها** لأن المؤثر في الجملة لا بد أن يكون خارجاً عن الأثر فتكون داخلةً وخارجةً معاً وهذا خلف، **وإما قديمة فصدورها لا لمؤثر** إذ لا يجوز أن يؤثر ذلك القديم فيها لأن تأثيره فيها إن كان قديماً لزم قِدَم الحوادث؛ إذ لا يعقل تأثير حقيقي بلا حصول أثر، وإن كان حادثاً لزم أن يتصف القديم بصفةٍ متجددة هي المؤثرية فتكون محتاجة إلى مؤثرية أخرى فننقل الكلام إليها فيلزم التسلسل.

[٩٤٤] **والجواب أنها** أي المؤثرية صفةٌ **ذهنيةٌ** فنختار أن المؤثر في جملة الحوادث قديم وأن له تأثيراً متجدداً لكنه صفةٌ ذهنيةٌ اعتبارية يتصف بها القديم من غير حاجة إلى تأثيرٍ آخر فلا يتسلسل. ولقائلٍ أن يقول: الاتصاف بحادث وإن كان عدمياً محتاج إلى مرجح مخصص. فإن قيل: الإرادة كافية في ذلك. قلنا: قد مرّ آنفاً وجه الإشكال فيها.

[٩٤٥] الشبهة **الثامنة دعوى الضرورة في قدرة العبد، وفي قضية الهارب من السبع** أي نعلم بالضرورة أن قدرة العبد مؤثرة على وفق إرادته وأن أفعاله صادرةٌ عنه بمجرد اختياره، ونعلم بالضرورة أيضاً أن الهارب من السبع إذا عنّ له طريقان متساويان فإنه يختار أحدهما بلا مرجح لأنه مع شدة احتياجه

durup da iki yoldan hangisinin diğerinden daha tercihe şayan olduğunu düşünmesi imkânsızdır. Aynı durum, birbirine eşit iki su kadehi verilen susamış kimse için de söz konusudur. Dolayısıyla hâdis bir mümkün, sebepsiz var olmuştur.

[946] *Cevap, daha önce öğrendiğin* şu *şeydir:* Muhtâr bir fâilin herhangi bir saik olmaksızın yaptığı böylesi bir tercih, imkânsız değildir. İmkansız olan, mümkünün iki tarafından birinin dışardan bir tercih eden olmadan baskın çıkmasıdır. Yine bu cevaptaki sorunu da öğrenmiştin.

Mümkünle İlgili Meselelerden Birincinin *Sonucu*

[947] *Kelâmcılar demiştir ki:* Sebebe *muhtaç kılan şey, hudûstur,* imkân değildir. Çünkü mümkün, yalnızca varlıktan yokluğa çıkmasında yani hudûsta müessire muhtaçtır. Zira onun mahiyeti, buna kafi gelmez. Mümkün varlığa çıktığında ise muhtaçlık ortadan kalkar. Bundan dolayı müessir ortadan kalktığında mümkün var olmaya devam eder. Mesela binayı yapan ortadan kalktığında bina var olmaya devam eder. Yine akıl, bir şeyin hudûsunu düşündüğünde -bununla birlikte başka bir şey düşünmese bile- onun illetini talep eder. Yine eğer sebebe muhtaç kılan şey, imkân olsaydı yokluk tarafında da sebebe muhtaç kılardı. Bu ise ezelî yoklukların, sürekli olmalarına rağmen bir illetin eseri olmalarını gerektirir.

[948] Bütün bunlar, sorunludur. Birincisinin sorunlu olmasının nedeni şudur: Mümkünün mahiyeti, hudûs denilen yokluktan varlığa çıkma özelliğine sahip değildir. Aksi halde çıkış esnasında hem varlık hem yokluktan yoksun kalırdı. Aksine mümkünün mahiyeti sadece yoklukla nitelenme veya varlıkla nitelenme özelliğine sahiptir. Onun müessire ihtiyacı da bu nitelenmededir. Bina meselesi yanlıştır. Zira usta, gerçekte binayı var kılan illet değildir, oysa biz, var kılan illet hakkında konuşuyoruz. Aksine usta, mesela elinin hareketiyle ahşap ve tuğla olan araçların hareketlerinin illetidir. Bu hareketler ise o araçlar arasındaki özel konumları hazırlayan illettir. Bu konumlar da ustanın hareketine dayanan o hareketlerden başka olan fâil illetlere dayanmaktadır. Dolayısıyla bunlardan birinin yokluğu ona zarar vermez.

إلى الفرار يستحيل منه أن يقف ويتفكر في رجحان أحدهما على الآخر، وكذا الحال في العطشان إذا أحضر عنده قدحان من الماء متساويان فقد وجد ممكنٌ حادثٌ بلا سبب.

[٩٤٦] **والجواب ما قد عرفت** من أن مثل ذلك ترجيح من فاعلٍ مختار بلا داعٍ وليس بمستحيل إنما المحال ترجح أحد طرفي الممكن بلا سببٍ مرجح من خارج، وقد عرفت أيضاً ما في هذا الجواب.

خاتمة للبحث الأول من أبحاث الممكن

[٩٤٧] **قال المتكلمون: المحوج** إلى السبب **هو الحدوث** لا الإمكان لأن الممكن إنما يحتاج إلى المؤثر في خروجه من العدم إلى الوجود أعني الحدوث إذ ماهيته لا تفي بذلك فإذا خرجت إلى الوجود زالت الحاجة، ولهذا يبقى بعد زوال المؤثر كبقاء البناء بعد فناء البناء، وأيضاً إذا لاحظ العقل حدوث شيء طلب علته وإن لم يلاحظ معه شيئاً آخر، وأيضاً لو كان المحوج هو الإمكان لأحوج في جانب العدم فيلزم أن تكون الأعدام الأزلية معللةً مع كونها مستمرة.

[٩٤٨] والكل منظورٌ فيه. أما الأول فلأنه ليس لماهية الممكن خروج من العدم إلى الوجود مسمى بالحدوث وإلا لكانت حالة الخروج عاريةً عنهما معاً، بل ليس لها إلا الاتصاف بالعدم أو الاتصاف بالوجود فاحتياجها إلى المؤثر في هذا الاتصاف؛ وقضية البناء كاذبة فإن البناء ليس علةً موجدةً للبناء حقيقةً. وكلامنا في العلة الموجدة بل هو بحركة يده مثلاً علة لحركات الآلات من الخشبات واللبنات، وتلك الحركات علةٌ معدةٌ لأوضاع مخصوصة بين تلك الآلات، وتلك الأوضاع مستندةٌ إلى عللٍ فاعلية غير تلك الحركات المستندة إلى حركة البناء فلا يضرها عدم شيء منها.

[949] İkincisinin sorunlu olmasının nedeni şudur: Akıl eğer hâdisin zâtı nedeniyle var olmasını mümkün görseydi kesinlikle onun illetini talep etmezdi. Böylece ortaya çıkmaktadır ki, o talep, mümkünün öncelikle yoklukla ve ikinci olarak da varlıkla nitelenmesini düşünmekten kaynaklanan imkânını düşünmeye yöneliktir.

[950] Üçüncünün yanlışlığının nedeni ise dördüncü şüphede öğrendiğin şu şeydir: Ma‘lûl ve illetin her ikisi de sürekli olsalar bile ma‘lûlün yokluğu, illetin yokluğundan dolayıdır.

[951] *Denilmiştir ki:* Müessire muhtaç kılan, *hudûsla birlikte imkândır.* Bu durumda hudûs ve imkândan her biri, muhtaç kılan illetin bir parçası olmaktadır. *Denilmiştir ki:* Muhtaç kılan, *hudûs şartıyla imkândır.* Bu durumda imkân, muhtaç kılan illettir, hudûs ise onun illet oluşunun ve tesirinin şartıdır. Bunlar demişlerdir ki, önceki iki fırkanın delili, imkân ve hudûstan her birini dikkate almayı gerektirmektedir. Dolayısıyla hudûs ya şart olarak ya da illetin bir parçası olarak dikkate alınır.

[952] *Denilmiştir ki:* Yukarıdaki üç görüşün *hepsi de zayıftır.* Bunu söyleyen İmâm Râzî'dir. *Çünkü hudûs, varlığın sıfatıdır;* zira hudûs, varlığın yoklukla öncelenmesinden ibarettir ve dolayısıyla kesinlikle onun sıfatıdır. *Bu nedenle* hudûs *varlıktan sonra gelir.* Zira şeyin sıfatı ondan sonradır. *Varlık ise illetin tesirinden* yani var etmeden *sonradır. İlletin tesiri de muhtaçlıktan sonradır.* Çünkü zorunlu ve imkânsızda olduğu gibi, şey kendinde müessire muhtaç olmadığında müessirin ona tesir etmesi düşünülemez. *Muhtaçlık da* zorunlu olarak *muhtaçlığın illetinden sonra gelir. Dolayısıyla* hudûsun muhtaçlığın illeti olduğu veya illetin bir parçası yahut şartı olduğu kabul edildiğinde *onun kendisinden* birinci ve üçüncü kabule göre dört ve ikinci kabule göre beş *mertebe sonra gelmesi gerekmektedir.* Çünkü illetin parçası, kendisinden öncedir. En açık ifade "dolayısıyla şeyin kendisinden birkaç mertebe önce gelmesi gerekir" denilmesidir. Sonuçta anlam aynıdır.

[953] Yazar şöyle demiştir: *Kapalı değildir ki,* bu kişinin söylediği *o* şey, zihnî şeyleri hâricî şeylerle karıştırmaktan ve onlar yerine koymaktan kaynaklanan bir *mugâlatadır. Çünkü onlar,* hudûs muhtaçlığın illetidir veya illetin bir parçasıdır ya da şartıdır sözleriyle *aklın muhtaçlığa hükmetmesi,* ya tek başına ya da imkânla birlikte *hudûsu düşünmesinden dolayıdır demek istemişlerdir.* Bu ise hiç şüphesiz doğrudur. *Zira hudûs,*

[٩٤٩] وأما الثاني فلأن العقل لو جوّز وجود الحادث لذاته لما طلب علته أصلاً فظهر أن ذلك الطلب لملاحظة إمكانه الناشئة من ملاحظة اتصافه بالعدم أولاً وبالوجود ثانياً.

[٩٥٠] وأما الثالث فلما عرفت في جواب الشبهة الرابعة من أن عدم المعلول لعدم العلة وإن كانا مستمرين.

[٩٥١] **وقيل** المحوج إلى المؤثر هو **الإمكان مع الحدوث** فيكون كلٌّ منهما جزءاً من العلة المحوجة. **وقيل** المحوج هو **الإمكان بشرط الحدوث** فيكون الإمكان علة محوجة والحدوث شرطاً لعليتها وتأثيرها. قالوا: دليل الفريقين السابقين يقتضي اعتبار كل من الإمكان والحدوث فيعتبر الحدوث إما شرطاً وإما شطراً.

[٩٥٢] **وقيل: الكل** أي كل واحدٍ من الأقوال الثلاثة **ضعيف**. قاله الإمام الرازي **لأن الحدوث صفةٌ للوجود** لأنه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون صفة له قطعاً **فيتأخر** الحدوث **عن الوجود** لأن صفة الشيء متأخرة عنه **وهو** أي الوجود **متأخرٌ عن تأثير العلة** أي عن الإيجاد **المتأخر عن الحاجة** لأن الشيء إذا لم يحتج في نفسه إلى مؤثر لم يتصور تأثيره فيه كما في الواجب والممتنع **المتأخرة عن علة الحاجة** بالضرورة **فيلزم** على تقدير كون الحدوث علةً للحاجة أو جزءاً لها أو شرطاً **تأخره عن نفسه بمراتب** أربع على التقدير الأول والثالث، وخمس على التقدير الثاني لأن جزء العلة متقدمٌ عليها. والأظهر في العبارة أن يقال: فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب والمآل في المعنى واحد.

[٩٥٣] قال المصنف: **ولا يخفى أنه** أي ما ذكره هذا القائل **مغالطةٌ** نشأت من اشتباه الأمور الذهنية بالخارجية وتنزيلها منزلتها **لأنهم لم يريدوا** بقولهم: إن الحدوث علة الحاجة أو جزؤها أو شرطها **إلا أن حكم العقل بالحاجة لملاحظة الحدوث** إما وحده أو مع الإمكان، وهذا حقٌّ لا شبهة فيه **لا أن الحدوث علة في**

dışta muhtaçlığın *illetidir. Bu nedenle* dışta ilkin hudûs *var olur;* ikinci olarak da dışta *muhtaçlık var olur.* Zira hudûs ve muhtaçlık, iki itibârî şeydir. Nasıl olur da bunların birinin dışta diğerinin illeti olduğu düşünülebilir ki bundan şeyin birkaç mertebe kendisini öncelemesi gerekir diye eleştiri yöneltilebilsin. Biz deriz ki: "Mümkün, varlığında müessire muhtaçtır" sözümüz, nefsü'l-emirde doğru bir önermedir. Dolayısıyla mümkün kendiliğinde başkasına muhtaçlık ile nitelenir. Nasıl ki şeyin vücûdî sıfatlarla nitelenmesi, nitelenenin zâtı veya başkası olan bir illete ihtiyaç duyuyorsa aynı şekilde onun ademî sıfatlarla nitelenmesi de bir illete muhtaçtır.

[954] Vücûdî ile ademî arasındaki fark şudur: Vücûdî ademîden farklı olarak varlığında da illete ihtiyaç duyar, çünkü ademînin varlığı yoktur. Nitekim "Niçin Zeyd körlükle nitelendi" sorusu akıl sahipleri nezdinde makbul bir soru iken "Hangi şeyden dolayı körlük kendinde var olmuştur" sorusu böyle değildir. Nasıl ki şeyin sübûtî vasıflardan biriyle nitelenmesinin illeti, onların diğer bir kısmı olması mümkünse aynı şekilde şeyin bazı itibârîlerle nitelenmesinin sebebi de başka bir kısım itibârîler olabilir. Nasıl ki orada illetler, ma'lûllerini öncelemekle nitelenmişse aynı şekilde burada da onunla nitelenmiştir.

[955] Bunu öğrendiysen; bu makamdaki maksat, mümkünün nefsü'l-emirde muhtaçlıkla nitelenmesinin illetinin ne olduğunu açıklamaktır. Öncekiler, bu illetin mümkünün imkânla nitelenmesi olduğunu düşünmüşlerdir. Sonrakilerin çoğunluğu ise bu illetin, mümkünün sadece hudûsla veya bunun yanı sıra başka bir şeyle daha nitelenmesi olduğunu düşünmüştür. Bu durumda onlar şu eleştiriyle karşı karşıya kalmıştır: Hâdisin nefsü'l-emirde hudûsla nitelenmesi, nefsü'l-emirde varlıkla nitelenmesinden zât bakımından sonradır. Varlıkla nitelenmesi de aynı şekilde var etmeden sonradır. Var etme ise aynı şekilde onun muhtaçlığından sonradır. Dolayısıyla hâdisin hudûsla nitelenmesi, onun muhtaçlıkla nitelenmesinin illeti olamaz.

[956] Bu, gayet ustalıkla düşünülmüş bir sözdür ve kesinlikle mugâlata içermemektedir. Zira bununla söz konusu şeylerin hâricî mevcutlar olduğu ve bir kısmının dışta diğerinin illeti olduğu kastedilmemektedir ki, bu söz, itibârî şeylerin hakikiler gibi değerlendirilmesi kabilinden olsun. Aksine kastedilen şudur: Onlar, itibârî şeylerdir ve

الخارج للحاجة **فيوجد** الحدوث في الخارج أولاً **فتوجد الحاجة** فيه ثانياً لأن الحدوث والحاجة أمران اعتباريان فكيف يتصور كون أحدهما علةً للآخر في الخارج حتى يرد عليه أنه يلزم منه تقدم الشيء على نفسه بمراتب. ونحن نقول: إن قولنا: الممكن محتاجٌ في وجوده إلى مؤثر قضيةٍ صادقة في نفس الأمر فيكون الممكن موصوفاً في حد ذاته بالحاجة إلى غيره؛ فكما أن أتصاف الشيء بالصفات الوجودية يحتاج إلى علة هي ذات الموصوف أو غيره كذلك اتصافه بالصفات العدمية محتاجٌ إليها.

[٩٥٤] والفرق بين الوجودية والعدمية أن الوجودية تحتاج إلى العلة في وجودها أيضاً دون العدمية إذ لا وجود لها. ألا يرى أنه إذا قيل: لم اتصف زيد بالعمى، كان سؤالاً مقبولاً عند العقلاء بخلاف ما لو قيل: لأي شيءٍ وُجد العمى في نفسه. وكما يجوز أن يعلل اتصاف الشيء بوصف من الأوصاف الثبوتية باتصافه ببعضٍ آخر منها كذلك يجوز أن يعلل اتصافه ببعض الاعتباريات ببعضٍ آخر منها وكما أن العلل هناك موصوفة بالتقدم على معلولاتها كذلك ههنا موصوفةٌ به أيضاً.

[٩٥٥] إذا عرفت هذا فالمقصود في هذا المقام بيان أن علة اتصاف الممكن بالحاجة في نفس الأمر ماذا؛ فذهب القدماء إلى أن تلك العلة هي اتصافه بالإمكان، وذهب جمهور المتأخرين إلى أنها اتصافه بالحدوث وحده أو مع غيره فورد عليهم أن اتصاف الحادث بالحدوث في نفس الأمر متأخرٌ بالذات عن اتصافه بالوجود فيها، واتصافه بالوجود متأخرٌ كذلك عن الإيجاد، وهو أيضاً متأخرٌ كذلك عن احتياجه فلا يمكن أن يكون اتصافه بالحدوث علةً لاتصافه بالحاجة.

[٩٥٦] وهذا كلامٌ منقّح لا مغالطة فيه أصلاً إذ لم يرد به أن هذه الأمور موجوداتٌ خارجية، وبعضها علل لبعض في الخارج حتى يكون من قبيل تنزيل الاعتباريات منزلة الحقيقيات، بل أريد أنها أمورٌ اعتبارية لا حاجة بها

var olmaları için bir illete muhtaç değildirler, fakat şeyler, nefsü'l-emirde bunlarla nitelenirler. Bu nedenle o nitelenmenin, daha önce geçtiği gibi, nefsü'l-emir bakımından ma'lûllerini önceleyen bir illeti bulunmalıdır. Yazarın "çünkü onlar bunlar ...kastetmemişlerdir..." sözüne gelince şayet bu sözle, hudûs, bizim de tahkik ettiğimiz gibi, dışta değil de nefsü'l-emirde muhtaçlığın illeti olmasının yanı sıra aklın verdiği muhtaçlık hükmünün illetidir demek istemişse kesinlikle kısırdöngü gerekir. Şayet bu sözle hudûs yalnızca muhtaçlık hükmü ve tasdikinin illetidir demek istemişse bunun burayla alakası yoktur. Çünkü kapalı değildir ki burada kastedilen, muhtaçlığın illetinin açıklanmasıdır, muhtaçlığı tasdikin illetinin açıklanması değildir.

[957] Şayet "İmkan, varlıktan da sonradır, zira imkân varlığın mahiyete nispetinin niteliğidir ve dolayısıyla hudûs gibi mahiyetten sonra gelir" denirse şöyle deriz: İmkan mahiyetin kendisinden ve de varlık mefhumundan sonradır. Fakat imkân, mahiyetin mevcut olmasından sonra değildir. Bu nedenle mahiyet ve onun varlığı, mahiyet varlıkla nitelenmeden önce imkânla nitelenir. Oysa mahiyet ve varlık ancak mahiyet mevcut olduktan sonra hudûsla nitelenir.

Mümkünle İlgili Meselelerin *İkincisi*

[958] *Mümkünün* varlık veya yokluk *taraflarından biri ona, zâtı nedeniyle daha layık değildir.* Eğer "bu bahsin herhangi bir yararı yoktur çünkü mümkün, zâtına nispetle iki tarafı eşit olandır; bu takdirde zaten iki tarafından biri, ona zâtı nedeniyle daha layık olmaz, aksi halde ortada eşitlik bulunmaz" dersen ben şöyle derim: Taksimin dışında kalan mümkün, zorunluda olduğu gibi varlığın kendisinden ayrılması imkânsız olacak şekilde varlığını tam bir şekilde gerektirmeyendir ve yine imkânsızda olduğu gibi yokluğunu da aynı şekilde gerektirmeyendir. Bundan ise mümkünün iki tarafının, zâtı nedeniyle eşitliği açık bir şekilde gerekli olmaz, aksine iki tarafından birinin onun zâtına nispetle zorunluluk sınırına ulaşmayan bir önceliğinin bulunmasının mümkün olmadığını açıklamaya ihtiyaç duyulur.

[959] *Onlardan kimisi* mümkünün iki tarafından birinin zâtı nedeniyle onun için evlâ olmasını *mümkün görmüştür. Bir grup da şöyle demiştir: "Yokluk; hareket, zaman,* ses ve arazları *gibi akıcı olan* yani yerleşik olmayan *mümkünlere daha layıktır.*

إلى علة في وجودها لكن الأشياء متصفةٌ بها في نفس الأمر فلا بد لذلك الاتصاف من علةٍ متقدمة على معلولها بحسب نفس الأمر كما مرّ. وأما قوله: لأنهم لم يريدوا به إلى آخره، فإن أراد به أن الحدوث علةٌ لحكم العقل بالحاجة مع كونه علة للحاجة في نفس الأمر دون الخارج كما حقّقناه كان الدور لازماً قطعاً، وإن أراد به أنه علةٌ للحكم والتصديق بالحاجة فقط لم يكن له تعلق بهذا المقام؛ إذ المقصود فيه بيان علة الحاجة لا بيان علة التصديق بها كما لا يخفى.

[٩٥٧] فإن قيل: الإمكان متأخرٌ أيضاً عن الوجود لأنه كيفيةٌ لنسبة الوجود إلى الماهية فيتأخر عنها كالحدوث. قلنا: الإمكان متأخرٌ عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود أيضاً لكنه ليس متأخراً عن كون الماهية موجودة؛ ولهذا توصف الماهية ووجودها بالإمكان قبل أن تتصف به الماهية، وأما الحدوث فلا توصف به الماهية ولا وجودها إلا حال كونها موجودة.

وثانيها أي ثاني أبحاث الممكن

[٩٥٨] **الممكن لا يكون أحد طرفيه** أي الوجود أو العدم **أولى به لذاته.** فإن قلت: هذا البحث مما لا فائدة فيه لأن الممكن هو الذي يتساوى طرفاه بالنظر إلى ذاته فلا يتصور حينئذٍ أن يكون أحدهما أولى به لذاته وإلا لم يكن هناك تساوٍ. قلتُ: الممكن الخارج من القسمة هو ما لا يقتضي وجوده اقتضاءً تاماً يستحيل معه انفكاك الوجود عنه كالواجب، ولا يقتضي أيضاً عدمه كذلك الممتنع، وليس يلزم من هذا تساوي طرفيه لذاته لزوماً بيّناً بل يحتاج فيه إلى بيان أنه لا يجوز أن يكون لأحد طرفيه بالنظر إلى ذاته أولوية غير واصلة إلى حد الوجوب.

[٩٥٩] **ومنهم من جوّز ذلك** أي كون أحد طرفيه أولى به لذاته **فقالت طائفة: العدم أولى بالممكنات السيّالة** أي غير القارة **كالحركة والزمان** والصوت

Çünkü yokluk bunlara daha layık olmasaydı, süreklilikleri mümkün olurdu." Bu görüş şöyle reddedilmiştir: Varlık, süreklilikten başka bir şeydir ve onu gerektirmez. Söz konusu şeylerin mahiyeti, kesintiyi ve yenilenmeyi gerektirdiğinden onlar, sürekliliği kabul etmezler. Bununla birlikte onların varlık ve yokluğun aslına nispetleri eşittir.

[960] Bazıları da şöyle demiştir: Yokluk bütün mümkünlere daha layıktır. Çünkü mümkünlerin yokluğu için illetlerinden bir parçanın olmaması yeterlidir. Oysa onların varlığı ancak illetlerinin bütün parçaları tahakkuk ettiğinde tahakkuk eder. Dolayısıyla yokluk gerçekleşme bakımından daha kolaydır. Bu görüş de şöyle reddedilir: Mümkünlerin başka şeylere nispetle yokluğunun kolaylığı, yokluğun onların zâtına daha layık olmasını gerektirmez.

[961] Bazıları şöyle demiştir: Müessir var olduğu ve şart olmadığında varlık, mümküne yokluktan daha layıktır. Müessir olmadığı ve şart olduğunda yokluk mümküne daha layıktır. Şöyle denilmiştir: İllet var olduğunda varlık daha layıktır aksi halde yokluk daha layıktır. Ancak her iki görüşün de yanlışlığı açıktır. Çünkü söz konusu evlâlık, mümkünün zâtına değil, başka şeye dayanmaktadır.

[962] Mümkünün iki tarafından birinin ona zâtı nedeniyle daha layık oluşu, *yanlıştır. Çünkü diğer taraf şayet* mümkünün zâtından kaynaklanan evlâlık nedeniyle *imkânsızsa* onun zâtı nedeniyle daha layık olan *bu* taraf *zorunlu olur.* Bu durumda da mümkün, zâtı gereği zorunlu varlık veya zâtı gereği zorunlu yokluk haline gelir. Oysa bu bir çelişkidir. *Aksi halde* diğer taraf imkânsız değilse *ya* diğer taraf *herhangi bir illet olmaksızın gerçekleşir ki bu* bedîhî olarak *imkânsızdır. Çünkü eşitin illetsiz gerçekleşmesi imkânsız olduğundan üstün tutulan taraf,* illetsiz gerçekleşmesinin imkânsızlığına *daha layıktır. Ya da diğer taraf bir illetle gerçekleşir. Dolayısıyla* evlâlığın birinci tarafa sübûtu, *zorunlu olarak* diğer tarafa ait *o illetin yokluğuna dayanır.* Zira o illet varken diğer taraf üstün ve evlâ olacaktır, aksi halde onun bir illeti olmaz. *Bu durumda* birinci taraf için sâbit olan o *evlâlık* sadece *mümkünün zâtından dolayı* onun için sâbit *olmaz, aksine* söz konusu evlâlık, *o* yokluğun *ona eklenmesiyle birlikte* mümkünün zâtı nedeniyle sâbit olur *Oysa bunun aksi varsayılmıştı.* Yani varsayılan, evlâlığın tek başına mümkünün zâtından kaynaklandığıydı, çünkü burada tartışılan odur.

وعوارضها؛ إذ لولا أن العدم أولى بها لجاز بقاؤها وردّ بأن الوجود غير البقاء وغير مستلزمٍ له، وماهية تلك الأشياء لاقتضائها النقضي والتجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوي نسبتها إلى أصل الوجود والعدم.

[٩٦٠] وقال بعضهم: العدم أولى بالممكنات كلها إذ يكفي لها في عدمها انتفاء جزءٍ من علتها، ولا يتحقق وجودها إلا بتحقق جميع أجزاء عللها فالعدم أسهل وقوعاً، وهو مردودٌ بأن سهولة عدمها بالنظر إلى غيرها لا يقتضي أولويته لذاتها.

[٩٦١] وقال بعضهم: إذا أوجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود أولى بالممكن من العدم، وإذا عدم المؤثر ووجد الشرط كان العدم أولى به. وقيل: إذا وجد العلة فالوجود أولى وإلا فالعدم وفسادهما ظاهر لأن تلك الأولوية مستندةٌ إلى الغير لا إلى ذات الممكن.

[٩٦٢] **وأنه** أي كون أحد طرفيه أولى به لذاته **باطل لأن الطرف الآخر إن امتنع** بسبب تلك الأولوية الناشئة من ذات الممكن **كان هذا** الطرف الأولى لذاته **واجباً** فيصير الممكن إما واجب الوجود لذاته أو واجب العدم لذاته هذا خلف، **وإلا** وإن لم يمتنع الطرف الآخر **فإما أن يقع** الطرف الآخر **بلا علة وأنه محال** بديهة **لأن المساوي لما امتنع وقوعه بلا علة فالمرجوح أولى** بأن يمتنع وقوعه بلا علة، **وإما** أن يقع الطرف الآخر **بعلة فهذا** أي ثبوت الأولوية للطرف الأولي **يتوقف على عدم تلك العلة** التي للطرف الآخر **ضرورة** إذ مع وجود تلك العلة يكون الآخر راجحاً وأولى، وإلا لم يكن علة له فلا تكون تلك الأولوية الثابتة للطرف الأول ثابتة له **لذاته** أي لذات الممكن وحده **بل** تكون الأولوية ثابتةً لذاته **مع انضمام ذلك** العدم **إليه والمفروض خلافه** وهو أن الأولوية ناشئةٌ من ذات الممكن وحده لأنه المبحث ههنا.

[963] *Şöyle denirse:* İki taraftan biri için evlâlığın zât nedeniyle meydana gelmesini -diğer tarafın illetinin yokluğunun ona eklenmesiyle birlikte- mümkün gördüğünüze göre o tarafın varlık olduğunu varsayalım. Bu durumda o, yokluğun illetinin yokluğunun mümkün zâta eklenmesi sebebiyle evlâ olacaktır. Üstün tarafta gerçekleşmesinde de herhangi bir imkânsızlık yoktur. Bu durumda *varlıkta* yani varlığın gerçekleşmesinde, mümkün zâta eklenmiş olarak *yokluğun sebebinin yokluğu yeterlidir. O* yani sizin söylediğiniz, yokluğun sebebinin yokluğunun, mümkünün varlığında yeterli olması, mevcut mümkünlerde *müessirin varlığından müstağni kılar.* Dolayısıyla Yaratıcı'yı ispat kapısı kapanır. *Biz şöyle deriz: Yokluğun sebebi, yokluktur.* Çünkü ma'lûllerin yoklukları, illetlerinin yokluklarına dayalıdır. *Bu bakımdan onun* sebebinin *yokluğu varlıktır;* zira yokluğun yokluğu, kesinlikle varlıktır. *Böylece* mümkünün varlığının mevcut bir müessire dayandığı ve âlemin Yaratıcı'nın varlığına delâlet ettiği *amacı, elde edilmektedir.*

Mümkünle İlgili Meselelerin *Üçüncüsü*

[964] *Mümkün* daha önce geçen gerekçelerden dolayı varlığında müessir *illete muhtaçlığı ve* o illetten kaynaklanan *evlâlığın* zorunluluk sınırına varmaması *nedeniyle* gerçekleşmesinde *yeterli değildir.* Çünkü varlığın, o illet nedeniyle -herhangi bir zorunluluk olmaksızın- evlâ olması ve bunun da onun gerçekleşmesinde yeterli olması durumunda o evlâlıkla birlikte bir vakitte varlık ve başka bir vakitte yokluk farzedelim. Bu takdirde iki vakitten birinin varlığa özgülüğü diğerinde var olmayan bir müreccih nedeniyle olmazsa iki eşitten biri herhangi bir sebep olmaksızın baskın çıkmış olur. Şayet bir müreccih nedeniyle olursa iki vakti de kuşatan evlâlık, gerçekleşme için yeterli olmaz. Oysa bunun tersi varsayılmıştı.

[965] Yine evlâlık, ancak tam illetten kaynaklanır. Zira tam illetin parçalarından biri kaybolduğunda yokluk daha layık olur. İki vakitten birinin diğerinde bulunmayan bir müreccihten dolayı özgülüğü farzedildiğinde ise tam illet, tam illet olmaz. O halde evlâlığın tek başına yeterli olmadığı sâbit olmuştur. Mümkünün varlığı, illetinden geri kalması imkânsız olacak şekilde illeti nedeniyle *zorunlu olmadıkça var olamaz. Bu* onun varlığını *önceleyen zorunluluğudur.* Çünkü onun varlığı önce illeti sayesinde zorunlu olmuş, ardından o var olmuştur.

[٩٦٣] **فإن قيل:** إذا جوّزتم حصول الأولوية لأحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم علة الطرف الآخر إليه فلنفرض أن ذلك الطرف هو الوجود فيصير أولى بسبب انضمام عدم علة العدم إلى ذات الممكن، ولا استحالة في وقوع الطرف الراجح **فيكفي في** وقوع **الوجود عدم سبب العدم** منضماً إلى ذات الممكن، **وأنه** أي ما ذكر من كون عدم سبب العدم كافياً في وجود الممكن **يغني عن وجود المؤثر** في الممكنات الموجودة فينسدّ باب إثبات وجود الصانع. **قلنا: سبب العدم عدم** لأن إعدام المعلولات مستندة إلى إعدام عللها **فعدمه** أي عدم سبب العدم **وجود** لأن عدم العدم وجود قطعاً، **ويحصل المطلوب** وهو استناد وجود الممكن إلى مؤثرٍ موجود وكون العالم دالاًّ على وجود الصانع.

وثالثها أي ثالث تلك الأبحاث

[٩٦٤] **أن الممكن لاحتياجه إلى العلة** المؤثرة في وجوده لما مرّ، **وكون الأولوية** الناشئة من تلك العلة إذا لم تصل إلى حد الوجوب **غير كافية** في وقوعه لأنه إذا صار الوجود بسبب تلك العلة أولى بلا وجوب، وكان ذلك كافياً في وقوعه فلنفرض مع تلك الأولوية الوجود في وقت والعدم في وقتٍ آخر؛ فإن لم يكن اختصاص أحد الوقتين بالوجود لمرجح لم يوجد في الآخر لزم ترجح أحد المتساويين بلا سبب، وإن كان لمرجح لم تكن الأولوية الشاملة للوقتين كافيةً للوقوع والمقدّر خلافه.

[٩٦٥] وأيضاً الأولوية لا تنشأ إلا من العلة التامة لأنه متى فقد جزء من أجزائها كان العدم أولى؛ فإذا فرض أن اختصاص أحد الوقتين لمرجح لم يوجد في الآخر لم تكن العلة التامة علةً تامة فقد ثبت أن الأولوية وحدها غير كافية **فما لم يجب** وجود الممكن عن علته بحيث يستحيل تخلفه عنها **لم يوجد وهو وجوبه السابق** على وجوده لأنه وجب أولاً وجوده من علته فوجد.

[966] *Sonra o var olduğunda varlık şartıyla* ve varlıkla birlikte alınması koşuluyla *onun yokluğu imkânsızdır.* Aksi halde onun yokluğunun varlığıyla bir araya gelmesi mümkün olurdu. *Bu, onun* varlığına *eklenen zorunluluğudur.* Zira önce var olmuş, böylece yokluğu imkânsız ve varlığı da zorunlu olmuştur. *Şu halde* mevcut mümkünün varlığını kuşatan *iki zorunluluğu vardır. Bu zorunluluklar, başkası nedeniyledir.* Çünkü birincisi, illetinin varlığına nispetledir; ikincisi ise mümkünün varlığına ve varlıkla birlikte alınmasına nispetledir. *Dolayısıyla bu iki zorunluluk, zâtî imkânı nefyetmezler.* Zira zâtî imkân, mümkünün zâtına nispetledir ve bunda ne illetinin mevcut oluşu ne de kendisinin mevcut oluşu dikkate alınır. Yok olan mümkünün halini de buna kıyasla. Çünkü yok olan mümkün de iki imkânsızlıkla çevrelenmiştir. Birincisi varlığının illetinin yokluğundan; ikincisi ise kendisinin yokluğundan kaynaklanır.

Mümkünle İlgili Meselelerin *Dördüncüsü*

[967] *İmkân* mümkün *mahiyetin gereğidir* ve kesinlikle ondan ayrılamaz. *Aksi halde mahiyetin imkândan yoksun kalması mümkün olurdu. Bu durumda* eğer mahiyetin imkândan yoksun kalması, imkânın mahiyetten zevaliyle olsaydı *mümkün imkânsıza veya zorunluya dönüşürdü veya tersi olurdu* yani şayet mahiyetin imkândan yoksun kalması, imkânın yokluğundan sonra mahiyet için hudûsuyla olsaydı imkânsız veya zorunlu, mümküne dönüşürdü. Mahiyetin iki yoldan biriyle imkândan yoksun kalması *ise zorunlulara güveni yok eder* ve böylece aklın zorunluların zorunlu, imkânsızların imkânsız ve mümkünlerin mümkün olduğuna dair hükmüne güven ortadan kalkar. Zira o takdirde bunların birbirine dönüşmesi mümkün olurdu. Bu ise safsatadır ve açıkça yanlıştır. Çünkü şeylerin kendiliklerinde zâtlarına dayanan zorunluluk, imkânsızlık ve imkânın şeylerin zâtlarından ayrılması düşünülemez. Aksi halde o zâtlar, o zâtlar olmaz, çünkü kendi olmaları bakımından gerekleri ortadan kalkar.

[968] *Bazen* imkânın mümkün mahiyetin gereği olduğuna *şöyle delil getirilir:* İmkân, mümkün mahiyetin gereği olmadığı, aksine hâdis olduğu takdirde şöyle deriz: *İmkânın* mümkün mahiyet için *hudûsu* ve mahiyetin onunla nitelenmesi, *ya* o nitelenmeyi gerektiren *bir şeyden dolayıdır ki o* yani mahiyetin bir sıfatı olarak gerçekleşmesi itibâriyle imkân, bu itibarla hudûsu ve başkasına dayanması nedeniyle *mümkündür. Bu durumda* imkânın da bir imkânı olur ve imkânlar sonsuza değin *teselsül eder. Ya da* imkânın mahiyet için hudûsu

[٩٦٦] ثم أنه إذا وجد فبشرط الوجود وأخذه معه يمتنع عدمه وإلا جاز اجتماع عدمه مع وجوده وأنه وجوبه اللاحق لوجوده فإنه وجد أولاً فامتنع عدمه ووجب وجوده فله أي فللمكن الموجود وجوبان يحيطان بوجوده وهما بالغير لأن الأول بالنظر إلى وجود العلة، والثاني بالنظر إلى وجود الممكن وأخذه معه فلا ينافيان الإمكان الذاتي لأنه بالنظر إلى ذات الممكن مع قطع النظر عن كون علته موجودة وكذا عن كونه موجوداً، وقِسْ على ذلك حال الممكن المعدوم فإنه محفوفٌ بامتناعين؛ أحدهما من عدم علة وجوده، والثاني من عدمه.

ورابعها

[٩٦٧] إن الإمكان لازمٌ للماهية الممكنة لا يجوز انفكاكها عنه أصلاً وإلا جاز خلو الماهية عنه فينقلب الممكن ممتنعاً أو واجباً إن كان خلوّها عنه بزواله عنها، أو بالعكس أي ينقلب الممتنع أو الواجب ممكناً إن كان خلوها عنه بحدوثه لها بعد ما لم يكن، وأنه أي جواز خلوها عنه على أحد الوجهين ينفي الإمكان عن الضروريات فيرتفع الوثوق عن حكم العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات لجواز انقلاب بعضها إلى بعض حينئذٍ؛ وذلك سفسطة ظاهرة البطلان لأن الوجوب والامتناع والإمكان المستندة إلى ذوات الأشياء في أنفسها لا يتصور انفكاكها عنها وإلا لم تكن تلك الذوات تلك الذوات لانتفاء مقتضياتها من حيث هي هي.

[٩٦٨] وربما يحتج عليه أي على لزوم الإمكان لماهية الممكن بأن الإمكان إن لم يكن لازماً لها بل حادثاً فنقول: إن حدوث الإمكان لها واتصافها به إما أن يكون لأمرٍ يقتضي ذلك الاتصاف، وهو أي الإمكان باعتبار وقوعه صفة لها ممكن لحدوثه بهذا الاعتبار واستناده إلى الغير فيكون للإمكان إمكان فتتسلسل الإمكانات إلى غير النهاية، أو لا يكون حدوث الإمكان لها

onu gerektiren bir şeyden dolayı *değildir. Bu durumda da Yaratıcı'nın reddedilmesi gerekir,* yani bu takdirde hâdislerin hudûsu, onları gerektiren bir şeye dayanmaksızın olabileceğinden Yaratıcı'nın varlığı sâbit olmaz.

[969] *Yahut şöyle deriz: İmkanın* mahiyet için *hudûsu, şayet* başka *bir hâdise dayanırsa teselsül olur.* Şöyle ki: Her hâdis, sonsuza dek başka bir hâdisle öncelenir. *Aksi halde* imkânın mahiyet için hudûsu, başka bir hâdise dayanmaz ise *onun* yani imkânın hudûsunun hudûsa geldiği *o vakte özgülüğü, müreccih bulunmadan olur.* Bu ise çelişkidir.

[970] *Gerçek şu ki,* mümkünün zâtının kendi olması bakımından gerektirdiği imkân, o zâtın gereği olup ondan ayrılması imkânsızdır *iddia*sı, bu *iki delilden daha açıktır.* Çünkü iddia, sarih aklın önermenin iki tarafını gereği gibi soyutladıktan sonra hükmettiği bedîhî bir önermedir. İki delilde ise kavrayışlı bir kimseye gizli kalmayacak tartışmalar vardır. Doğru oldukları kabul edilse bile öncüllerinin kapalılığında şüphe yoktur.

[971] *Bazen* imkânın mahiyetin gereği oluşunda *şöyle bir kuşku uyandırılır: Âlemin hudûsu* yani varlığı *ezelde mümkün değildir.* Çünkü onun hudûsunun zorunluluğu gösterilmiştir. Hatta şöyle deriz: Hâdisin bu andaki varlığı, ezelde mümkün değildir, zira hâdisin ezelî olması imkânsızdır. *Sonra* âlemin varlığı hatta o hâdisin varlığı *ebedde*[44] *mümküne dönüşmüştür.* Şu halde bir şeyin imkânı, onda daha önce yok iken sonradan sâbit olmuştur, dolayısıyla imkân, onun gereği değildir. *Yüce Yaratıcı'nın* âlemin hatta günlük hâdislerin *fâili oluşu da böyle* ezelde mümkün değildir. Sonra bu, ebedde mümkün hale gelmiştir. *Yine* makdûr olan mümkün için, *varlığın* devamıyla *birlikte, makdûrluğun imkânsızlığı hudûsa gelir.* Çünkü meydana gelmişin meydana getirilmesi imkânsız olduğundan mevcudun makdûr olması imkânsızdır. *Oysa bu makdûr daha önce* hudûsu ve kâdirden sudûru esnasında makdûrluk *imkânına sahipti.* Bu durumda şeyin imkânı, onun için meydana geldikten sonra ortadan kalkmıştır. O halde imkân, gerek olamaz.

[972] *Birincinin cevabı: İmkanın ezelîliği sâbittir ve bu, ezelîliğin imkânından başka bir şeydir* ve onu gerektirmez. Çünkü biz onun imkânı ezelîdir yani ezelde sâbittir dediğimizde ezel,

لأمرٍ يقتضيه **فيلزم نفي الصانع** أي لا يثبت وجوده لجواز حدوث الحوادث حينئذٍ من غير استنادٍ إلى شيءٍ يقتضيها.

[٩٦٩] **أو نقول: حدوثه** للماهية **أن توقف على حادث** آخر **تسلسل** بأن يكون كل حادثٍ مسبوقاً بحادثٍ آخر لا إلى نهاية، **وإلا** وإن لم يتوقف حدوثه لها على حادثٍ آخر **فاختصاصه** أي اختصاص حدوث الإمكان **بذلك الوقت** الذي حدث فيه يكون **بلا مرجح** هذا خلف.

[٩٧٠] **والحق أن الدعوى** وهي أن الإمكان الذي يقتضيه ذات الممكن من حيث هي هي لازم لها يستحيل انفكاكه عنها **أظهر من** هذين الدليلين لأنها قضيةٌ بديهيةٌ يحكم بها صريح العقل بعد تجريد طرفيها على ما ينبغي. وفي الدليلين مناقشاتٌ لا تخفى على ذوي الفطانة، وبتقدير صحتهما لا شبهة في خفاء مقدماتهما.

[٩٧١] **وربما يشكل عليه** أي على لزوم الإمكان للماهية **بأن حدوث العالم** أي وجوده **غير ممكنٍ في الأزل** لما ثبت من الدلالة على وجوب حدوثه، بل نقول: وجود الحادث في هذا الآن غير ممكن في الأزل لاستحالة أن يكون الحادث أزلياً، **ثم يصير** وجود العالم بل وجود ذلك الحادث **ممكناً فيما لا يزال** فقد ثبت الإمكان لشيء بعد ما لم يكن له فلا يكون لازماً، **وكذا فاعلية الباري تعالى** للعالم بل للحوادث اليومية غير ممكنة في الأزل، ثم إنها تصير ممكنةً فيما لا يزال، **وأيضاً فيحدث** للمكن المقدور **مع** بقاء **الوجود امتناع المقدورية** لأن الموجود يمتنع أن يكون مقدوراً لاستحالة تحصيل الحاصل **بعد إمكانه** أي بعد إمكان مقدوريته حال حدوثه وصدوره من القادر فقد زال إمكان الشيء بعد ما كان حاصلاً له فلا يكون لازماً.

[٩٧٢] **والجواب عن الأول أن أزلية الإمكان ثابتة وهي غير إمكان الأزلية** وغير مستلزمة له وذلك لأنّا إذا قلنا: إمكانه أزلي، أي ثابتٌ أزلاً كان الأزل

imkânın zarfı olmaktadır. Bu durumda o şeyin imkânla sürekli olarak nitelenmesi ve nitelenmenin yokluğuyla öncelenmemesi gerekir. İşte bu, imkânın mümkün mahiyetin gereği oluşunun iktiza ettiği şeydir ve hem âlem hem günlük hâdisler hem de yaratıcının bunların faili oluşu için sâbittir. "Onun ezelîliği mümkündür" dediğimizde ezel, onun varlığına şu anlamda zarf olur: Onun yoklukla öncelenmeyen sürekli varlığı, mümkündür. Mâlûmdur ki, birinci ikinciyi gerektirmez. Çünkü şeyin varlığı genel olarak sürekli bir imkânla mümkün olur ama onun varlığı, kesinlikle sürekli bir şekilde mümkün olmaz, aksine imkânsız olur. Fakat bundan dolayı o şeyin, mümkünler değil de imkânsızlar kabilinden olması gerekmez. Çünkü imkânsız, varlığı hiçbir şekilde kabul etmeyendir. Bunlar, kavmin [kelâmcıların] kitaplarında yazanlardır.

[973] Bizim ise bu hususta bahsimiz vardır: Onun imkânı ezelde sürekli olduğunda o, zâtı açısından, ezelin herhangi bir parçasında varlığı kabule engel olmaz. Dolayısıyla onun varlığı kabulü engellememesi, o parçaların tamamında sürekli bir durum olmaktadır. Bu nedenle onun zâtına kendi olması açısından bakıldığında o parçaların herhangi birinde varlıkla nitelenmesini men etmez, aksine onun, parçaların her birinde -sadece önce bir parçada sonra diğerinde nitelenme şeklinde değil parçalarda beraberce bulunmak şeklinde- nitelenmesi mümkündür. Parçaların her birinde beraberce varlıkla nitelenebilmesi, zâtı açısından ezelin parçalarının tamamında sürekli varlıkla nitelenmesinin imkânıdır. Dolayısıyla imkânın ezeliliği, ezelîliğin imkânını gerektirir. Evet, belki ezelîlik, başkası sebebiyle imkânsız olabilir ama bu, zâtî imkânı nefyetmez. Mesela hâdisin kendi olması bakımından zâtı açısından ezelî olması mümkündür ama hâdis, hudûsuyla kayıtlı olarak alındığında imkânsız olur. Dolayısıyla hâdisin zâtının kendi olması bakımından imkânı ezelîdir ve ezelîliği de mümkündür; hudûs kaydıyla birlikte alındığında bu toplam, kesinlikle varlık imkânına sahip değildir. Çünkü hudûs, itibârî bir şey olup varlığı imkânsızdır. Dolayısıyla toplam kendi olması bakımından imkânsızdır, mümkün değildir.

[974] Eğer "Biz, hâdisin zâtını tek başına değil, hudûsla birlikte -hudûsu bir parça olarak değil, kayıt olarak- alıyor ve onun ezelde imkânsız ama ebedde mümkün olduğunu iddia ediyoruz" dersen ben şöyle derim: Zâtî imkân, şeyin kendi olması bakımından zâtına kıyasla itibara alınmaktadır. Şayet tek başına hâdisin zâtı

ظرفاً للإمكان فيلزم أن يكون الشيء ذلك متصفاً بالإمكان اتصافاً مستمراً غير مسبوق بعدم الاتصاف، وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الإمكان لماهية الممكن، وهو ثابتٌ للعالم والحوادث اليومية ولفاعلية البارئ لها أيضاً. وإذا قلنا: أزليته ممكنة كان الأزل ظرفاً لوجوده على معنى أن وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقاً بالعدم ممكن، ومن المعلوم أن الأولى لا تستلزم الثانية لجواز أن يكون وجود الشيء في الجملة ممكناً إمكاناً مستمراً، ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكناً أصلاً بل ممتنعاً فلا يلزم من هذا أن يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لأن الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجهٍ من الوجوه. هذا هو المسطور في كتب القوم.

[٩٧٣] ولنا فيه بحث، وهو أن إمكانه إذا كان مستمراً أزلاً لم يكن هو في ذاته مانعاً من قبول الوجود في شيءٍ من أجزاء الأزل فيكون عدم منعه منه أمراً مستمراً في جميع تلك الأجزاء؛ فإذا نظر إلى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيءٍ منها بل جاز اتصافه به في كلٍّ منها لا بدلاً فقط بل ومعاً أيضاً وجواز اتصافه به في كلٍّ منها معاً هو إمكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع أجزاء الأزل بالنظر إلى ذاته فأزلية الإمكان مستلزمة لإمكان الأزلية. نعم ربما امتنعت الأزلية بسبب الغير وذلك لا ينافي الإمكان الذاتي؛ مثلاً الحادث يمكن أزليته بالنظر إلى ذاته من حيث هو، ويمتنع إذا أخذ الحادث مقيداً بحدوثه فذات الحادث من حيث هو إمكانه أزلي وأزليته ممكنةٌ أيضاً، وإذا أخذ مع قيد الحدوث لم يكن لهذا المجموع إمكان وجودٍ أصلاً لأن الحدوث أمرٌ اعتباريٌّ يستحيل وجوده فالمجموع من حيث هو ممتنع لا ممكن.

[٩٧٤] فإن قلت: نحن نأخذ ذات الحادث لا وحده بل مع الحدوث على أنه قيد لا جزء ونقول: إنه ممتنعٌ في الأزل وممكنٌ فيما لا يزال. قلتُ: الإمكان الذاتي معتبرٌ بالقياس إلى ذات الشيء من حيث هو؛ فإن أخذ ذات

veya toplamın zâtı alınırsa bunların durumunu öğrenmiştin; eğer hâdisin zâtı hâricî bir kayıtla kayıtlanmış olarak alınırsa orada zâtî bir imkân düşünülemez. Çünkü bizim zorunluya kıyasla başkası nedeniyle mümkünümüz veya başkası nedeniyle imkânsızımız yok. Bundaki sır şudur: Başkası nedeniyle zorunluluk ve imkânsızlık, ancak mümküne ilişirler ve bunda herhangi bir imkânsızlık yoktur. Çünkü mümkün, varlık ve yokluğu gerektirmeyen ve her ikisine de nispeti zâtı bakımından eşit olan şeydir. Bir illet mümkünün iki tarafından birini var edip de o taraf onunla zorunlu ve diğer taraf da imkânsız olduğunda bu, o ikisinin mümkünün zâtına nispetinin eşitliğine zarar vermez. Ama başkası nedeniyle imkânın mümküne zâtı nedeniyle ilişmesi mümkün değildir. Çünkü mümkünün iki tarafının eşitliği onun zâtına kıyasla sahip olduğu bir durum olduğundan bu özellik ona başkasının vasıtasıyla sâbit olmaz. Aksi halde tek bir şeyin iki illeti olur. Yine başkası nedeniyle imkânın, zorunlu ve imkânsıza ilişmesi düşünülemez aksi halde zorunlu bir varlık veya yokluk kalmaz. Bu da hakikatlerin dönüşmesini gerektirir ki bu imkânsızdır.

[975] *İkinciye* cevap *şudur:* Makdûrun makdûr oluşu *itibârî bir durumdur.* Dolayısıyla varlığın imkânıyla nitelenmez ki, onun zevali düşünülebilsin. Şayet başkasının sıfatı olarak gerçekleşmesi bakımından imkânla nitelenirse ona ilişen imkânsızlık *zâtî imkânsızlıktan başkadır* aksine bu imkânsızlık, makdûrun varlıkla birlikte alınmasından kaynaklanan bir imkânsızlıktır ve dolayısıyla zâtî imkânla çelişmez. *Bununla birlikte* daha önce *süreklinin* sürekli olduğu durumda *makdûr* olduğu ve kendisine süreklilik ve devamlılığı veren bir müessire ihtiyaç duyduğu, dolayısıyla makdûrluğun imkânının makdûrun varlığıyla birlikte zâil olmadığı sâbit olmuştu.

Beşinci Maksat: Kadîmle İlgili Meseleler

[976] *Kadîmle ilgili meseleler ikidir,* yani ikisine racidir.

[Kadîm Kâdir-i Muhtâra Dayanır mı?]

[977] *Birincisi: Kadîm* kelâmcıların ve başkalarının *görüş birliğiyle kâdir-i muhtâra dayanmaz,* ondan çıkan bir eser olamaz. *Filozoflar ise kadîmi* -ki bu, onlara göre âlemdir- *fâile* yani yüce Allah'a *dayandırmışlardır. Çünkü filozoflar, O'nun* ihtiyarla fâil değil, *zâtıyla zorunlu kılan olduğuna inanmaktadır.* Eğer O'nun muhtâr olduğuna inansalardı O'na dayanan âlemin kadîm olduğu düşüncesine varmazlardı. *Kelâmcılar ise eğer yüce Allah'ın mûcib* bizzât *olduğunu kabul etselerdi*

الحادث وحده أو ذات المجموع فقد عرفت حالهما، وإن أخذ ذات الحادث مقيداً بقيدٍ خارجي لم يتصور هناك إمكان ذاتي؛ إذ ليس لنا ممكن بالغير على قياس الواجب أو الممتنع بالغير، والسر فيه أن الوجوب والامتناع بالغير إنما يعرضان للممكن ولا استحالة فيه لأن الممكن هو الذي لا يقتضي الوجود والعدم ونسبته إليهما على سواء بالنظر إلى ذاته فإذا وجد علة أحد طرفيه فوجب به وامتنع الطرف الآخر لم يضر ذلك في استواء نسبتهما إلى ذاته، وأما الإمكان بالغير فلا يجوز عروضه للممكن بالذات لأن استواء طرفيه لما كان ثابتاً له بالنظر إلى ذاته لم يتصور ثبوته بواسطة الغير وإلا توارد علتان على شيءٍ واحد، ولا عروضه للواجب أو الممتنع وإلا لم يبقَ الوجود أو العدم واجباً فيلزم الانقلاب وهذا محال.

[٩٧٥] و الجواب عن الثاني أنه أي كون المقدور مقدوراً أمرٌ اعتباري فلا يوصف بإمكان الوجود حتى يتصور زواله، و إن وصف بالإمكان من حيث وقوعه صفةً لغيره؛ فما عرض له من الامتناع غير الامتناع الذاتي بل هو امتناعٌ ناشئٌ من أخذ المقدور مع الوجود فلا ينافي الإمكان الذاتي مع أنه قد ثبت فيما سبق أن الباقي حال بقائه مقدورٌ ومحتاجٌ إلى مؤثر يفيده البقاء والدوام فلا يكون إمكان المقدورية زائلاً مع وجود المقدور.

المقصد الخامس في أبحاث القديم

[٩٧٦] وهي أمران أي هي راجعةٌ إليهما.

[٩٧٧] أحدهما أنه أي القديم لا يستند إلى القادر المختار أي لا يكون أثراً صادراً منه اتفاقاً من المتكلمين وغيرهم. والحكماء إنما أسندوه أي القديم الذي هو العالم على رأيهم إلى الفاعل الذي هو الله تعالى لاعتقادهم أنه تعالى موجبٌ بالذات لا فاعل بالاختيار، ولو اعتقدوا كونه مختاراً لم يذهبوا إلى قِدَم العالم المستند إليه. والمتكلمون لو سلموا كونه تعالى موجباً بالذات لم يمنعوا استناده أي

kadimin yüce *Allah'a dayanmasını reddetmezlerdi. Sonuç olarak,* her iki fırka da *kadîmin mûcib* fâile *dayanmasının mümkün oluşunda hemfikirdirler. Şöyle ki: Mûcibin eseri zâtı devam ettiği sürece devam eder.* Dolayısıyla her ikisi de kadîm olur ama bununla birlikte biri diğerine dayanır.

[978] *Ayrıca* her iki fırkanın da *görüş birliğiyle kadîmin muhtâr* fâile *dayanması imkânsızdır. Çünkü muhtârın fiili, var etmeye yönelik kasıtla öncelenmiştir.* Oysa zorunlu kılanın fiili böyle değildir, çünkü onun kastı yoktur. Var etmeye yönelik kasıt ise *zorunlu olarak* var edilmesine kastedilen şeyin *yokluğuyla birliktedir.* Zira mevcudun var edilmesine yönelik kasıt bedîhî olarak imkânsızdır. *O halde onların* âlemin -her iki fırkaya göre de yüce Allah'a dayanmasıyla birlikte- kadîmliği ve hâdisliği hakkındaki *tartışması,* filozofların kadîmin fâile dayanmasını mümkün görüp âlemin kadîm olması ve kadîmliğinin yanı sıra yüce Allah'a dayandığına hükmetmesi, kelâmcıların da kadîmin fâile dayanmasını mümkün görmeyip âlemin hâdis olması ve yüce Allah'a dayandığına hükmetmesi üzerine kurulu değildir.

[979] Aksine onlar arasındaki tartışma, âlemi var eden *fâilin mûcib mi yoksa muhtâr mı oluşuna dönüktür.* Öyle ki, eğer onların tamamı, Allah'ın mûcib olduğunda veya muhtâr olduğunda ittifak etselerdi birinci takdire göre âlemin kadîmliğinde ve ikinci takdire göre âlemin hâdisliğinde ittifak ederlerdi. İmâm Râzi böyle demiştir. Ancak onun bu açıklaması şöyle reddedilmiştir: Bu, kelâmcıların hudûs meselesini ihtiyâr meselesi üzerine kurduklarına delâlet etmektedir. Oysa durum böyle değil, bilakis tersidir. Çünkü kelâmcılar önce âlemin hâdis olduğunu –bırakın fâilin muhtâr oluşunu, kesinlikle fâiline bile değinmeden- delillendirmişler sonra da âlemin hâdisliği üzerine onu var edenin muhtâr olması gerektiğini inşa etmişlerdir. Zira fâil mûcib olsaydı âlem de kadîm olurdu ki bu yanlıştır.

[980] Bil ki, "muhtaçlığın illeti, tek başına veya imkânla birlikte hudûstur" diyen kimse şöyle deme hakkına sahiptir: "Kadîm, asla bir illete dayanmaz, çünkü onun kesinlikle bir müessire ihtiyacı yoktur." Bu durumda o kimse hudûsu dikkate almaktan vazgeçip tek başına imkânı dikkate almadıkça onun "kadîmin mûcibe dayanması mümkündür" demesi düşünülemez.

استناد القديم **إليه** تعالى **فالحاصل جواز استناده إلى** الفاعل **الموجب اتفاقاً** من الفريقين **بأن يدوم أثره** أي أثر الموجب **بدوام ذاته** فيكون كلاهما قديمين مع استناد أحدهما إلى الآخر.

[٩٧٨] **ويمتنع استناده** أي وامتناع استناده **إلى** الفاعل **المختار اتفاقاً** منهما أيضاً **لأن فعل المختار مسبوقٌ بالقصد إلى الإيجاد** دون فعل الموجب إذ لا قصد له، **وأنه** أي القصد إلى الإيجاد **مقارنٌ للعدم** أي لعدم ما قصد إيجاده **ضرورةً** فإن القصد إلى إيجاد الموجود ممتنعٌ بديهةً **فنزاعهم** في قِدَم العالم وحدوثه مع كونه مستنداً إلى الله تعالى اتفاقاً ليس مبنياً على أن الحكماء جوّزوا استناد القديم إلى الفاعل فحكموا بأن العالم قديم ومع قِدَمه مستندٌ إليه تعالى، وأن المتكلمين لم يجوّزوا استناد القديم إلى الفاعل فحكموا بأن العالم حادثٌ مستندٌ إليه تعالى.

[٩٧٩] بل هذا النزاع بينهم **عائدٌ إلى كون الفاعل** الموجد للعالم **موجباً أو مختاراً** حتى لو اتفقوا كلهم على أنه موجب أو على أنه مختار لاتفقوا على قِدَم العالم على التقدير الأول وعلى حدوثه على التقدير الثاني. هكذا ذكره الإمام الرازي وردّ عليه بأنه يدل على أن المتكلمين بنوا مسألة الحدوث على مسألة الاختيار وليس الأمر كذلك بل بالعكس؛ فإنهم استدلّوا أولاً على كون العالم حادثاً من غير تعرضٍ لفاعله أصلاً فضلاً عن كونه مختاراً، ثم بنوا على حدوثه أن موجده يجب أن يكون مختاراً إذ لو كان موجباً لكان العالم قديماً وهو باطل.

[٩٨٠] واعلم أن القائل بأن علة الحاجة هي الحدوث وحده أو مع الإمكان حقه أن يقول: إن القديم لا يستند إلى علةٍ أصلاً إذ لا حاجة له إلى مؤثر قطعاً فلا يتصور منه القول بأن القديم يجوز استناده إلى الموجب إلا أن يتنزّل من اعتبار الحدوث إلى اعتبار الإمكان وحده.

[981] Şayet şöyle dersen: “Eş‘arîlerden halleri kabul edenler, Allah’ın âlimliğinin onun ilmine dayandığını ve bununla birlikte her ikisinin de kadîm olduğunu iddia etmişlerdir. Mu‘tezile’den Ebû Hâşim hallerin âlimlik, kâdirlik, hayylık ve mevcutluk olmak üzere dört olduğunu, bu dört halin beşinci bir hal olan ilâhlığın ma‘lûlü olduğunu ve bu beş halin hepsinin de kadîm olduğunu iddia etmiştir. Eş‘arîlerin tamamı ise yüce Allah’ın zâtıyla kâim mevcut sıfatları bulunduğunu ve bu sıfatların da kadîm olduğunu iddia etmişlerdir. Dolayısıyla onlar, zâtıyla zorunlunun birden çok olduğunu kabul etmek ile kadîmin başkasına dayandığını kabul etmek arasındadırlar. Birincisi yanlış olduğuna göre ikinci doğrudur. O halde onların bu sözleri, hudûsu esas almak gerektiğine dair görüşlerine aykırıdır ve bunlarda vazgeçme teviline mecal yoktur.”

[982] Ben derim ki, bazen bu durum şöyle gerekçelendirilir: Kadîm, varlığının başlangıcı olmayandır. Bu durumda kadîmin açıklaması “sübûtunun başlangıcı olmayandır” şeklinde değiştirilmedikçe hal, kadîmlikle nitelenemez. Ayrıca yüce Allah’ın sıfatları zâtın ne aynıdır ne gayrıdır. Dolayısıyla onlar, zorunlunun birden çok olması ve kadîmin başkasının ma‘lûlü olması sorunuyla karşı karşıya kalmazlar. Sen biliyorsun ki, bu türlü gerekçeler lafzî şeylerdir, herhangi bir anlam ifade etmezler.

[983] Yazar şöyle dedi: *Kelâmcıların kitaplarında her iki şeyin de reddine* yani kadîmin muhtâra dayanmasının mümkün olmaması ile mûcibe dayanmasının mümkün olmasına *rastladım. Kadîmin muhtâra dayanmasını Âmidî mümkün görerek şöyle demiştir: Bir kasıtla var etmenin* ma‘lûlün varlığından *önce gelmesi, zorunlulukla var etmenin önce gelmesi gibidir. Nasıl ki* zorunluluk yoluyla var etmenin önceliği *zaman bakımından değil de zât bakımından öncelik ise benzer durum burada da mümkündür.* Yani kasıtlı var etme, zaman bakımından kastedilenin varlığıyla birlikte ama zât bakımından ondan önce olabilir. *Önceliğe dönen şey ve kadîmliği gerektirme hususunda iki* var etme *arasında fark yoktur.* Bu takdirde âlemin zâtı gereği zorunlu olan yüce Allah sayesinde ezelde zorunlu olması ama bununla birlikte Allah’ın muhtâr olması mümkündür. Bu durumda Allah ve âlem zât bakımından öncelik ve sonralıkta farklılaşsalar bile her ikisi de varlıkta beraber olacaklardır. Tıpkı elin hareketinin zamanda yüzüğün hareketiyle beraber olsa da zât bakımından ondan önce gelmesi gibi.

[984] Bazılarının naklettiği şu açıklama Âmidî’nin sözünü desteklemektedir: Filozoflar, “dilerse yapar dilerse yapmaz” anlamında Allah’ın muhtâr fâil olduğunda müttefiktirler. Şartlı önermenin doğruluğu, öncüllerinin ne gerçekleşmesini ne de gerçekleşmemesini gerektirir. Buna göre [birinci] şartlı önermenin önbitişeni olan yapma,

[٩٨١] فإن قلت: مثبتوا الحال من الأشاعرة زعموا أن عالميته تعالى مستندةٌ إلى علمه مع كونهما قديمين، وأبو هاشم من المعتزلة زعم أن الأحوال الأربعة وهي العالمية والقادرية والحيية والموجودية معللةٌ بحالةٍ خامسة هي الألوهية وكلها قديمة، والأشاعرة كافة زعموا أن لله تعالى صفات موجودة قائمة بذاته وهي قديمة؛ فهم بين أن يجعلوا الواجب بالذات متعدداً أو يجعلوا القديم مستنداً إلى الغير والأول باطل فتعين الثاني. فهذه الأقوال منهم منافية لما ذهبوا إليه من اعتبار الحدوث ولا مجال لتأويل التنزل فيها.

[٩٨٢] قلتُ: قد يعتذر عن ذلك بأن القديم ما لا أول لوجوده؛ فالحال لا يوصف بالقِدَم إلا أن يغير تفسيره بأنه ما لا أول لثبوته، وبأن صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غيرها فلا يلزمهم تعدد الواجب ولا تعليل القديم بغيره، وأنت تعلم أن أمثال هذه الاعتذارات أمور لفظية لا معنوية.

[٩٨٣] قال المصنف: **ولقد عثرت في كلام القوم على منع الأمرين** يعني عدم جواز استناد القديم إلى المختار وجواز استناده إلى الموجب؛ **أما استناده إلى المختار فجوّزه الآمدي وقال: سبق الإيجاد قصداً** على وجود المعلول **كسبق الإيجاد إيجاباً فكما أن ذلك** أي سبق الإيجاد الإيجابي **سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله ههنا** بأن يكون الإيجاد القصدي مع وجود المقصود زماناً ومتقدماً عليه بالذات، **ولا فرق بينهما** أي بين الإيجادين **فيما يعود إلى السبق واقتضاء القِدَم** وحينئذٍ جاز أن يكون العالم واجباً في الأزل بالواجب لذاته تعالى مع كونه مختاراً فيكونان معاً في الوجود وإن تفاوتا في التقدم والتأخر بحسب الذات كما أنه حركة اليد سابقةٌ على حركة الخاتم بالذات وإن كانت معها في الزمان.

[٩٨٤] ويؤيد كلام الآمدي ما نقله بعضهم من أن الحكماء متفقون على أن تعالى فاعلٌ مختار؛ بمعنى إن شاء فعل وإن شاء ترك، وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدّمها ولا عدم وقوعه فمقدّم شرطية الفعل واقعٌ

daima gerçekleşmiş iken [ikinci] şartlının önbitişeni olan yapmama, hiçbir zaman gerçekleşmez. Ancak şu söz bu açıklamayı reddetmektedir: Biz zorunlu olarak biliyoruz ki, mevcudu var etmeye yönelik kasıt, imkânsızdır. Dolayısıyla kasıt, eserin yokluğuyla beraber olmalıdır. Bu durumda muhtârın eseri, kesinlikle hâdis olacaktır.

[985] Bazen şöyle denir: Kastın var etmeyi öncelemesi, var etmenin varlığı öncelemesi gibidir: Her ikisi de zât bakımındandır. Dolayısıyla o ikisinin zaman bakımından varlıkla birlikte olması mümkündür. Zira imkânsız olan, daha önceki bir varlıkla var olan şeyi var etmeye yönelik kasıttır. Özetle kasıt, kastedilenin varlığında yeterli olduğunda onunla birlikte olur; bizim fiillerimize yönelik kastımız gibi yeterli olmadığında ise zaman bakımından ondan önce gelir .

[986] *Kadîmin kadîm mûcibe dayanmasına gelince* -yazar mûcibi kadîm olmakla kayıtladı, zira kadîmin hâdis mûcibe dayanması zorunlu olarak imkânsızdır ve söz, kadîmin kadîm mûcibe dayanması hakkındadır- *İmâm Râzî bunu reddetmiştir. Çünkü mûcibin kadîmdeki tesiri ya kadîmin sürekliliği halindedir ve bunda mevcudun var edilmesi söz konusudur* ki bu imkânsızdır; *ya da onun yokluğu veya hudûsu halindedir. Her iki takdire göre de kadîm hâdis olmaktadır.* Oysa biz onun kadîm olduğunu varsaymıştık. Bu bir çelişkidir.

[987] *Eğer şöyle dersen: Bazen* o kadîm *süreklilikte zorunlu olarak* mûcibe *ihtiyaç duyar.* Bu durumda mûcib illetinin devamlılığıyla sürekli olur. Çünkü süreklilikte muhtaçlık, zorunlu olarak bilinmektedir ve onun inkarı mümkün değildir. *Mesela* sürekli *ma'lûl,* sürekliliğinde *illetine* muhtaçtır. Tıpkı yüzüğün hareketinin sürekliliğinde elin hareketine ihtiyaç duyması gibi. Sürekli *meşrut* da sürekliliğinde *şarta ihtiyaç duyar.* Sürekliliğinde hayata ihtiyaç duyan bilgi gibi. Sürekliliğinde *ilme* muhtaç olan *âlimlik de böyledir. Bazen şeyin varlığı üzere sürekliliği kastedilir ki* şeyin varlığı üzere *bu* sürekliliği *onun ikinci zamandaki varlığının kendisidir. Aksi halde* onun ikinci zamandaki varlığının kendisi olmayıp da ona zâit olursa *o zamanda mevcut ve meydana gelmiş olmalıdır.* Bu durumda söz, onun sürekliliğine geçer *ve teselsül eder.*

دائماً ومقدم شرطية الترك غير واقعٍ دائماً، ويدفعه ما قد قيل من أنّا نعلم بالضرورة أن القصد إلى إيجاد الموجود محال فلا بد أن يكون القصد مقارناً لعدم الأثر فيكون أثر المختار حادثاً قطعاً.

[٩٨٥] وقد يقال: تقدّم القصد على الإيجاد كتقدّم الإيجاد على الوجود في أنهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زماناً لأن المحال هو القصد إلى إيجاد الموجود بوجود قبل. وبالجملة فالقصد إذا كان كافياً في وجود المقصود كان معه، وإذا لم يكن كافياً فيه فقد يتقدم عليه زماناً كقصدنا إلى أفعالنا.

[٩٨٦] **وأما استناده إلى الموجب القديم** قيد الموجب بالقديم لأن استناد القديم إلى الموجب الحادث مستحيلٌ بالضرورة. إنما الكلام في استناده إلى الموجب القديم **فمنعه الإمام الرازي لأن تأثيره فيه** أي تأثير الموجب في القديم **إما في حال بقائه** أي بقاء القديم **وفيه إيجاد الموجود** وهو محال، **وإما في حال عدمه أو حدوثه وعلى التقديرين يكون حادثاً** وقد فرضناه قديماً هذا خلف.

[٩٨٧] **فإن قلت: قد يحتاج** ذلك القديم **بالضرورة** إلى الموجب **في البقاء** فيكون مستمراً دائماً بدوام علته الموجبة وذلك لأن الاحتياج في البقاء أمرٌ معلومٌ بالضرورة لا يجوز إنكاره **كالمعلول** الباقي فإنه محتاجٌ في بقائه **إلى علته** كاحتياج حركة الخاتم في بقائها إلى حركة اليد، **والمشروط** الباقي فإنه أيضاً محتاجٌ في بقائه **إلى الشرط** كالعلم المحتاج في بقائه إلى الحياة، **والعالمية** المحتاجة في بقائها **إلى العلم؛ وإذ قد يراد بقاء الشيء على وجوده وهو** أي بقاء الشيء على وجوده **نفس وجوده في الزمان الثاني وإلا** أي وإن لم يكن نفس وجوده في الزمان الثاني بل كان زائداً عليه **فلا بد أن يكون موجوداً حاصلاً في ذلك الزمان** فننقل الكلام إلى بقائه **وتسلسل**.

[988] Bazen de şeyin *yokluğu üzere* sürekliliği kastedilir. Şeyin yokluğu üzere sürekliliği ise onun ikinci zamandaki yokluğunun ta kendisidir. Çünkü ona zâit olsaydı yokla kâim bir mevcut olurdu. Böylece açığa çıkmaktadır ki, şey ister var ister yok olsun irade, şeye onun sürekliliği halinde taalluk eder. Dolayısıyla o, söz konusu durumda bir illete muhtaçtır ve ona dayalıdır. Bu şeyler hakkında süreklilikte muhtaçlık sâbit olduğuna ve bundan da mevcudun imkânsız bir şekilde var edilmesi gerekmediğine göre kadîmin yani daima sürekli olanın sürekliliğinde ve devamlılığında bir mûcibe dayanması, mevcudun var edilmesini gerektirmemektedir. Bilakis orada başka bir varlığın sürekliliğine dayanan bir varlığın sürekliliği vardır.

[989] *Sonra* İmâm Râzî'nin kadîmin mûcib bir müessire dayanmasının iptali hakkında söylediği şeye *çeşitli yönlerden muârazalar vardır. Birincisi: Yokluk varlığa ve fâilliğe aykırıdır. Ondan önce olan şey, ikisinin şartıdır.* Yani eserin yokluğu, onun varlığına aykırıdır. Bu açıktır. Yine eserin yokluğu, fâilin o eserin fâili oluşuna aykırıdır. Çünkü o fâillik, bu varlığı gerektirir. Gereğe aykırı olan, gerektirene aykırıdır. Hal böyle olunca eserin yokluğundan önce olan şey, hem eserin varlığının hem de fâilin o eserin fâili oluşunun şartıdır. Çünkü şeyin şartı ona aykırı olamaz. Önceki yokluk, o ikisinin şartı olmadığına göre fâile dayalı eserin yoklukla öncelenmemesi mümkündür ki amaçlanan da budur.

[990] *İkincisi: Eser süreklilik halinde mümkündür. Çünkü* daha önce geçtiği gibi *imkân daima* mümkünün *gereğidir* ve mümkünden ayrılması imkânsızdır. *İllete muhtaç kılan ise imkândır.* Bu durumda sürekli, sürekliliği halinde müessire muhtaçtır. Dolayısıyla ona ait olan şey, yalnızca süreklilik halidir. Yani kadîm devam eden sürekliliğinde müessire dayanabilir.

[991] *Üçüncüsü: Hudûsun muhtaçlığın şartı oluşunu çürüttük.* Yani müessire muhtaçlığın illet, parça veya şart olma gibi herhangi bir şekilde hudûsa dayanmasını çürüttük. Bu takdirde kadîm müessire ihtiyaç duyabilir. Aksi halde hudûs, müessire muhtaçlıkta dikkate alınırdı.

[٩٨٨] **وقد** يراد بقاء الشيء **على عدمه** وبقاؤه على عدمه نفس عدمه في الزمان الثاني؛ إذ لو كان زائداً عليه لكان موجوداً قائماً بالمعدوم فظهر أن الإرادة تتعلق بالشيء حال بقائه سواء كان موجوداً أو معدوماً فيكون في تلك الحال محتاجاً مستنداً إلى علة، وإذا ثبت الاحتياج في البقاء في هذه الأشياء ولم يلزم منه إيجاد الموجود على وجهٍ محال لم يكن استناد القديم أي الباقي دائماً في بقائه ودوامه إلى موجب مستلزماً لإيجاد الموجود بل كان هناك استمرار وجود مستند إلى استمرار وجودٍ آخر.

[٩٨٩] **ثم أنه** أي ما ذكره الإمام في إبطال استناد القديم إلى مؤثرٍ موجب **معارضٌ بوجوه؛ الأول العدم ينافي الوجود والفاعلية** أي عدم الأثر ينافي وجوده وهذا ظاهر، وينافي أيضاً فاعلية الفاعل لذلك الأثر لأن تلك الفاعلية ملزومة لذلك الوجود ومنافي اللازم مُنافٍ للملزوم وإذا كان كذلك **فلا يكون السابق منه** أي من عدم الأثر **شرطاً لهما** أي لوجود الأثر وكون الفاعل فاعلاً له ضرورة أن شرط الشيء لا ينافيه، وإذا لم يكن العدم السابق شرطاً لهما جاز أن يكون الأثر المستند إلى الفاعل غير مسبوق بالعدم وهو المطلوب.

[٩٩٠] **الثاني هو** أي الأثر **حال البقاء ممكن لأن الإمكان لازم** للممكن يستحيل انفكاكه عنه كما مرّ، **والمحوج إلى العلة هو الإمكان** فيكون الباقي حال بقائه محتاجاً إلى المؤثر فما لا يكون له إلا حال البقاء أعني القديم يجوز استناده في بقائه المستمر إلى المؤثر.

[٩٩١] **الثالث أبطلنا كون الحدوث شرطاً للحاجة** أي أبطلنا كون الحاجة إلى المؤثر متوقفةً على الحدوث بوجهٍ من الوجوه أعني كونه علةً أو جزءاً أو شرطاً فيجوز حينئذٍ احتياج القديم إلى المؤثر وإلا لكان الحدوث معتبراً في الحاجة إليه.

[992] *Dördüncüsü: Yüce Zorunlu, eğer ezelde* herhangi bir eserde *müessirlik şartlarına sahipse onun* söz konusu ezelî müessirliğe dayanan *eseri de kadîm olur.* Zira ma'lûlün tam illetinden geri kalması imkânsızdır. *Aksi halde* şayet Zorunlu, ezelde o şartlara sahip değilse onun varsayılan herhangi bir eserdeki tesiri, müessirliğinde dikkate alınan *hâdis* bir duruma *dayanır.* Bu takdirde söz, o hâdise geçer *ve teselsül eder.* Çünkü her hâdis sonsuza dek başka bir hâdise dayanır. Oysa ikincisi yanlıştır. O halde doğruluğu belirginleşen birincisidir ve kadîm, müessire dayanmıştır.

[993] *Beşincisi: İmkan daha önce geçtiği üzere* varlıkta muhtaç kıldığı gibi *yoklukta da muhtaç kılar. Yokluğun* -mesela hâdislerin yokluğunun- *ise öncesi yoktur,* aksine o, ezelde süreklidir. O halde sürekli ezelî sürekliliğinde başkasına dayanabilir. Bu, kadîmin müessire dayanmasının anlamıdır.

[994] *Altıncısı:* Mesela *dördün çiftliği,* kendi olması bakımından *zâtının ma'lûlüdür ve* zâttan ayrılması imkânsız olacak şekilde *onunla birliktedir.* Eğer dördün ezelde sâbit olduğu farz edilirse onun çiftliği de dördün zâtına dayanmasının yanı sıra ezelî olur. O halde öncesiz olanın başkasına dayanması mümkündür.

[995] *Biz deriz ki:* -Bu söz "eğer şöyle dersen" sözünün cevabıdır. Yani söylediğiniz şeylerin tamamının cevabında şöyle deriz: Süreklinin, sürekliliği esnasında müessire dayanmasının mümkün olmadığını gösteren *delilimiz,* sizin mümkün olduğu hususunda tutunduğunuz delillerden *daha güçlüdür. Çünkü* sürekliye etki eden *müessirin, süreklilik halinde ya* asla onda *hiçbir eseri yoktur* ki bu durumda kesinlikle onda müessir olamaz. Oysa bunun tersi varsayılmıştı; *ya da* müessirin süreklideki *tesiri, meydana gelmişin meydana getirilmesidir* ki bu durum da *daha önce geçtiği gibi* zorunlu olarak yanlıştır. İmâm Râzî böyle cevaplamış ve "ayrıntılı cevaplar, meselelerin uzun uzadıya anlatıldığı hacimli kitaplardadır" demiştir.

[996] Yazar ise şöyle dedi: *Bu delildeki sorunları öğrenmiştin.* Sorun şudur: Kadîm bile olsa süreklideki tesir, onun devamının müessirin devamlılığı nedeniyle olmasıdır. Bu nedenle meydana gelmişin meydana getirilmesi olmaz. Tesir, sürekli olması bakımından sürekliyle ilgili olmayan yenilenen bir şeyde de değildir. Dolayısıyla delil, bırakın daha güçlü olmayı, tam bir delil bile değildir. Bundan dolayı yazar şu sözüyle ayrıntılı cevaplar

[٩٩٢] **الرابع الواجب تعالى لو استجمع في الأزل شرائط المؤثرية** في أثرٍ من الآثار **قِدَم أثره** المستند إلى تلك المؤثرية الأزلية لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة **وإلا** وإن لم يستجمع تلك الشرائط في الأزل **توقف** تأثيره في أي أثر فرض **على** أمرٍ **حادثٍ** معتبرٍ في مؤثريته فننقل الكلام إلى ذلك الحادث، **وتسلسل** لتوقف كل حادثٍ على حادثٍ آخر إلى غير النهاية، والثاني باطل فتعيّن الأول فقد استند القديم إلى المؤثر.

[٩٩٣] **الخامس الإمكان محوجٌ في العدم** كما هو محوجٌ في الوجود **لما مرّ، وأنه** أي العدم كعدم الحوادث **لا أول له** بل هو مستمرٌ أزلاً فقد جاز استناد المستمر في استمراره الأزلي إلى غيره وهذا معنى استناد القديم إلى المؤثر.

[٩٩٤] **السادس زوجية الأربعة** مثلاً **معللة بذاتها** من حيث هي **دائمة معها** بحيث يستحيل انفكاكها عنها فلو فرض أن الأربعة ثابتة أزلاً كانت زوجيتها أزلية أيضاً مع كونها مستندة إلى ذات الأربعة فقد صح استناد ما لا أول له إلى غيره.

[٩٩٥] **قلنا** جواب لقوله: فإن قلت: أي قلنا في جواب كل ما ذكرتموه: **دليلنا** الدال على أن الباقي لا يجوز استناده حال بقائه إلى المؤثر **أقوى** مما تمسكتم به في جوازه وذلك **لأن المؤثر** في الباقي **حال البقاء إما لا أثر له** فيه أصلاً فلا يكون مؤثراً فيه قطعاً والمقدّر خلافه، **أو هو** أي تأثيره في الباقي **تحصيل الحاصل** فيكون أيضاً باطلاً بالضرورة **كما مرّ؛** هكذا أجاب الإمام الرازي وقال، وأما الأجوبة المفصّلة فمذكورةٌ في المطوّلات.

[٩٩٦] قال المصنف: **وقد عرفت ما فيه** أي ما في هذا الدليل من الخلل وهو أن التأثير في الباقي وإن كان قديماً هو أن يكون دوامه لدوام المؤثر فلا يكون تحصيلاً للحاصل ولا في أمرٍ متجدد لا تعلق له بالباقي من حيث هو باقٍ فلا يتم هذا الدليل فضلاً عن أن يكون أقوى فلذلك أورد الأجوبة

serdetmiştir: *Aksine* “Bazen kadîm, süreklilikte zorunlu olarak ihtiyaç duyar” sözündeki *zorunluluğun cevabı, mendir.* Çünkü ihtilaf edilen meselede zorunluluk iddiasına kulak asılmaz.

[997] Süreklilikte illete dayalı *ma‘lûlün* beraberinde illetin *ve* süreklilikte şarta dayalı olan meşrutla birlikte *şartın zikredilmesi, ma‘lûl ve şartın sübûtlarının uzantısıdır. Oysa* biz *bunların* sübûtlarını *kabul etmiyoruz.* Zira bize göre şeyler arasında ne illiyet ne de şartlık ilişkisi vardır, aksine bütün şeyler, doğrudan Muhtâr’dan, herhangi bir gereklilik olmaksızın salt O’nun ihtiyârıyla çıkar. Bu, yüce Allah’ın muhtâr olduğu kabul edildikten sonra açıktır. Fakat tartışma, müessirin mûcib olduğu kabulüne göre yapılmaktadır. Sanki yazar, kendi görüşüne dönmüş ve îcâb varsayımını dikkate almamıştır.

[998] Bize göre *âlimlik, ilmin kendisidir,* yoksa sizin iddia ettiğiniz gibi her ikisi de kadîm olmakla birlikte onun ma‘lûlü değildir. Evet, bu eleştiri hali kabul edilenlere yöneltilebilir. *Bizim irademiz müessir değildir,* yani fiillerimizin varlığında irademizin herhangi bir katkısı yoktur. *Bundan dolayı irademizin* süreklilik halindeki *mevcuda taalluku mümkündür.* Zira bizim orada ne başlangıçta ne de devamlılıkta bir tesirimiz vardır. Dolayısıyla herhangi bir mahzur yoktur. Bu durum, ister irâdî isterse îcâbî olsun tesirin taalluk etmesi durumundan farklıdır. Çünkü tesirin taalluku, mevcudu var etmeyi gerektirir.

[999] Kadîmin mûcib müessire dayanabileceğini gösteren *muârazaların cevabına gelince birincinin cevabı şudur:* Eserin müessire dayanmasındaki *şart, onun yoklukla öncelenmiş olmasıdır. Bu ise önceki yokluktan başka bir şeydir.* Bu şart, eserin varlığını ve fâilin fâilliğini nefyetmez, aksine bunları birleştirir. Ancak bir kimse şöyle diyebilir: Onun yoklukla öncelenmesi, yokluğa dayalıdır. Bu nedenle onun şartlığından bunun da şartlığı gerekli olur.

[1000] *İkinci muârazanın cevabı şudur: Söz, başlangıcı olmayan sürekli* yani kadîm *hakkındadır. Oysa sizin söyledikleriniz, bu* başlangıcı olmayan sürekli *hakkında müsâderedir ve başkası hakkında da hiçbir anlam ifade etmez.* Yani eğer “eser, süreklilik halinde mümkündür” sözünüzle kadîm eser böyledir demek istediyseniz bu, matlûbun müsâderesidir. Çünkü kadîmin müessire dayanmasının imkânsız oluşu, kadîmin

المفصلة بقوله: **بل الجواب إما عن دعوى الضرورة** في قوله: قد يحتاج بالضرورة في البقاء **فالمنع** لأن دعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة.

[٩٩٧] **وحكاية** العلة مع **المعلول** المستند إليها في البقاء، **و**حكاية الشرط مع المشروط الذي يستند إليه في بقائه **فرع ثبوتهما، ونحن لا نقول به** أي بثبوتهما إذ لا علية ولا شرطية عندنا بين الأشياء بل كلها صادرة عن المختار ابتداءً بمجرّد اختياره بلا لزوم وهذا ظاهرٌ على تقدير كونه تعالى مختاراً، لكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجباً فكأنه رجع إلى مذهبه، ولم يلتفت إلى فرض الإيجاب.

[٩٩٨] **والعالمية** عندنا **نفس العلم** لا معللة به مع قِدَمها كما ادّعيتموه. نعم يتجه هذا على القائل بالحال **وإرادتنا غير مؤثرة** أي لا مدخل لها في وجود أفعالنا **فلذلك جاز تعلقها بالموجود** الباقي حال بقائه إذ لا تأثير منّا هناك ابتداءً ولا دواماً فلا محذور بخلاف ما إذا تعلق به التأثير إرادياً كان أو إيجابياً فإنه يستلزم إيجاد الموجود.

[٩٩٩] **وأما عن المعارضات** الدالة على جواز استناد القديم إلى المؤثر الموجب؛ **فعن الأولى أن الشرط** في استناد الأثر إلى المؤثر **كونه مسبوقاً بالعدم وهو غير العدم السابق** وهذا الشرط لا ينافي وجود الأثر وفاعلية الفاعل بل يجامعهما. ولقائلٍ أن يقول: كونه مسبوقاً بالعدم متوقف على العدم فيلزم من شرطية هذا شرطية ذاك أيضاً.

[١٠٠٠] **وعن الثانية أن الكلام في الباقي الذي لا أول له** وهو القديم **وما ذكرتم فيه** أي في الباقي الذي لا أول له **مصادرة وفي غيره لا يفيد** يعني إن أردتم بقولكم: الأثر حال البقاء ممكن، أن الأثر القديم كذلك فهو مصادرة على المطلوب إذ لا معنى لامتناع استناد القديم إلى الموثر إلا امتناع كون القديم

mümkün oluşunun ve bir şeyin eseri olmasının imkânsızlığından başka bir anlam ifade etmez. Şayet başlangıcı olan sürekli, sürekliliği halinde mümkündür ve müessire dayanır demek istemişseniz bunu kabul ederiz ama bu, size hiçbir yarar sağlamaz.

[1001] Eğer "burada süreklilik esnasında tesir mümkünse orada da mümkündür" dersen ben şöyle derim: Bu gereklilik, men edilir. Çünkü başlangıcı olan süreklide başlangıçta tesir düşünülebilir ve dolayısıyla onun devamlılığı düşünülebilir. Oysa başlangıcı olmayan sürekli bundan farklıdır, çünkü onda başlangıçta herhangi bir tesir düşünülemez ki onun devamlılığı düşünülebilsin.

[1002] *Üçüncünün cevabı şudur: Akıl* bedîhî olarak *hükmetmektedir ki,* varlığı ezelde sürekli olan *kadîm,* kendisine varlık veren bir müessire *muhtaç değildir.* Çünkü mevcudun var edilmesi imkânsızdır. İşte bizim kastımız budur. Bundan *hudûsun* muhtaçlığa *şart olması* ve onda tek başına veya başkasıyla birlikte dikkate alınması *gerekmez.* Bununla birlikte biz, bazen tesiri kabulde hudûsun şart olduğunu söylüyoruz. Çünkü hudûsun dikkate alınmasına yönelik çürütmeleri daha önceki açıklamalarla cevapladık. Burada bir sorun vardır: Kadîm, tesiri kesinlikle kabul etmediğinden onun kabulü, kıdemin kalkmasına –ki bu, mevcutlardaki hudûstur- dayalıdır. Bu durumda hiç şüphesiz onun şartı olmaktadır. O iptale verilen cevaba gelince ondaki sorunu öğrenmiştin.

[1003] *Dördüncünün cevabı:* Biz *yüce Zorunlu'nun* ezelde *fâillik şartlarına sahip olduğu* şıkkını tercih ediyoruz. *Fakat O, muhtâr fâildir.* Dolayısıyla fiili dilediği vakte erteleyebilir. *Bu nedenle O'nun eserinin kadîm olması gerekmez.* Bu, ancak O, zâtıyla zorunlu kılan olsaydı gerekirdi ki biz bunu men ediyoruz.

[1004] *Beşincinin cevabı: Yokluğun yokluğa dayanması* her ne kadar daha önce geçen "ma'lûlün yokluğu, illetin yokluğu nedeniyledir" ilkesinden dolayı mümkünse de bu dayanma *vehmî* bir durum *olup dışta gerçekliği yoktur.* Bu nedenle sürekli yokluğun sürekli yokluğa vehmî bir şekilde dayanmasından sürekli varlığın sürekli varlığa hakiki bir şekilde dayanması gerekmez. Oysa biz, bu hakiki dayanma hakkında konuşuyoruz. Zira kıdem, yokluğun değil, varlığın ilişenlerindendir.

ممكناً وأثراً لشيء، وإن أردتم به الباقي الذي له أول وهو في حال بقائه ممكن ومستند إلى المؤثر فهو مسلم ولا يجديكم نفعاً.

[١٠٠١] فإن قلت: إذا جاز التأثير حال البقاء ههنا جاز هناك أيضاً. قلتُ: هذه الملازمة ممنوعة فإن الباقي الذي له أول قد يتصور فيه التأثير ابتداءً فيتصور دوامه بخلاف الباقي الذي لا أول له؛ إذ لا يتصور فيه ابتداء تأثير فكيف يتصور دوامه.

[١٠٠٢] **وعن الثالثة أن العقل** ببديهته **يحكم بأن القديم** الذي هو مستمر الوجود في الأزل **لا يحتاج** إلى مؤثرٍ يفيده الوجود لاستحالة إيجاد الموجود وهذا هو مطلوبنا، **ولا يجب** منه **كون الحدوث شرطاً** للحاجة ومعتبراً فيها وحده أو مع غيره؛ على أنّا قد نلتزم شرطية الحدوث في قبول التأثير إذ قد أجبنا عن إبطال اعتبار الحدوث بما سبق، وههنا بحث وهو أن القديم إذا لم يقبل التأثير أصلاً كان قبوله موقوفاً على انتفاء القِدَم الذي هو الحدوث في الموجودات فيكون شرطاً له بلا شبهة؛ وأما الجواب عن ذلك الإبطال فقد عرفت ما فيه.

[١٠٠٣] **وعن الرابعة** أنّا نختار **أنه** أي الواجب تعالى **مستجمعٌ** في الأزل **لشرائط الفاعلية لكنه** فاعلٌ **مختارٌ** فله تأخير الفعل إلى أي وقتٍ شاء **فلا يلزم قِدَم أثره** إنما يلزم ذلك أن لو كان موجباً بالذات وهو ممنوع.

[١٠٠٤] **وعن الخامسة إن استناد العدم إلى العدم** وإن كان جائزاً لما مرّ من أن عدم المعلول لعدم العلة، لكن هذا الاستناد أمرٌ **وهمي لا حقيقة له في الخارج** فلا يلزم من جواز استناد العدم المستمر إلى العدم المستمر استناداً وهمياً جواز استناد للوجود المستمر إلى الوجود المستمر استناداً حقيقياً، وكلامنا في هذا الاستناد لأن القِدَم من عوارض الوجود دون العدم.

[1005] *Altıncının cevabı: Onun gibidir.* Bu, şöyle demektir: Dört, varlığı bulunmayan sayılardandır ve onun çift oluşu da aynı şekilde aklî itibarlardandır. Dolayısıyla çift olmanın dördün zâtına dayanması, dışta gerçekliği bulunmayan vehmî bir dayanmadır. Bu nedenle bu dayanmanın sürekli olabilmesinden gerçek dayanmanın da sürekli olabilmesi gerekmez.

Kadîmle İlgili Meselelerin *İkincisi:* [Kadîm Olmakla Nitelenen Nedir?]

[1006] *Yüce Allah'ın zâtı,* filozoflar ve din mensuplarının *görüş birliğiyle, kadîmlikle nitelenir. Ayrıca Eş'arîlere* ve onlarla aynı doğrultuda düşünenlere *göre Allah'ın sıfatları da* kadîmlikle nitelenir. Çünkü onlar, eksikliklerden münezzeh olan Allah'ın zâtıyla kâim, kadîm ve mevcut sıfatları olduğunda görüş birliğine varmışlardır. *Mu'tezile ise onu sözde inkar etmiştir,* yani ister O'nun sıfatı olsun ister olmasın yüce Allah dışındakilerin kadîmlikle nitelenmesini lafız bakımından inkar etmiş *ama anlam bakımından benimsemiştir. Çünkü onlar da* yüce *Allah'a başlangıcı bulunmayan dört hali olumlamışlardır. Bu haller, varlık, hayat, bilgi ve kudrettir.* Yani mevcutluk, dirilik, âlimlik ve kâdirlik. Bunlar, eksiklerden münezzeh yüce Allah için sâbit olan hallerdir.

[1007] Mu'tezile'den *Ebû Hâşim,* sözü edilen *dört halin illeti olan ve* yüce Allah'ın *zâtını* zât olmakta ona eşit olan diğer zâtlardan *ayrıştıran beşinci* bir hali *olumlamıştır. Bu hal, ulûhiyyettir/ilâhlıktır.* Böylece onlar, ezelde Allah ile birlikte birden çok şey olumlamışlardır. Bu durumda Allah'tan başkasına kadîm demekten kaçınmakla birlikte kadîmin birden çok olması sorunuyla yüz yüze kalmışlardır. *İmâm Râzî böyle söylemiştir. Ancak bu sorunludur. Çünkü kadîm, başlangıcı olmayan mevcuttur.* Mu'tezile'nin olumladığı *bu* şeyler ise onlara göre varlıkla nitelenmeyen *hallerdir.* Dolayısıyla bunlar, kadîm olamaz. Ama eğer kadîmle "başlangıcı olmayan sâbit" kastedilirse olabilir. Fakat tartışma, meşhur anlam hakkındadır. Yine birden çok kadîm sorunuyla ancak hali olumlayanlar yüz yüze kalır, diğerleri değil.

[1008] *Mu'tezile* Eş'arîlerin kabul ettiği kadîm sıfatların nefyine *şöyle delil getirmiştir: Birden çok kadîm olduğunu söylemek, icmâ ile küfürdür. Nitekim Hıristiyanlar,* yüce Allah'ın zâtıyla birlikte *üç kadîm sıfat* yani vasıf *kabul ettikleri için küfre düşmüşlerdir. Ekânîm dedikleri* -Ekânîm kelimesi asıllar anlamına gelir ve tekili uknûm'dur. Cevherî, "sanırım Rumca" demiştir- *bu kadîmler, bilgi, varlık ve hayattır.* Varlığı,

[١٠٠٥] **وعن السادسة مثله** وهو أن يقال: الأربعة من الأعداد التي لا وجود لها وكذا زوجيتها أيضاً من الاعتبارات العقلية فاستنادها إلى ذات الأربعة استنادٌ وهميٌّ لا حقيقة له في الخارج فلا يلزم من جواز هذا الاستناد دائماً جواز الاستناد الحقيقي دائماً.

وثانيهما أي ثاني الأمرين من مباحث القديم

[١٠٠٦] **أنه يوصف به** أي بالقِدَم **ذات الله تعالى اتفاقاً** من الحكماء وأهل الملّة **و**يوصف به أيضاً **صفاته عند الأشاعرة** ومن يحذو حذوهم فإنهم أجمعوا على أن لله سبحانه صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى، **وأما المعتزلة فأنكروه لفظاً** أي أنكروا أن يوصف بالقِدَم ما سوى الله تعالى سواء كان صفةً له أو لم يكن إنكاراً بحسب اللفظ؛ **لكن قالوا: به معنى، فإنهم أثبتوا له** أي لله تعالى **أحوالاً أربعةً لا أول لها؛ هي الوجود والحياة والعلم والقدرة** أي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية فإنها أحوالٌ ثابتةٌ لله سبحانه وتعالى أزلاً.

[١٠٠٧] **وأثبت أبو هاشم** منهم حالة **خامسة** هي **علة للأربعة** المذكورة **ومميزة للذات** أي لذاته تعالى عن سائر الذوات المساوية له في الذاتية **هي الألوهية** فقد أثبتوا مع الله في الأزل أموراً كثيرةً فلزمهم تعدد القديم مع تحاشيهم عن إطلاق القديم على غير الله. **كذا قال الإمام الرازي، وفيه نظر لأن القديم موجودٌ لا أول له، وهذه** الأمور التي أثبتوها **أحوال** لا توصف عندهم بالوجود فلا تكون قديمة إلا أن يراد بالقديم ثابت لا أول له لكن الكلام في المعنى المشهور، وأيضاً إنما يلزم هذا من أثبت منهم الحال دون من عداهم.

[١٠٠٨] **احتج المعتزلة** على نفي الصفات القديمة التي أثبتها الأشاعرة **بأن القول بقدماء معتددة كفر إجماعاً والنصارى إنما كفروا لما أثبتوا** مع ذاته تعالى **صفات** أي أوصافاً **ثلاثة قديمة سمّوها أقانيم و**هي بمعنى الأصول واحدها «أقنوم». قال الجوهري وأحسبها رومية: **هي العلم والوجود والحياة** وعبّروا عن الوجود

Baba ile; hayatı Kutsal Ruh ile; bilgiyi de Kelime ile ifade etmişlerdir. Bazı nüshalarda "varlık" yerine "kudret" geçmektedir ki bu, yanlıştır. *O halde nasıl olur da* yüce Allah'ın zâtıyla birlikte *yedi* meşhur kadîm vasfı *veya daha fazlasını olumlayan kimse küfre düşmez!* Daha fazlasıyla kastedilen, tekvîn veya bekâ, el vb. ihtilaf edilen vücûdî sıfatlardır.

[1009] *Cevap: Hıristiyanların küfre düşmelerinin nedeni, her ne kadar bu* uknûmlara *zâtlar demekten kaçınsalar* ve sıfatlar olarak adlandırsalar *da bunların* sıfatlar değil *zâtlar olduğunu söylemeleridir. Çünkü onlar, bilgi uknûmunun* -ki bu kelimedir- *Mesih'e taşındığını söylemişlerdir. Kendi başına taşınan şey ise ancak zât olabilir.* Tek bir zâtta kadîm sıfatlar olduğunu değil, birden çok kadîm zâtın varlığını kabul etmek icmâ ile küfürdür. Yine yüce Allah şu sözüyle onları tekfir etmiştir: "Allah, üçün üçüncüsüdür diyenler küfre düşmüşlerdir". Çünkü onlar, âyette hemen ardından gelen "Yalnızca tek ilâh vardır" ifadesinin gösterdiği gibi üç ilâh kabul etmişlerdir. Dolayısıyla tek bir ilâha birden çok sıfat nispet eden kimse kafir olmaz. Yüce Allah'ın zâtıyla kâim *sıfatlar bahsinde bu meselenin devamı gelecektir.*

[1010] *Yüce Allah'ın zâtı ve sıfatlarının dışındakiler ise kelâmcıların icmâıyla kadîmlikle nitelenmez.* Zira yüce Allah dışındakiler, yaratılmıştır ve her yaratılmış da onlara göre hâdistir. *Filozoflar ise bunu mümkün görmüşlerdir. Çünkü onlar* âlemin hudûsu meselesinde öğreneceğin ayrıntı doğrultusunda *âlemin kadîm olduğunu söylemişlerdir.*[45] *Mecûsîlerden Harnâniyyûn* -bunlar, Mecûsîlerden Harnân denilen bir şahsa nispet edilen bir fırkadır- *beş kadîm kabul etmiştir.* Bu kadîmlerin *ikisi, diri ve âlimdir.* En uygunu *Muhassal*'da olduğu gibidir: İkisi diri ve fâildir. *Bunlar, Yaratıcı ve nefstir.* Yaratıcı, kadîmdir, diridir ve bu âlemin fâilidir. Nefsle kastedilen ise hayatın ilkesi olan şeydir. Bu da beşerî ve semâvî ruhlardır. Dolayısıyla bunlar, zâtları nedeniyle diridirler ve de kadîmdirler, çünkü hâdis olsalardı maddî olurlardı; tedbîr ve tasarruf yoluyla taalluk ettikleri cisimlerde etkindirler/fâildirler.

[1011] *Diğer üçü ise ne âlim ne diri* ne de fâildir. Aksine bunlardan biri, münfail iken diğer ikisi ne fâil ne de münfaildir. *Bunlar, heyûlâ, fezâ ve dehrdir.* Buna göre heyûlâ kadîmdir, aksi halde başka bir heyûlâya ihtiyaç duyardı. Oysa o, sûretlerin kabulüyle münfaildir ve dolayısıyla fâil olamaz. Aksi halde o,

بالأب، وعن الحياة بروح القدس، وعن العلم بالكلمة، وقد وقع في بعض النسخ القدرة بدل الوجود وهو سهو **فكيف** لا يكفر **من أثبت** مع ذاته تعالى **سبعة** من الأوصاف القديمة المشهورة **أو أكثر** كما إذا ضم إليها التكوين أو غيره من الصفات الوجودية التي اختلف فيها كالبقاء واليد وغيرهما.

[١٠٠٩] **والجواب أنهم** أي النصارى **إنما كفروا لأنهم أثبتوها** أي الأقانيم المذكورة **ذوات** لا صفات، **وإن تحاشوا عن التسمية بالذوات** وسموها صفات **فإنهم قالوا بانتقال أقنوم العلم** وهو الكلمة **إلى المسيح، والمستقل بالانتقال لا يكون إلا ذاتاً** وإثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر إجماعاً دون إثبات الصفات القديمة في ذاتٍ واحدة وأيضاً إنما كفّرهم الله بقوله: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ﴾ لإثباتهم آلهةً ثلاثة كما يدل عليه قوله عقيبه: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ فمن أثبت صفات متعددة لإلهٍ واحد لا يكون كافراً. **وسيأتيك في بحث الصفات** القائمة بذاته تعالى **تتمة لهذا الكلام**.

[١٠١٠] **وأما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالقِدَم بإجماع المتكلمين** لأن ما سوى الله تعالى مخلوق، وكل مخلوق حادث عندهم **وجوّزه الحكماء إذ قالوا: العالم قديم** على التفصيل الذي ستطلع عليه في البحث عن حدوث العالم، **وأثبت الحرنانيون من المجوس** وهم فرقةٌ منهم منسوبةٌ إلى رجلٍ يقال له: حرنان: **قدماء خمسة اثنان** منها **عالمان حيان** والأولى كما في المحصل اثنان حيان فاعلان **وهما البارئ والنفس** أما البارئ فهو قديمٌ وحيٌّ وفاعلٌ لهذا العالم، وأما النفس والمراد بها ما يكون مبدأ للحياة وهي الأرواح البشرية والسماوية فهي حية لذواتها وقديمة أيضاً؛ إذ لو كانت حادثة لكانت مادية وفاعلة في الأجسام التي تعلقت بها تعلق التدبير والتصرف.

[١٠١١] **وثلاثة لا عالمة ولا حية** ولا فاعلة بل واحد منها منفعل واثنان لا فاعلان ولا منفعلان **هي الهيولى والفضاء والدهر** فالهيولى قديمة وإلا احتاجت إلى هيولى أخرى هي منفعلة بقبول الصور فلا تكون فاعلة وإلا لكانت مع

basitliğine rağmen hem kâbil hem de fâil olurdu. Diri değildir. Bu açıktır. Fezâ ile kastedilen, boşluktur/halâdır. Eğer bu, kadîm olmasaydı, yönler arasındaki ayrışma ortadan kalkar ve ne sağ yön sol yönden ne de üst yön alttan ayrışırdı. Halbuki bu, mâkul değildir. Dehr ise zamandır. Bunun yokluğunun varlığını öncelediği düşünülemez. Çünkü bu, zamansal bir önceliktir ve bu takdirde onun varlığı ile yokluğu bir araya gelir. Bu ikisi yani boşluk ve zaman, ne fâil ne de münfaildirler. İmâm Râzî şöyle demiştir: Bu görüş, diğer görüşler arasında gizlenmiştir. Tabip İbn Zekeriyya er-Râzî, buna meyletmiş, bunu açıkça dile getirmiş ve bu hususta *Beş Kadîm Hakkında Söz* adında bir kitap yazmıştır. Kitapta *sana anlatılar esnasında onların kaynaklarına vakıf olacaksın*. Biz buna gizlice işaret etmiştik

Altıncı Maksat: Hudûsla İlgili Meseleler

[1012] Bu bahisler de iki şeye varmaktadır.

[Birincisi: Hâdisin Yokluğu Varlığından Öncedir]

[1013] *Birincisi: Hâdis, yoklukla öncelenmiştir yani onun yokluğu, varlığından öncedir. Dolayısıyla onun* varlığının *bir başlangıcı vardır ve hâdis, o başlangıçtan önce yoktur.* Bu, zamansal hâdis denen şeydir ve bunun mukâbili, zamansal kadîmdir. *Denilmiştir ki, hâdis,* ister orada zamansal bir öncelik olsun ister olmasın *başkası tarafından* zâtî bir öncelikle *öncelenendir.* Bu ise zâtî hâdis denen şeydir ve bunun mukâbili zâtî kadîmdir. *Dolayısıyla* ikinci anlamda hâdis, birinci anlamdaki hâdisten *daha geneldir. Zira* zaman bakımından *kadîm olan ma'lûl, eğer varsa bu* ikinci *anlamda hâdistir.* Çünkü her ma'lûl, başkası yani illeti tarafından zâtî bir öncelikle öncelenmiştir. Ancak birinci anlamdaki hâdis böyle değildir.

[1014] *Filozoflar* zâtî hudûsun ispatı hakkında *şöyle demiştir: Mümkün zâtı nedeniyle varlığı gerektirmez, başkası nedeniyle varlığı gerektirir. Zât nedeniyle olan ise başkası nedeniyle olandan* zât bakımından *önce gelir.* Çünkü şeyin zâtı bakımından olan durumunun ortadan kalkması, onun zâtının ortadan kalkmasını gerektirir. Bu ise başkası nedeniyle zâta sâbit olanın ortadan kalkmasını gerektirir. Oysa şeyin başkası bakımından olan halinin ortadan kalkması, onun zâtı bakımından olan halinin kalkmasını gerektirmez. O halde zât nedeniyle olan, başkası nedeniyle olanı birin ikiyi öncelemesi gibi önceler. *Öyleyse onun varlığının olmaması* yani

بساطتها قابلةً وفاعلةً معاً وليست بحية وهو ظاهر، والمراد بالفضاء هو الخلاء ولو لم يكن قديماً لارتفع الامتياز عن الجهات فلا تتميز جهة اليمين عن اليسار ولا جهة الفوق عن التحت وذلك أمر غير معقول، والدهر هو الزمان ولا يتصور تقدم عدمه على وجوده لأنه تقدمٌ زماني فيجتمع وجوده مع عدمه، وهذان أعني الخلاء والزمان لا فاعلان ولا منفعلان. قال الإمام الرازي: كان هذا المذهب مستوراً فيما بين المذاهب؛ فمال إليه ابن زكرياء الطبيب الرازي وأظهره وعمل فيه كتاباً مسمى بالقول في القدماء الخمسة، **وستقف على مأخذهم في أثناء ما يرد عليك** في الكتاب. وقد أشرنا نحن إلى ذلك إشارةً خفية.

المقصد السادس في أبحاث الحدوث

[١٠١٢] وهي أيضاً راجعةٌ إلى أمرين:

[١٠١٣] **أحدهما أن الحادث هو المسبوق بالعدم أي يكون عدمه قبل وجوده فيكون له** أي لوجوده **أول هو** أي الحادث **معدوم قبله** أي قبل ذلك الأول وهذا هو المسمى بالحادث الزماني ويقابله القديم الزماني، **وقيل: هو المسبوق بالغير** سبقاً ذاتياً سواء كان هناك سبق زماني أو لا، وهو المسمى بالحادث الذاتي وبإزائه القديم الذاتي **فيكون** الحادث بالتفسير الثاني **أعمّ** منه بالتفسير الأول **إذ المعلول القديم** بحسب الزمان **إن ثبت كان حادثاً بهذا المعنى** الثاني لأن كل معلولٍ مسبوقٌ بغيره الذي هو علته سبقاً ذاتياً دون المعنى الأول.

[١٠١٤] **قال الحكماء** في إثبات الحدوث الذاتي: **الممكن لذاته غير مقتضٍ للوجود ولغيره مقتضٍ له وما بالذات مقدم** بالذات **على ما بالغير** لأن ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما للذات بحسب الغير، وأما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير تقدم الواحد على الاثنين **فإذن لا وجوده** أي

yokluğu, *bizzât* bir öncelikle *varlığından öncedir.* Yokluğun zât bakımından varlıktan önce gelmesi *zâtî hudûstur.*

[1015] Bu sözden açığa çıkmaktadır ki, filozoflara göre zâtî hudûs da, zamansal hudûs gibi, varlığın yoklukla öncelenmesidir. Fakat zâtîdeki öncelik zâtla iken zamansaldaki öncelik zamanladır. Önde gelen düşünürlerden biri bunu dile getirmiştir fakat bu, çok sorunludur. Zira yokluğun zât bakımından varlığa önceliği yoktur. Aksi halde onun illeti veya illetinin bir parçası olurdu. Oysa bu, filozoflara göre varlığı ezelde sürekli olan mümkünlerde –zâtî hudûsla muhdes olmalarına rağmen- düşünülemez.

[1016] Filozofların zikrettiği *bu* delile *şu itiraz yönelir: Varlığı gerektirmemesi* mümkün için zâtı bakımından sahip olduğu bir durum ise de *mümkünün zâtı nedeniyle yokluğu gerektirmesini icap etmez ki onun yokluğu* filozofların iddia ettiği gibi zâtî bir öncelikle varlığından *önce olsun. Evet, varlık ve yokluğu gerektirmeme* mümkünün zâtına dayandığından *varlığı gerektirmeyi önceler.* Zira varlığı gerektirme, başkasına dayanmaktadır. Varlığı hak etmemenin varlığı hak etmekten önce oluşunun, İmâm Râzî'nin yaptığı gibi, zâtî hudûs yapılması –zât nedeniyle olanın, başkası nedeniyle olandan zât bakımından önceliği sâbit olması durumunda- doğrudur. Fakat zât nedeniyle olanın, başkası nedeniyle olandan zât bakımından önce oluşu sorunludur. Zira filozofların bunun ispatı hakkında söyledikleri en fazla şudur: Birincinin ortadan kalkması, ikincinin ortadan kalkmasını gerektirir; oysa aksi böyle değildir. Ama bu, birincinin ikinciden önce olmasını gerektirmez. Bunun gerekmesi için onun kalkması, ötekinin kalkmasına sebep olmalıdır. Oysa bu, onların söyledikleriyle sâbit olmuş değildir. Sâbit olduğu kabul edilse bile *bu,* ancak *varlık* mümkünlerde *mahiyetten başkadır dediğimizde* doğru olur ki orada onun varlığı gerektirmemesinin, gerektirmesinden önceliği düşünülebilsin. Çünkü eğer varlık mahiyetin aynısı olursa bu asla tasavvur edilemez.

[1017] *Nükte: Hudûs, ancak bir şeyin hâdisten önce gelmesiyle düşünülebilir.* Çünkü hudûs, şeyin varlığın öncelenmesinden ibarettir ve dolayısıyla ancak onu önceleyen bir şeyle düşünülebilir. *O* önce gelen şey *ise ya onun* sonrakiyle bir araya gelmesi imkânsız olan *yokluğudur ya da* onunla birlikteliği mümkün olan *başka bir şeydir. Hudûsun açıklaması, buna* yani o şeye *bakarak farklılaşmıştır.* Buna göre yokluğun önceliği dikkate alınırsa

عدمه مقدمٌ على وجوده تقدماً بالذات، وهو أعني تقدم العدم على الوجود بالذات هو الحدوث الذاتي.

[١٠١٥] ويظهر من هذا الكلام أن الحدوث الذاتي عندهم هو مسبوقية الوجود بالعدم أيضاً كالحدوث الزماني، إلا أن السبق في الذاتي بالذات وفي الزماني بالزمان وقد صرّح بذلك بعض الفضلاء؛ لكنه مشكلٌ جداً فإن العدم لا تقدم له بالذات على الوجود وإلا كان علةً له أو جزءاً لعلته، ولا يتصور ذلك في الممكنات المستمرة الوجود في الأزل عندهم مع كونها محدثةً حدوثاً ذاتياً.

[١٠١٦] ويرد عليه أي على الدليل الذي ذكروه أن عدم اقتضاء الوجود وإن كان أمراً ثابتاً للممكن بحسب ذاته لكنه لا يوجب اقتضاءه أي اقتضاء الممكن لذاته العدم ليكون عدمه سابقا على وجوده سبقاً ذاتياً كما زعموه. نعم لا اقتضاء الوجود والعدم لكونه مستنداً إلى ذات الممكن سابقٌ على اقتضاء الوجود لكونه مستنداً إلى غيره فإن جعل مسبوقية استحقاق الوجود بلا استحقاقيته حدوثاً ذاتياً كما فعله الإمام الرازي صح إن ثبت أن ما بالذات مقدمٌ بالذات على ما بالغير؛ لكنه منظورٌ فيه لأن غاية ما ذكروه في إثباته أن ارتفاع الأول يستلزم ارتفاع الثاني من دون عكس، وليس يلزم منه تقدم الأول على الثاني إلا إذا ثبت أن ارتفاعه سبب لارتفاعه ولم يثبت ذلك بما ذكروه، وعلى تقدير ثبوته إنما يصح هذا إذا قلنا: الوجود غير الماهية في الممكنات حتى يتصور هناك أن لا اقتضائها الوجود مقدّم على اقتضائه؛ إذ لو كان الوجود عينها لم يتصور ذلك أصلاً.

[١٠١٧] نكتة: الحدوث لا يعقل إلا بسبق أمرٍ عليه أي على الحادث لأن الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء فلا يعقل إلا بأمرٍ سابق عليه؛ فهو أي ذلك السابق إما عدمه الذي يمتنع اجتماعه مع اللاحق أو أمر آخر يمكن اجتماعه معه، وإنما اختلف تفسيره نظراً إليه أي إلى ذلك الأمر فإذا اعتبر تقدم

hudûs zamansaldır, çünkü önceki ile sonrakinin bir araya gelmesi imkânsızdır. Yokluktan başkasının –ki bu illettir- önceliği dikkate alınırsa hudûs zâtî olur ve görüş birliğiyle bütün mümkünleri kuşatır. Çünkü her mümkün önceki ve sonrakinin bir araya geldiği bir öncelikle illeti tarafından öncelenmiştir. Bu durumda zâtî kıdem, yüce Zorunlu'ya mahsustur.

Hudûsla İlgili Meselelerin *İkincisi: Filozoflara Göre Yoklukla Öncelenmek Anlamında Hudûs Bir Maddeyi ve Müddeti Gerektirir*

[1018] *Filozoflar demiştir ki, yoklukla öncelenmek anlamında hudûs* ki bu zamansal hudûstur- *bir maddeyi ve müddeti* yani bir mahalli ve zamanı *gerektirir.* Şayet hâdis bir araz ise bu mahal konudur, bir sûret ise heyûlâdır ve bir nefis ise hâdisin taalluk ettiği cisimdir. Bazen madde sadece heyûla ile açıklanır, zira konu ve taalluk edilen şey, onu kuşatır. *Hudûsun maddeyi gerektirmesinin nedeni şudur: Hâdis, varlığından önce mümkündür.* Bu açıktır.

[1019] *İmkan ise* ilgili bölümde varlığına dair zikredilen delillerden dolayı *vücûdî* bir şey *olup var olan bir mahalli gerektirir.* Mahalli gerektirmesinin nedeni, imkânın kendi başına kâim olmasının imkânsız oluşudur. Bu mahallin mevcut olmasının nedeni ise vücûdî sıfatın, yokla kâim olmasının imkânsız oluşudur. *O* mahal, mümkün hâdisin *ta kendisi değildir. Zira o, varlığından önce var olamaz.* Dolayısıyla onun, kendisinden önce var olan mahallin ta kendisi olduğu nasıl düşünülecek ki imkânı onunla kâim olabilsin. *Yine mahal* hâdisten bütünüyle *ayrı* ve onunla asla ilişkili olmayan bir şey de *değildir.* Zira böyle bir şey, onun imkânının mahalli olmaya kesinlikle elverişli olmadığı gibi varlıkta ondan ayrı ve farklı olduğundan onunla ilişkili bir şey olmaya da elverişli değildir. Çünkü şeyin sıfatı, kendisinden ayrı bir şeyle kâim olamaz.

[1020] *Buna örnek, kâdirin kudretidir,* yani kâdir fâildir. Bazıları şöyle vehmetmiştir: Şeyin imkânının onun varlığından önce olmasının anlamı, kâdirin ona güç yetirebilmesidir. *Buna göre kudret* hatta onun olabilirliği, *imkânın sonucudur.* Çünkü "Kâdir, mümkünü var edebilir ama imkânsızı var edemez" denir. "Niçin durum böyledir" diye sorulup da "bunun nedeni, mümkünün kendinde var olabilir olması ama imkânsızın böyle olmamasıdır" cevabı verildiğinde bu söz, kabule şayan olur. Eğer

العدم كان الحدوث زمانياً لامتناع اجتماع المتقدم والمتأخر، وإذا اعتبر تقدم غير العدم وهو العلة كان الحدوث ذاتياً شاملاً للممكنات بأسرها اتفاقاً لأن كل ممكنٍ مسبوقٌ بعلته سبقاً يجامع فيه السابق اللاحق فيكون القِدَم الذاتي مختصّاً بالواجب تعالى.

وثانيهما أي ثاني أبحاث الحدوث

[١٠١٨] **أنه قال الحكماء: الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم** وهو الحدوث الزماني **يستدعي مادةً** أي محلاًّ إما موضوعاً إن كان الحادث عرضاً، وإما هيولى إن كان الحادث صورة، وإما جسماً يتعلق به الحادث إن كان الحادث نفساً وقد تفسر المادة بالهيولى وحدها لأن الموضوع والمتعلق مشتملان عليها **ومدةً** أي زماناً؛ **أما المادة فلأنه** أي الحادث **قبل وجوده ممكن** وهو ظاهر.

[١٠١٩] **والإمكان** أمرٌ **وجودي** لما مرّ من أدلة وجوده في بابه **يستدعي محلاًّ** لامتناع قيام الإمكان بنفسه **موجوداً** إذ يستحيل قيام الصفة الوجودية بالمعدوم، **وليس** ذلك المحل **نفسه** أي نفس ذلك الحادث الممكن **إذ لا يوجد قبل وجوده** فكيف يتصور كونه نفس ذلك المحل الموجود قبله حتى يقوم به إمكانه، **ولا** أمراً **منفصلاً** عن الحادث بالكلية لا تعلق له به أصلاً فإنه لا يصلح أن يكون محلاًّ لإمكانه قطعاً، ولا أمراً متعلقاً به إذا كان منفصلاً عنه ومبايناً له في الوجود لأن صفة الشيء لا تقوم بما يباينه.

[١٠٢٠] **كقدرة القادر مثلاً** أي كالفاعل القادر على ما توهمه بعضهم من أن معنى إمكان الشيء قبل وجوده هو صحة اقتدار القادر عليه **فإنها** أي القدرة بل صحتها **معللةٌ بالإمكان** إذ يقال: صحّ من القادر إيجاد الممكن ولم يصحّ منه إيجاد الممتنع؛ فإن سئل لماذا كان الأمر كذلك وأجيب بأن ذلك لكون الممكن في نفسه صحيح الوجود دون الممتنع كان كلاماً مقبولاً، ولولا أن

makdûrun zâtına dönük bu olabilirlik yani imkân, kâdire dönük olabilirlikten başka olmasaydı bu, şeyin kendisiyle talîl edilmesi olup *ondan sonra* olurdu. Çünkü maʻlûl illetinden sonradır.

[1021] Yine şeyin imkânı, onun fâile kıyasla değil, kendinde sıfatıdır. Ona güç yetirilebilmesi ise fâile kıyasla olan bir durumdur. Dolayısıyla bunların biri diğerinin aynı değildir. Şeyin imkânının bir mahalli olduğu ve bu mahallin de şeyin kendisi veya ondan ayrı ve farklı bir şey olmadığı ortaya çıktığında göre *o* mahal, *hâdise* tam bir şekilde *bitişik* bir şeydir ki, onun imkânı bu mahalle kâim olabilsin. *İşte bu maddedir.* Filozoflara göre bu maddenin kadîm olması gerekir. Aksi halde başka bir maddeye ihtiyaç duyar. Fahreddîn Râzî ***el-Mebâhisü'l-meşrıkıyye***'de şöyle demiştir: Bu hâdis, bazen arazlarda olduğu gibi o maddeden var olur; bazen sûretlerde olduğu gibi o maddede var olur; bazen de düşünen nefislerde olduğu gibi o maddeyle birlikte var olur.

[1022] *Eğer şöyle denirse: "İmkan, daha önce geçtiği gibi, itibârî bir şeydir ve siz de bunu itiraf ediyorsunuz.* İtibârî şeyler ise mevcut bir mahalli gerektirmezler. O halde nasıl olup da imkânın hâdisin varlığından önce sübûtuyla hâdisin imkânının kâim olacağı mevcut bir mahalle istidlal ediyorsunuz?" *Biz şöyle deriz:* Kendisiyle mahallinin varlığına istidlal edilen *bu imkândan kasıt, istidât anlamındaki imkândır. Bu ise zâtî imkândan başka bir şeydir.* Çünkü zâtî imkân, itibârî bir şey olup şeyin mahiyetinin varlığa nispeti esnasında düşünülür. Dolayısıyla zâtî imkân, daha önce geçtiği gibi, mümkünün mahiyetinin gereğidir, bu mahiyetle kâimdir, ondan ayrılması imkânsızdır ve bu imkânda güçlülük, zayıflık, uzaklık ve yakınlık bakımından kesinlikle farklılık düşünülemez. Oysa istidât anlamındaki imkân, mevcut bir şey olup nitelik kategorisindendir, imkânın nispet edildiği şeyin kendisiyle değil, mahalliyle kâimdir, şeyin gereği değildir ve farklılığı kabul eder.

[1023] Sonra filozofların ifadelerinin zâhiri, zâtî imkânla istidlali vehmettirmektedir. Bu nedenle yazar maksadı açıklamak isteyip şöyle demiştir: Filozofların bu makamdaki sözlerinin *tahkiki şudur: Eğer mümkünün yüce Zorunlu'dan sudûrunda onun* mahiyetinin gereği olan zâtî *imkânı yeterli ise o devam ettiği sürece mümkün de devam eder.* Çünkü yüce Zorunlu, fâilliğinde tamdır, O'nun feyzinde kusur yoktur, orada herhangi bir cimrilik yoktur ve farklılık yalnızca kâbil yönündedir. Onun zâtî imkânının feyzi kabulde yeterli olduğu varsayıldığında fâil illetinden geri kalması düşünülemez. Dolayısıyla ilk maʻlûlde olduğu gibi onun varlığı, Zorunlu devam ettiği sürece devam eder. *Aksi halde* şayet

الصحة العائدة إلى ذات المقدور وهي الإمكان مغايرة للصحة العائدة إلى القادر لكان هذا تعليلاً للشيء بنفسه **متأخرة عنه** لتأخر المعلول عن علته.

[١٠٢١] وأيضاً إمكان الشيء صفة له في نفسه لا بالقياس إلى الفاعل، وصحة الاقتدار عليه مقيسة إلى الفاعل فلا يكون أحدهما عين الآخر، وإذ قد ثبت أن لا مكانه محلاًّ ليس نفسه ولا أمراً منفصلاً عنه مبايناً له **فهو** أي ذلك المحل أمر **متصلٌ به** أي بالحادث اتصالاً تاماً حتى يصح قيام إمكانه به **وهو المادة** ولا بد أن تكون قديمة عندهم وإلا احتاجت إلى مادة أخرى، وفي المباحث المشرقية أن ذلك الحادث تارةً يوجد عن تلك المادة كالأعراض، وتارةً يوجد فيها كالصورة، وتارةً يوجد معها كالنفوس الناطقة.

[١٠٢٢] **فإن قيل: الإمكان أمرٌ اعتباري كما سبق وأنتم معترفون به** والأمور الاعتبارية لا تستدعي محلاً موجوداً فكيف تستدلّون بثبوت الإمكان قبل وجود الحادث على محلٍّ موجودٍ يقوم به إمكانه. **قلنا: المراد بهذا الإمكان** الذي يستدل به على وجود محله **هو الإمكان الاستعدادي وأنه غير الإمكان الذاتي** لأن الإمكان الذاتي أمرٌ اعتباري يعقل للشيء عند انتساب ماهيته إلى الوجود، وهو لازمٌ لماهية الممكن قائمٌ بها يستحيل انفكاكه عنها كما مرّ، ولا يتصور فيه تفاوتٌ بالقوة والضعف والقرب والبعد أصلاً بخلاف الإمكان الاستعدادي فإنه أمرٌ موجود من مقولة الكيف قائمٌ بمحل الشيء الذي ينسب إليه الإمكان لا به وغيره لازمٌ له وقابلٌ للتفاوت.

[١٠٢٣] ثم إن ظاهر عبارتهم يوهم الاستدلال بالإمكان الذاتي فأراد توضيح المرام فقال: **وتحقيقه** أي تحقيق كلامهم في هذا المقام **أن الممكن إن كفى في صدوره عن الواجب تعالى إمكانه** الذاتي اللازم لماهيته **دام بدوامه** لأن الواجب تامٌّ في فاعليته لا يتصور في فيضه، ولا بخل هناك ولا تفاوت إلا من جهة القابل فإذا فرض أن إمكانه الذاتي كافٍ في قبول الفيض لم يتصور تخلفه عنه فكان دائم الوجود بدوام الواجب كالمعلول الأول **وإلا** وإن لم

onun zâtî imkânı, sudûrda yeterli değilse varlığın Zorunlu'dan ona feyzetmesini sağlayacak *bir şarta muhtaç olur. Şayet* o şart *kadîm ise* mümkün, Zorunlu ve kendi kadîm şartı devam ettiği sürece *yine devam eder.* Bu takdirde Zorunlu'dan bu iki tarzdan biriyle sudûr eden mümkünün hâdis olması düşünülemez.

[1024] *Şayet* o şart *hâdis ise* ona dayanan mümkün de zorunlu olarak hâdis olur. Fakat o şart hâdis olduğunda *başka* bir hâdise *ihtiyaç duyar.* Çünkü o şart, başka bir şarta kesinlikle dayanmasaydı veya onun şartı kadîm olsaydı o hâdis olmazdı. Oysa o diğer hâdis şart da kendisini önceleyen üçüncü bir hâdise muhtaçtır *ve bu böyle devam eder. Bu durumda her hâdis* sonsuza değin *başka bir hâdise dayanır. İşte* birbirine dayanan *o hâdisler ya beraberce mevcutturlar ki bu ilerde zikredilecek olan* tabiî veya vaz'î olarak birbirine dayanan ve beraberce var olan şeylerde teselsülün imkânsızlığını gösteren burhân-ı tatbik *nedeniyle yanlıştır.*

[1025] *Ayrıca* beraberce mevcut olan o hâdislerden oluşan *o toplam* hâdis olması nedeniyle yine hâdis olan *başka bir şarta muhtaçtır.* Bunun gerekçesini öğrenmiştin. *Dolayısıyla o* diğer hâdis şart, toplama *dâhildir.* Çünkü o, birbirine dayalı hâdisler grubundandır. Bu hâdislerin toplamı, hiçbir şey o toplamın *dışında* kalmayacak şekilde alınmıştır. Çünkü bu, onun onu önceleyen şartıdır. *Oysa bu, imkânsızdır. Ya da o hâdisler* varlıkta *birbiri ardına gelirler* ve bir kısmı diğerinin ardından varolur. *O toplamın,* ilk başta varsayılan *o* hâdise *özgü bir mahalli olmalıdır. Aksi halde* o toplam bu şekilde bir mahalle taalluk etmediği takdirde *o* hâdisler toplamının *bir hâdise değil de diğerine özgülüğü, tercih eden olmaksızın gerçekleşen bir tercih olur.* Çünkü toplam kesinlikle bir mahalle taalluk etmediğinde veya belirli bir hâdise özgülüğü bulunmayan bir mahalle taalluk ettiğinde onun belirli hâdise nispeti, başkasına nispeti gibidir. Bu durumda ikisinden birinin o toplam aracılığıyla ilkeden hudûsu, başkasının onunla hudûsundan evla olmaz.

[1026] *Öyleyse o mahallin birbiri ardına gelen ve sonsuza dek her biri diğeri tarafından öncelenen istidatları vardır.* Bu istidatlardan her önceki ve sonraki varlıkta bir araya gelemeyecek durumda olsalar bile *her önceki,*

يكفِ إمكانه الذاتي في الصدور **احتاج إلى شرط** به يفيض الوجود من الواجب عليه **فإن كان** ذلك الشرط **قديماً دام** الممكن **أيضاً** بدوام الواجب وشرطه القديم فلا يتصور أن يكون الممكن الصادر من الواجب على أحد هذين الوجهين حادثاً.

[١٠٢٤] **وإن كان** ذلك الشرط **حادثاً** كان الممكن المتوقف عليه حادثاً بالضرورة لكن لما كان ذلك الشرط حادثاً **احتاج إلى** حادثٍ **آخر** إذ لو لم يتوقف ذلك الشرط على شرطٍ آخر أصلاً أو كان شرطه قديماً لم يكن هو حادثاً، وذلك الشرط الآخر الحادث محتاجٌ أيضاً إلى حادثٍ ثالث قبله **وهلم جرا فيتوقف كل حادثٍ على حادث** إلى ما لا نهاية له **فهي** أي تلك الحوادث المترتبة **إما موجودة معاً وهو باطل لما سيأتي** من برهان التطبيق الدال على استحالة التسلسل في الأمور المترتبة طبعاً أو وضعاً مع كونها موجودة معاً.

[١٠٢٥] **ولأن ذلك المجموع** المركّب من تلك الحوادث الموجودة على الاجتماع **يحتاج** لكونه حادثاً **إلى شرطٍ آخر** حادث أيضاً لما عرفت **فيكون** ذلك الشرط الآخر الحادث **داخلاً** في المجموع لأنه من جملة الحوادث المترتبة، وقد أخذ مجموعها بحيث لا يشذّ عنه شيء **خارجاً** عن ذلك المجموع أيضاً لكونه شرطاً له سابقاً عليه، **وأنه محال وإما متعاقبة** في الوجود يوجد بعضها عقيب بعض، **ولا بد له** أي لذلك المجموع **من محلٍّ يختص به** أي بالحادث المفروض أولاً، **وإلا** وإن لم يتعلق ذلك المجموع بمحل كذلك **كان اختصاصه** أي اختصاص مجموع الحوادث **بحادثٍ دون حادث آخر ترجيحاً بلا مرجح** فإنه إذا لم يتعلق المجموع بمحلٍ أصلاً أو تعلق بمحلٍّ لا اختصاص له بحادثٍ معيّن كانت نسبته إلى حادثٍ معيّن كنسبته إلى غيره فلم يكن حدوث أحدهما من المبدأ بتوسط ذلك المجموع أولى من حدوث غيره به.

[١٠٢٦] **فإذن له** أي لذلك المحل **استعدادات متعاقبة كل واحدٍ منها مسبوقٌ بآخر لا إلى نهاية، وكل سابقٍ** من تلك الاستعدادات **شرطٌ للاحق** وإن كانا بحيث

sonrakinin şartıdır; var eden kadîm *illeti daha önce uzak olduğu* belirli bir *ma'lûle yaklaştırır* ve o ma'lûlü de varlığa yaklaştırıp yokluktan uzaklaştırır. Çünkü hâdis ma'lûl, kendisinden önce olup birbiri peşi sıra gelen sonsuz hâdislere dayandığında onlardan her birinin varlığa çıkışı, kadîm fâili, o hâdise tesir etmeye derece derece yaklaştırır ve nihayet sıra ona gelir ve o var olur. *O* hâdis mahal için meydana gelen bu istidat, o hâdise ait *istidâdî imkân denilen şeydir ve bu, yakınlık ve uzaklık,* güçlülük ve zayıflık *bakımından farklılığı nedeniyle mevcut bir şeydir. Kuşkusuz nutfenin insan olmaya istidâdı, unsurların insan olma istidâdından daha yakın* ve daha güçlüdür. *Oysa sırf yoklukta* ve mahza nefiyde *yakınlık, uzaklık, güçlülük ve zayıflık bakımından farklılık düşünülemez. Öyleyse o, vücûdî bir şeydir ve onun* mevcut *mahalli* de *maddedir.*

[1027] İstidâdî imkânla yapılan *bu istidlâl, filozofların fasit bir esasına dayalıdır. Bu esas ise muhtâr kâdirin reddi* ve zorunlu kılmanın benimsenmesidir. Onlar bu esası şu görüş üzerine bina etmişlerdir: İlkenin feyzi, bütün mümkünleri kuşatır ve dolayısıyla onun icadının, mümkünlerin bir kısmına değil de diğerine özgü oluşunun yegane nedeni kâbillerin istidatlarının farklılığıdır. İlerde açıklayacağız ki, ilke, ihtiyâr sahibidir, salt iradesiyle dilediğini yapar.

[1028] Onların kimisi, kendisiyle istidlâl edilen imkânın dışta varlığının bulunmadığını tercih ederek şöyle demiştir: "İmkan aklî bir şeydir fakat dışta var olan bir şeye taalluk eder. O, dıştaki şeye taalluku bakımından dışta mevcut değildir, zira bizim dışta imkân olan bir şeyimiz yoktur, aksine o, dıştaki bir varlığın imkânıdır ve o şeye taalluku nedeniyle o şeyin dıştaki varlığına delâlet eder. Bu şey ise imkânın konusudur." Ancak bunda sorun vardır. Çünkü imkânın konusu olan o şeye taalluku, hâricî değil zihnî bir taalluktur. Bu nedenle şeyin dıştaki varlığına delâlet etmez.

[1029] *Hudûsun müddeti gerektirmesinin iki gerekçesi vardır. Birincisi şudur:* Birbiri ardına maddeye gelen *bu istidatların bir kısmı diğerinden öncedir. Bu öncelik, öncekinin sonrakiyle bir araya gelmediği zamansal bir önceliktir.* Dolayısıyla

لا يجتمعان معاً في الوجود ومقرّب للعلة الموجدة القديمة إلى المعلول المعين بعد بعدها عنه ومقرّب لذلك المعلول إلى الوجود ومبعد له عن العدم؛ فإن المعلول الحادث إذا توقف على ما لا يتناهى من الحوادث المتعاقبة السابقة عليه فخروج كل واحدٍ منها إلى الوجود يقرّب الفاعل القديم إلى التأثير في ذلك الحادث تقريباً متدرجاً حتى تصل النوبة إليه فيوجد، وهو أي هذا الاستعداد الحاصل لمحل ذلك الحادث هو المسمى بالإمكان الاستعدادي لذلك الحادث، وأنه أمرٌ موجودٌ لتفاوته بالقرب والبعد والقوة والضعف فإن استعداد النطفة للإنسان أقرب وأقوى من استعداد العناصر له، ولا يتصور التفاوت في القرب والبعد والقوة والضعف في العدم الصرف والنفي المحض فإذن هو أمرٌ وجودي ومحله الموجود أيضاً هو المادة.

[١٠٢٧] وهذا الاستدلال الذي هو بالإمكان الاستعدادي مبنيٌّ على أصلهم الفاسد، وهو نفي القادر المختار والقول بالإيجاب بناء على أن المبدأ عام الفيض بالنسبة إلى جميع الممكنات فلا يختص إيجاده ببعض دون بعض إلا لاختلاف استعدادات القوابل وسيبين أن المبدأ مختار يفعل ما يشاء بمجرد إرادته.

[١٠٢٨] ومنهم من اختار أن الإمكان الذي استدل به لا وجود له في الخارج وقال: الإمكان أمرٌ عقلي لكنه يتعلق بشيءٍ خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس هو بموجود في الخارج إذ ليس لنا في الخارج شيء هو إمكان، بل هو إمكان وجود في الخارج ولتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه وفيه بحث لأن تعلقه بذلك الشيء الذي هو موضوعه تعلق ذهني لا خارجي فلا يدل على وجوده في الخارج.

[١٠٢٩] وأما المدة فلوجهين؛ الأول إن هذه الاستعدادات المتعاقبة على المادة بعضها مقدّمٌ على بعض تقدماً لا يجامع المتقدم فيه المتأخر وهو التقدم الزماني فيكون

önce gelen, hâdisin varlığından önceki zamandadır ki talep edilen budur. Bu gerekçe amacı zorunlu kılmamaktadır çünkü sonsuza dek birbiri ardına gelen istidatlara dayanmaktadır ki bunun yanlışlığını öğrenmiştin.

[1030] Bazen şöyle de cevap verilir: Bu öncelik, zamanın parçaları arasında sâbittir ve zamanın zamanı yoktur. Belki bu cevaptan şöyle kurtulmaya çalışabilirler: Önce ve sonranın bir araya gelmediği öncelik ve sonralık, zamana doğrudan ve zaman dışındakilere de zaman vasıtasıyla ilişen iki durumdur. Nitekim "Zeyd'in doğumu, Amr'ın doğumundan öncedir" denildiğinde "niçin" denilebilir. "O, falanın halifeliğindeydi, bu ise diğer şahsın halifeliğindedir ve o halifelik, bundan öncedir" diye cevap verildiğinde yine aynı soru yöneltilebilir. Bu durumda "Falanın halifeliği birinci yıldaydı, ötekinin halifeliği bu senededir" denildiğinde artık "Niçin birinci yıl, bu seneden öncedir" denilemez. Buna göre önceki ve sonrakinden her biri zamanın ta kendisi olduğunda sorun yoktur. Aksi halde önceki ve sonrakinin her biriyle birlikte bir zaman olmalıdır.

[1031] *İkinci* gerekçe: *Hâdisin yokluğu, zorunlu olarak varlığından öncedir.* Çünkü hâdisin anlamı, yokluğu varlığını önceleyen şeyden ibarettir. *Öncelik ise onun varlığının ta kendisi değildir. Çünkü öncelik, yokluğa ilişmektedir.* Oysa şeyin varlığının yokluğuna ilişmesi imkânsızdır. *Öncelik, onun yokluğunun ta kendisi de değildir. Çünkü yokluk* varlıktan *öncedir. Buna örnek,* yokluğun kendisi olmakta varlıktan *sonra olan yokluktur. Önce ise sonra gibi değildir.* Çünkü önce ve sonra, öncelik ve sonralıkla ayrışmıştır. Kuşkusuz ayrışmayı sağlayan şey yani önceleme, ortaklığı sağlayan şeyden yani yokluğun kendisinden başkadır. *Öyleyse önceleme,* hâdisin varlığı ve yokluğu üzerine *zâit bir şey* olup dışta mevcuttur. Zira o, imkânsızlara doğru olarak söylendiğinden ademî olan öncelememenin çelişiğidir ve kendi başına var olan bir şey değildir, aksine onun kâim olacağı mevcut bir mahal bulunmalı ve bu mahal onun doğrudan iliştiği şey olmalıdır. *Bu şey,* hâdisin yokluğuyla birlikte olan *zamandır.*

[1032] *Bunun cevabı şudur: Biz, öncelemenin vücûdî bir şey olmasını men ediyoruz. Çünkü önceleme, senin de* "hâdisin yokluğu, varlığını önceler" derken *itiraf ettiğin gibi yokluğa ilişir. Oysa vücûdî* zorunlu olarak *yokluğa ilişmez.*

المتقدم في زمانٍ سابق على وجود الحادث وهو المطلوب؛ وإنما لم يجب عن هذا الوجه لابتنائه على الاستعدادات المتعاقبة إلى غير النهاية وقد عرفت بطلانها.

[١٠٣٠] وقد يجاب أيضاً بأن هذا التقدم ثابتٌ بين أجزاء الزمان وليس للزمان زمان، وربما تفصّوا عن هذا الجواب بأن القبلية والبعدية اللتين لا يجامع فيهما القبل البعد عارضتان للزمان بالذات ولغيره بواسطته. ألا ترى أنه إذا قيل: ولادة زيد مثلاً متقدمةٌ على ولادة عمرو، واتجه أن يقال: لماذا. فإذا أجيب بأن تلك كانت في خلافة فلان وهذه في خلافة شخصٍ آخر، وتلك الخلافة متقدمةٌ على هذه اتجه السؤال أيضاً. فإذا قيل: خلافة فلانٍ كانت في العام الأول وخلافة غيره في هذه السنة، لم يتجه أن يقال: لم كان العام الأول متقدماً على هذه السنة. وعلى هذا فإذا كان كل واحدٍ من المتقدم والمتأخر عين الزمان فذاك وإلا فلا بد من زمانٍ يقارن كلاًّ من المتقدم والمتأخر.

[١٠٣١] الوجه **الثاني إن عدم الحادث متقدمٌ على وجوده ضرورةً** إذ لا معنى للحادث إلا ما تقدم عدمه على وجوده، **والتقدم ليس نفس وجوده لعروضه للعدم** ويستحيل أن يكون وجود الشيء عارضاً لعدمه، **ولا نفس عدمه لأن العدم قبل** أي قبل الوجود **كالعدم بعد** أي بعد الوجود في كونه نفس العدم، **وليس قبل كبعد** لأنهما متمايزان بالقبلية والبعدية، ولا شك أن ما به الامتياز أعني التقدم غير ما به الاشتراك أعني نفس العدم **فإذن هو** أي التقدم **أمرٌ زائد** على وجود الحادث وعدمه وموجودٌ في الخارج لأنه نقيض اللاتقدم العدمي لصدقه على الممتنعات وليس أمراً مستقلاًّ بذاته بل لا بد له من محلٍّ موجودٍ يقوم به ويكون معروضاً له بالذات **وهو الزمان** المقارن لعدم الحادث.

[١٠٣٢] **وجوابه أنّا نمنع كون التقدم أمراً وجودياً فإنه يعرض للعدم كما اعترفت به** حيث قلت: عدم الحادث متقدمٌ على وجوده، **والوجودي لا يعرض للعدم**

Onun öncelememenin çelişiği olması, dışta var olmasını gerektirmez. *Aksine o, itibârî bir durumdur.* Bu nedenle dışta mevcut bir ilişileni gerektirmez. "Öncelemenin sübûtî bir şey oluşu, bedâhetin tanıklık ettiği durumlardandır" denilebileceğinden yazar şu sözüyle cevap vermiştir: Öncelemenin kendinde *sübûtuna hükmeden şey,* akıl değil, bedîhesiyle *vehimdir. Vehmin* saf aklîlerde verdiği *hükmü de reddedilir. Mesela Yaratıcı'nın mekânlı oluşunda durum böyledir.* Kuşkusuz vehim, bedîhesiyle, kendi başına kâim olan her mevcudun yer kapladığına ve özel bir yönde bulunduğuna hükmeder. *Yine görülen her şeyin* görenin *karşısında veya* aynada görülen şeylerde olduğu gibi *karşıda bulunma hükmünde olmasında da durum aynıdır.* Oysa bu iki hüküm, yanlıştır. Zira yüce Yaratıcı, kesinlikle mekânlı değildir ve o, karşılıklılık ve bunun hükmünde olan bir durum bulunmaksızın ahirette görülecektir. İşte vehmin, önceleme mevcuttur hükmü de aynı şekilde yanlıştır.

[1033] Eğer şöyle dersen: "Farzet ki, önce olma ve önce olmama, ademîdirler. Fakat şeylerin bunlarla nitelenmesi, aklın bedîhesinin tanıklık ettiği doğru bir hükümdür. Bu durumda bunların zâtî bir ilişileni bulunmalıdır ki bu da zamandır." Ben şöyle derim: Bunu kabul ediyoruz fakat bundan o ilişilenin dışta mevcut olması gerekmez, aksine onun aklî bir şey olup, nefsü'l-emirde, itibârî olanın ilişileni olması mümkündür.

بالضرورة وكونه نقيض اللاتقدم لا يقتضي كونه موجوداً خارجياً **بل هو أمرٌ اعتباري** فلا يقتضي معروضاً موجوداً في الخارج. ولما أمكن أن يقال: كون التقدم أمراً ثبوتياً مماً يشهد به البداهة أجاب بقوله: **والحاكم بثبوته** أي بثبوت التقدم في نفسه هو **الوهم** ببديهته دون العقل، **وحكمه** في المعقولات الصرفة **مردودٌ كما في تحيز الباريء** فإن الوهم يحكم ببديهته أن كل موجودٍ قائمٌ بذاته فهو متحيزٌ ومخصوصٌ بجهة، **و** كما في **كون كل مرئيٍّ مقابلاً** للرائي **أو في حكمه** كماً في الأمور المشاهدة في المرآة. وهذان الحكمان باطلان لأن الباريء تعالى ليس بمتحيزٍ أصلاً وهو مرئيٌّ في الدار الآخرة بدون المقابلة وما في حكمها فكذا حكمه على التقدم بأنه موجودٌ باطل.

[١٠٣٣] فإن قلت: هب أن القبلية واللاقبلية عدميتان لكن الحكم باتصاف الأشياء بهما حكمٌ صحيح تشهد به بديهة العقل فلا بد لهما من معروضٍ ذاتي هو الزمان. قلتُ: هذا مسلم لكن لا يلزم منه وجود ذلك المعروض في الخارج بل جاز أن يكون أمراً عقلياً معروضاً في نفس الأمر لماً هو اعتباري.

Dördüncü Mersad: Birlik ve Çokluk

Birlik ve Çokluk, hâricî ve zihnî mevcutlara ilişen genel durumlardandır. Bu mersadda da bir kısım maksatlar vardır.

Birinci Maksat: Birlik ve Varlık Eşkapsamlıdır

[1034] Birlik, varlığa eşittir. Buna göre birlik sahibi her şey, genel olarak mevcuttur. *Her mevcut da* bir *birliğe sahiptir. Hatta* şeyler içinde birlikle nitelenmeye en uzak olan *çok bile bir birliğe sahiptir.* Çünkü her çok, birliği olan bir mahiyete sahiptir ki bu, birlikle nitelenmenin ta kendisidir. *Buna göre* mesela belirli bir *on, onlardan bir* ondur. *Bu, o ikisinin mukâbil olmasını engellemez.* Diğer deyişle çok'un birlikle nitelenmesi, birlik ve çokluğun mukâbil olmasını engellemez. *Zira o ikisi, tek bir şeye ilişmezler. Evet, birlik,* çokluğun iliştiği *çoka değil çokluğa ilişir.* İki mütekâbilden birinin diğerine ilişmesinde herhangi bir imkânsızlık yoktur. İmkansız olan, birinin diğerinin iliştiği şeye ilişmesidir. Buna göre onluk, mesela cisme ilişmektedir; birlik de onluğa ilişmektedir. Bunların konusu bir değildir ki bu durum, o ikisinin mukâbilliğine engel olsun.

[1035] Eğer şöyle dersen: "Buna göre her mevcudun bir birliğinin bulunması doğru değildir. Çünkü çok mevcuttur ve sizin de itiraf ettiğiniz gibi ona birlik ilişmemektedir." Ben şöyle derim: Birliğin çokluğa ilişmesinden kastedilen, onun çokluk sıfatının mülahazasıyla beraber çoğun zâtına iliştiğidir. Oysa çoklukta durumu farklıdır. Çünkü çokluk, aynı zâta çokluk mülahazası olmaksızın ilişmektedir. Diğer deyişle çoğun zâtı, ayrıntı bakımından çokluğun konusu iken genellik bakımından birliğin konusudur. İki mütekâbilin iki yönden tek bir zâta ilişmesinde ise herhangi bir imkânsızlık yoktur. Biz şöyle diyebiliriz: Birlik, çokluğa bizzat, çoğa ise bilaraz ilişmektedir.

[1036] Birlik ve çokluk arasındaki *bu* eşitlik *nedeniyle bazıları birliğin varlığın kendisi olduğunu zannetmiştir.* Bu durumda özel birlik, her belirli mevcudun sahip olduğu özel varlığın kendisi olmaktadır.

المرصد الرابع في الوحدة والكثرة

فإنهما من الأمور العامة العارضة
للموجودات الخارجية والذهنية وفيه مقاصد

المقصد الأول الوحدة تساوق الوجود

[١٠٣٤] أي تساويه، فكل ما له وحدة فهو موجود في الجملة، وكل موجود له وحدة ما حتى الكثير الذي هو أبعد الأشياء عن الاتصاف بالوحدة إذ كل كثير تحصل له ماهية وحدانية ما هو عين الاتصاف بالوحدة فإن العشرة المخصوصة مثلاً عشرة واحدة من العشرات، وهو أي اتصاف الكثير بالوحدة لا يمنع تقابلهما أي تقابل الوحدة والكثرة فإنهما لم يعرضا لشيءٍ واحد. نعم عرض الوحدة للكثرة لا الكثير الذي عرض له الكثرة ولا استحالة في عروض أحد المتقابلين للآخر، إنما المحال عروضه لمعروض الآخر فالعشرية عارضة للجسم مثلاً والوحدة عارضة للعشرية فلم يتحدا في الموضوع حتى يكون ذلك مانعاً من تقابلهما.

[١٠٣٥] فإن قلت: فعلى هذا لا يصح أن كل ما هو موجود فله وحدة فإن الكثير موجود، ولم يعرض له وحدة كما اعترفتم به. قلتُ: المراد من عروض الوحدة للكثرة أنها عارضةٌ لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة بخلاف الكثرة فإنها عارضةٌ لتلك الذات بلا ملاحظة كثرة، وبعبارةٍ أخرى ذات الكثير من حيث التفصيل معروضةٌ للكثرة، ومن حيث الإجمال معروضةٌ للوحدة ولا استحالة في عروض المتقابلين لشيءٍ واحد من جهتين. ولنا أن نقول: الوحدة عارضةٌ للكثرة بالذات وللكثير بالعرض.

[١٠٣٦] ولأجل ذلك التساوي الذي بينهما ظنّ بعضهم أنها أي الوحدة نفس الوجود فتكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي الثابت لكل موجودٍ

Ancak şu durum bu düşüncenin yanlışlığını göstermektedir: Eğer özel *varlık,* özel *birliğin kendisi olsaydı* bir cisimde gerçekleşen *bölme,* o somut cismin *yok edilmesi* ve iki başka cismin var edilmesi *olurdu.* Çünkü bölmeyle, özel birlik ortadan kalkmakta ve dolayısıyla özel varlık da ortadan kalkmaktadır. *Oysa* bölmenin yok etme oluşu, *yanlıştır. Zira sivrisineğin iğnesiyle denizi yarması, zorunlu olarak, denizi yok edip iki başka deniz var etme değildir.* Bunun sadece bir yadırgamadan ibaret olup aklî imkânı nefyetmeyeceğine dayanarak *bunu mümkün gören kişi,* aklının gereğine *inatla direnmektedir ve bu kimseyle konuşulmaz* ve tartışılmaz.

[1037] Bu durumu mümkün gören kimse şuna dayanarak mümkün görmüştür: "Cisimlik sûreti, hadd-i zâtında bitişik bir hüviyettir. Bu sûrete ayrılma geldiğinde söz konusu bitişiklik hüviyeti ortadan kalkar ve başka iki bitişiklik sûreti var olur. Her iki durumda var olan şey, kendinde bitişme ve ayrılmaya sahip olmayan, aksine her biriyle de birlikte bulunup onun ta kendisi olan heyûlâdır." Oysa bu delil aynıyla birliğin teşahhusun aynısı olmadığına delâlet etmektedir. Çünkü bir olan basît cisim, parçalandığında onun bireysel hüviyeti değil, birliği ortadan kalkar. Aksi halde bölme, yok etme olurdu. Yine teşahhusun değil de tümel şeylerin birlikle nitelenmesi de buna delâlet etmektedir.

[1038] *Yine varlık, çoklukla beraber olur ama birlik, çoklukla beraber olmaz.* Bunun anlamı, yazarın şu sözüyle ayrıntılandırdığı şeydir: *Buna göre çok, çok olması bakımından* yani çokluğu ve ayrıntısı düşünülmesi bakımından *mevcuttur ve* bu açıdan *bir değildir. Bu, başkalığın delilidir.* Zira o ikisi bir olsalardı ikisinden biri bir şey hakkında bir yönden doğru olduğunda diğeri de o yönden o şeye doğru olurdu. *Birlik, mahiyetten başka* olup ona zâittir. *Çünkü mahiyet, kendi olması bakımından çokluğu kabul eder ama birlikle beraber* alındığında *ondan yüz çevirir.* Dolayısıyla birlik, varlık bahsinde geçen şeye kıyasla, mahiyetin ne kendisi ne de parçasıdır.

[1039] *Benzer nedenden ötürü çokluk* da *mahiyetten başka* hatta ona zâittir. Kuşkusuz mahiyet -mesela insanlık- kendi olması bakımından birliği kabul eder ama çoklukla beraber ayrıntılı olarak alındığında birliği kabul etmez. *Ve* çokluk *varlıktan başkadır. Aksi halde birleştirmenin yok etme olması gerekirdi.* Çünkü cisimler, mesela çeşitli kaplardaki sular birleştirildiği ve tek bir kaba konulduğunda bunların çokluğu -ki

معين، **ويبطله أنه لو كان الوجود** الشخصي **نفس الوحدة** الشخصية **لكان التفريق** الواقع في الجسم الواحد **إعداماً** لذلك الجسم المشخص وإيجاداً لجسمين آخرين؛ إذ بالتفريق تبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص، **وأنه** أي كون التفريق إعداماً **باطل إذ ليس شق البعوض بإبرته البحر الأخضر إعداماً له وإيجاداً لبحرين آخرين ضرورةً، والمجوّز لذلك** بناءً على أنه مجرد استبعاد لا ينافي الجواز العقلي **مكابرٌ** لمقتضى عقله **لا يخاطب** ولا يناظر.

[١٠٣٧] وإنما جوّزه من جوّزه بناءً على أن الصورة الجسمية هويةٌ متصلةٌ في حدّ ذاتها؛ فإذا ورد عليها الانفصال زالت تلك الهوية الاتصالية ووجد هويتان أُخريان اتصاليتان، والموجود في الحالتين معاً هو الهيولى التي لا اتصال لها في نفسها ولا انفصال بل تجامع كلاًّ منهما وهي هي. وهذا الدليل بعينه يدل على أن الوحدة ليست عين التشخص فإن الجسم البسيط الواحد إذا جُزّئ زالت وحدته دون هويته الشخصية وإلا كان التفريق إعداماً، ويدل عليه أيضاً أن الأمور الكلية موصوفة بالوحدة دون التشخص.

[١٠٣٨] **وأيضاً فالوجود يجامع الكثرة، والوحدة لا تجامعها** ومعنى ذلك ما فصّله بقوله: **فالكثير من حيث هو كثير** أي من حيث تلاحظ كثرته وتفصيله **موجودٌ، وليس** من هذه الحيثية **بواحد؛ وذلك دليل التغاير** إذ لو كانا متحدين لكان إذا صدق أحدهما على شيء من جهة، صدق عليه الآخر من تلك الجهة، **وهي** أي الوحدة **مغايرةٌ للماهية** زائدةٌ عليها **لأنها** أي الماهية **من حيث هي تقبل الكثرة، و**إذا أخذت **مع الوحدة تأباها** فلا تكون الوحدة نفسها ولا جزءها على قياس ما مرّ في بحث الوجود.

[١٠٣٩] **والكثرة** أيضاً **غير الماهية** بل زائدةً عليها **لمثل ذلك** فإن الماهية كالإنسانية مثلاً من حيث هي قابلة للوحدة إذا أخذت مع الكثرة مفصلة كانت آبيةً عنها، **و** الكثرة **غير الوجود وإلا يلزم كون الجمع إعداماً** فإنه إذا جمع أجسام كميات في ظروفٍ متعددةٍ وجعلت في ظرفٍ واحد فقد زالت كثرتها التي

bu, onların varsayımsal varlığıdır- ortadan kalkar. Bu ise o cisimlerin yok edilmesini ve tek bir cismin var edilmesini gerektirir. Oysa bu yanlıştır. Bunu mümkün gören kimse mükabere yapmaktadır.

[1040] Yazar birlik ve çokluğun tarifine değinmemiştir. Çünkü bu iki kavram, varlık kavramında geçenlere benzer gerekçelerden dolayı bedîhîdir. Kuşkusuz birliğin tasavvuru, zorunlu olarak tasavvur edilen “benim birliğim” tasavvurunun bir parçasıdır. Yine her bir kimse kendisinin bir olduğunu herhangi bir çaba göstermeden bilmektedir. Sanki birliğin varlıkla eşkapsamlı olduğunu söylemekte varlığın bedîhîliğine kıyasla birliğin bedîhîliğine bir tür ima vardır. Çokluğun durumunu da birliğin durumuna kıyasla.

[1041] Bazen birliğin akılda çokluktan daha iyi bilindiği, çokluğun ise hayalde birlikten daha iyi bilindiği söylenir. Çünkü nefis, önce aletlerinde resmolan tikelleri idrak etmekte, sonra bu pek çok tikelden akılda yani nefsin zâtında resmolan tek bir tümel sûret soyutlamaktadır. Dolayısıyla birlik, nefiste meydana gelen şeyin ilişeni iken çokluk alette meydana gelen şeyin ilişenidir. Her ikisini de idrak eden nefistir. Bu nedenle nefis, zâtıyla idrak eden olması bakımından dikkate alındığında onda resmolan şeyin ilişeni, aletlerinde resmolan şeyin ilişeninden onun nezdinde daha açık olur. Ama nefis, aletleriyle idrak eden olması bakımından dikkate alındığında ister tümel ister tikel olarak alınsınlar bu iki ilişende durum tersine döner. Demişlerdir ki, birlikte ve çokluktan her birine diğeriyle dikkat çekilebilir. Ancak birlik, çokluğun ilkesi ve varlık kaynağı olduğundan çokluğa birlikle dikkat çekmek, bunun aksinden daha uygundur. Hatta çokluğun birlikle tarifinin hakiki bir tarif olduğunu söylemek yadırganmaz.

İkinci Maksat: [Birlik ve Çokluğun Varlığı]

[1042] *Birlik ve çokluğun varlığında ihtilaf edilmiştir. Filozoflar bunların varlığını kabul ederken kelâmcılar reddetmişlerdir.* Sen daha önce her iki taraf açısından da *ihtilafın kaynağını öğrenmiştin.*

[1043] Buna göre kabul eden açısından şöyle denir: Birlik, dışta var olan birin parçasıdır ve dolayısıyla onda vardır. Yine eğer birlik, ademî olsaydı ancak

هي وجودها فرضاً فيلزم إعدام تلك الأجسام وإيجاد جسمٍ واحد وأنه باطل، والمجوّز مكابر.

[١٠٤٠] وإنما لم يتعرض لتعريف الوحدة والكثرة لأنهما بديهيتان بمثل ما مرّ في الوجود؛ فإن تصور الوحدة جزءٌ من تصور وحدتي المتصورة بالضرورة، وأيضاً فإن كل أحد يعلم أنه واحدٌ بلا كسب منه وكأن في التصريح بمساوقة الوحدة للوجود نوع إشعارٍ ببداهتها على قياس بداهته وقِسْ حال الكثرة على حال الوحدة.

[١٠٤١] وقد يقال: الوحدة أعرف عند العقل من الكثرة، والكثرة أعرف عند الخيال من الوحدة فإن النفس تدرك أولاً جزئيات ترتسم صورها في آلاتها، ثم تنتزع من تلك الجزئيات المتكثرة صورة كلية واحدة ترتسم في العقل أي في ذات النفس؛ فالوحدة عارضة لما هو حاصلٌ في النفس، والكثرة عارضةٌ لما هو في الآلة، والمدرك للكل هو النفس ليس إلا فإذا اعتبرت من حيث أنها مدركة بذاتها كان العارض لما ارتسم فيها أظهر عندها من العارض لما ارتسم في آلاتها، وإذا اعتبرت من حيث أنها مدركة بالآلات انعكس الحال في العارضين سواء أخذا كليين أو جزءين. قالوا: فيجوز التنبيه على معنى كلٍّ من الوحدة والكثرة بصاحبتها، إلا أن الوحدة لما كانت مبدأ الكثرة ومنها وجودها كان التنبيه عليها بالوحدة أولى من العكس، بل لا يبعد أن يقال: تعريف الكثرة بها تعريف حقيقي.

المقصد الثاني

[١٠٤٢] **قد اختلف في وجودهما فأثبته الحكماء وأنكره المتكلمون، وقد اطلعت** أنت فيما مرّ **على المأخذ** من الجانبين.

[١٠٤٣] فيقال من جانب المثبت: الوحدة جزءٌ من الواحد الموجود في الخارج فتكون موجودة فيه، وأيضاً لو كانت عدمية لم تتحقق إلا باعتبار

aklın itibârıyla gerçekleşirdi. Bu durumda da bir, kendinde bir olmazdı. Yine birlik, ademî olan birlik-olmayanın çelişiğidir. Yine onun birliğinin olumsuz/lâ olması ile onun birliğinin olmaması arasında fark yoktur. Sen bunların cevabını da öğrenmiştin. Çokluğun durumunu da birliğe kıyasla.

[1044] Reddeden açısından ise şöyle denir: Eğer birlik var olsaydı birlikler birlikte ortak olurlar ama bir özellik ile ondan ayrışırlardı. Bu durumda birliğin de başka bir birliği olurdu. Yine birlik mevcut olsaydı onun mahiyete eklenmesi, bir olmasına dayanırdı. Çünkü birliğin, çoklukla nitelenen şeye ilişmesi imkânsızdır. Birlik ademî olduğunda ise ondan bileşen çokluk da böyle olurdu. Yine iki delilin buna uygulanması mümkündür ve o ikisinin cevapları geçmişti.

[1045] *Burada birliğe özgü* olup onun vücûdî olduğuna delâlet eden bir delil vardır. *Eğer* birlik *yokluk olsaydı* onun mukâbili olan *çokluğun yokluğu olurdu.* Çünkü onun mutlak yokluk olması veya kendisinin mukâbili olmayan başka bir şeyin yokluğu olması imkânsızdır. Birlik, çokluğun yokluğu olduğunda ise *çokluk, ya vücûdîdir ve birlik onun parçasıdır ki bu durumda* birlik de yok olduğu varsayıldığında *mevcut olacaktır.* Oysa bu, amaçlanan şey olmakla beraber bir çelişkidir. *Ya da çokluk ademîdir ki bu durumda birlik, yokluğun yokluğudur. Bu takdirde birlik sübûtî olmaktadır.* Bu, yazarın taayyün bahsinde İmâm Râzî'den aktardığına yakındır *ve cevap* aynıyla orada *geçmişti.*

Üçüncü Maksat: [Birlik ve Çokluk İlişkisi]

[1046] Birlik ve çokluk arasında kesinlikle mukâbillik vardır. Çünkü bu ikisinin bir şeyde aynı yönden birleşmeleri mümkün değildir. Fakat *birlik ve çokluk mukâbilliği, zâtî değildir* yani bunların zâtları arasında tekâbüllük yoktur. *Çünkü birlik ve çokluk, şahıs bakımından tek olan konuya ilişmezler,* yani tek bir şahsî konuya ilişme yoluyla nispet edilmezler. İki mütekâbilde konunun birliği mutlak olarak dikkate alınır. Zira tekâbül, iki şeyin tek bir konuda aynı yönden bir araya gelmesinin imkânsızlığıdır.

[1047] Bunun anlamı şudur: Akıl, iki mütekâbili düşündüğü ve bunları tek bir şahsî konuya kıyasladığında sadece bu ikisini düşünmek suretiyle onlardan her birinin o konuda aynı yönden birleşme yoluyla değil de birbirinin yerini alma yoluyla sübûtunu mümkün görür.

العقل فلا يكون الواحد واحداً في نفسه، وأيضاً هي نقيض اللاوحدة العدمية، وأيضاً لا فرق بين وحدته لا ولا وحدة له، وقد عرفت أجوبتها أيضاً وقِسْ حال الكثرة عليها.

[١٠٤٤] ويقال من جانب النافي: لو وجدت الوحدة لشاركت الوحدات في الوحدة وامتازت عنها بخصوصية فللوحدة وحدة أخرى، وأيضاً لو كانت موجودة لتوقف انضمامها إلى الماهية على كونها واحدة لامتناع عروض الوحدة للمتصف بالكثرة، وإذا كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة المركّبة منها كذلك، وأيضاً يمكن إجراء الدليلين فيها وقد تقدّم جوابهما.

[١٠٤٥] **ويخص الوحدة هنا** دليلٌ دالٌّ على كونها وجودية هو **أنه لو كانت** الوحدة **عدماً لكان عدم الكثرة** التي تقابلها لامتناع أن تكون عدماً مطلقاً أو عدماً لشيءٍ آخر لا تقابله؛ وإذا كانت عدماً للكثرة **فالكثرة إما وجودية والوحدة جزؤها فتكون** الوحدة أيضاً **موجودة** على تقدير كونها معدومة وهذا خلف مع أنه المطلوب، **وإما عدمية فتكون الوحدة عدماً للعدم فتكون ثبوتية** وهذا قريبٌ مما نقله عن الإمام الرازي في باب التعين، **والجواب** عنه **ما سبق** هناك بعينه.

المقصد الثالث

[١٠٤٦] بين الوحدة والكثرة مقابلة قطعاً إذ لا يجوز اجتماعهما في شيءٍ واحد من جهةٍ واحدة لكن **مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية** أي ليس بين ذاتيهما تقابل **لأنهما لا تعرضان لموضوعٍ واحدٍ بالشخص** أي ليستا منسوبتين بالعروض إلى موضوعٍ واحدٍ شخصي، واتحاد الموضوع معتبرٌ في المتقابلين مطلقاً لأن التقابل هو امتناع اجتماع شيئين في موضوعٍ واحد من جهةٍ واحدة.

[١٠٤٧] ومعنى ذلك أن العقل إذا لاحظهما وقاسهما إلى موضوعٍ واحدٍ شخصي جوّز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحدٍ منهما فيه على سبيل البدل

Fakat bazen iki mütekâbilden birinin konu için sübûtu, diğerinin dışardan bir sebeple o konuda belirginleşmesi sebebiyle imkânsız olabilir. Oysa birlik ve çoklukta durum böyle değildir. Çünkü birliğin konusu, çokluğun konusunun bir parçası olduğu gibi birlik de çokluğun bir parçasıdır. *Ve çünkü birlik* zorunlu olarak *çokluktan öncedir.* Zira birlik, çokluğun ilkesi ve onun parçasıdır. *Dolayısıyla* birlik çokluğun *mütezâyifi olamaz.* Zira iki mütezâyif, denktirler ve birinin diğerine varlıkta ve düşüncede önceliği yoktur.

[1048] Yine çokluk olmaksızın birlik düşünülebilir. O halde ortada tezâyüf yoktur. *Birlik, çokluğun zıddı değildir.* Zira iki zıttan biri zorunlu olarak diğerinden önce değildir. Birlik, çokluğu *kâim kılar. Dolayısıyla* birlik, çokluğun *yokluğu değildir.* Bu nedenle birlik ve çokluk arasındaki tekâbül, ne yokluk-meleke ne de olumsuzlama-olumlama tekabülüdür, çünkü bunlardan biri diğerini kâim kılmaz. *Zıt* da *değildir.* Çünkü iki zıttan biri, diğerini kâim kılmaz.

[1049] Yazar, kâim kılmanın gerektirdiği önceliği, tezâyüf ve zıtlığın nefyine delil yapmıştır. Zira öncelemenin tezâyüfün nefyine delâleti gerçekten açıktır ve zıtlığın nefyine delâleti de buna yakındır. Oysa diğer iki kısımda durum farklıdır. Çünkü melekenin düşünülmesi, yokluğun düşünülmesini önceler. Yine olumlamanın düşünülmesi, olumsuzlamanın düşünülmesini önceler. Kâim kılmanın, tezâyüf dışındakilerin nefyine delâlet ettiğini söylemenin nedeni, buna delâletinin açık olmasıdır. Ancak onun tezâyüfün nefyine delâleti, ancak önceliği gerektirdiği düşünüldüğünde açıklık kazanmaktadır.

[1050] Birlik ve çokluğun zâtları arasında bizzat tekâbülün dört kısmından biri olmadığına göre bunların zâtları arasında tekâbül yok demektir. *Aksine birlik ve çokluk arasında arazî bir tekâbül vardır. Bunun nedeni, her ikisine ilişen bir izafettir. Bu araz ise ölçen ve ölçülen olmaktır. Kuşkusuz bir* yani birlik, *sayının ölçüsü ve sayanıdır.* Yani sayıdan bir defalarca çıkarıldığında sayı tamamıyla ortadan kalkar. *Sayı, birlikle ölçülür ve sayılır. Şey, ölçen olması bakımından ölçülen olmaz ve bunun tersi de böyledir.* Bundan dolayı bir şey, aynı anda ve aynı yönden hem bir hem çok olamaz. Aksi halde ölçülen olması bakımından ölçen olurdu ki bu imkânsızdır. Çünkü ölçen ve ölçülen olmak, mütezâyiftirler. O halde

دون الاجتماع من جهةٍ واحدة، لكن ربما امتنع ثبوت أحدهما له بسبب تعين الآخر فيه لأمرٍ من خارج، وليس الحال في الوحدة والكثرة كذلك لأن موضوع الوحدة جزء لموضوع الكثرة كما أن الوحدة جزء لها. **ولأن الوحدة متقدمة** وجوباً **على الكثرة** لأنها مبدأ لها وجزء منها **فلا تكون** الوحدة **مضايفة** للكثرة لأن المتضايفين متكافئان لا تقدّم لأحدهما على الآخر وجوداً ولا تعقلاً.

[١٠٤٨] وأيضاً يمكن تعقّل الوحدة بدون الكثرة فلا تضايف، **ولا ضداً لها** إذ ليس أحد الضدين متقدماً على الآخر وجوباً، **و** الوحدة **مقوّمة** للكثرة **فلا تكون** الوحدة **عدماً** لها فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا السلب والإيجاب لأن أحدهما لا يقوّم الآخر، **ولا ضداً** أيضاً لأن أحد الضدين لا يقوّم ضده.

[١٠٤٩] وإنما جعل التقدم اللازم من التقويم دليلاً على نفي التضايف والتضاد لأن دلالة التقدم على نفي التضايف ظاهرة جداً، ويقرب منها دلالته على نفي التضاد بخلاف القسمين الباقيين فإن تعقل الملكة متقدمٌ على تعقل العدم، وكذا تعقل الإيجاب متقدمٌ على تعقل السلب. وجعل التقويم دالاًّ على نفي ما عدا التضايف لظهور دلالته عليه، وأما دلالته على نفي التضايف فإنما تظهر إذا لوحظ استلزامه التقدم.

[١٠٥٠] وإذا لم يكن بين ذاتي الوحدة والكثرة شيء من الأقسام الأربعة التي للتقابل لم يكن بينهما تقابل بالذات **بل بينهما مقابلة بالعرض وذلك لإضافة عرضت لهما وهي المكيالية والمكيلية؛ فإن الواحد** أي الوحدة **مكيال للعدد وعادّ له** بمعنى أنه إذا أسقطت الوحدة منه مرةً بعد أخرى فني بالكلية، **والعدد مكيلٌ بالوحدة ومعدودٌ بها، والشيء من حيث أنه مكيال لا يكون مكيلاً وبالعكس** فلذلك لم يجز أن يكون الشيء واحداً وكثيراً معاً من جهةٍ واحدة، وإلا كان مكيالاً من حيث أنه مكيل وهو محال لأن المكيالية والمكيلية متضايفتان، فبين

birlik ve çokluk arasında bilaraz tezâyüf tekâbülü vardır; bunların arazları arasında ise bizzât tezâyüf tekâbülü vardır. Keza birlik illettir ve çokluk ma'lûldür dersin. İllet ve ma'lûl olma, mütezâyif şeylerdendir.

[1051] Yazar şöyle dedi: *Bil ki, onlar, birliği "şeyin* ister nokta gibi asla bölünmesin isterse de organlarına bölünen Zeyd gibi kendisinden hakikat bakımından farklı şeylere bölünebilsin *hakikatte kendisine ortak olacak şeylere bölünmeyecek durumda olmasıdır" şeklinde* tarif etmişlerdir*. Çokluğu ise "şeyin* bir türün iki veya daha çok ferdi gibi *hakikatte kendisinde ortak olacak şeylere bölünecek durumda olmasıdır" şeklinde tarif etmişlerdir.* İnsan, at ve eşek gibi hakikatleri farklı şeylerden oluşan çokluğun, çokluk tanımının dışında kalıp birlik tanımına girdiğini zannetmeyesin. Bu bakımdan en uygunu şöyle demektir: Birlik, şeyin bölünmeyecek durumda olması; çokluk ise bölünecek durumda olmasıdır.

[1052] *Kapalı değildir ki,* birlik ve çokluk tariflerinde zikredilen *bu iki şeyin tekâbülü, olumlama-olumsuzlama tekâbülüdür ve bu* olumlama-olumsuzlama tekâbülü *bizzâttır.* O halde açıktır ki, bu iki tarifle tarif edilen birlik ve çokluk, onların söylediği gibi bilaraz değil, bizzât tekâbüldür. *Ancak birlik ve çokluk,* tariflerinde zikredilen *o şeyin kendilerini izlediği iki şey yapılırsa durum değişir.* Çünkü bu takdirde bunların tekâbülü bizzât olmayabilir. Fakat birlik ve çokluğun böylesi iki şey olduğu *ispatlanmamıştır* ve onların sözlerinde buna delâlet eden bir şey yoktur. Yazarın bu tespiti sorunludur. Çünkü olumsuzlama-olumlama tekâbülü, ancak bölünme ve onun olumsuzlanması arasındadır. Kuşkusuz şeyin bölünemeyecek durumda olması, bölünmenin yokluğu mefhumundan başka bir mefhumdur. Keza şeyin bölünecek durumda olması da bölünme mefhumundan başka bir mefhumdur.

[1053] Eğer "İbarede esneklik vardır, kastedilen şudur: Birlik, bölünmenin yokluğudur" dersen ben şöyle derim: Bu, birlik hakkında doğru olduğu kabul edildiği takdirde çokluk hakkında geçerli değildir. Çünkü çokluğun hakikati, birliklerden oluşur. Dolayısıyla birlik, bölünmenin yokluğu olduğunda çokluğun hakikati, bölünmelerin yokluklarının toplamıdır. Bu ise bölünme mefhumundan başka bir mefhumdur, bununla birlikte bölünme mefhumu onun gereğidir.

الوحدة والكثرة تقابل التضايف بالعرض، وبين عارضيهما تقابل التضايف بالذات، وكذا نقول: الوحدة علة، والكثرة معلولةٌ لها، والعلية والمعلولية من الأمور المتضايفة.

[١٠٥١] قال المصنف: **واعلم أنهم عرّفوا الوحدة بكون الشيء بحيث لا ينقسم إلى أمور تشاركه في الحقيقة** سواء لم ينقسم أصلاً كالنقطة مثلاً، أو انقسم إلى ما يخالفه في الحقيقة كزيد المنقسم إلى أعضائه، **و** عرّفوا **الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم إلى أمور تشاركه في الحقيقة** كفردين أو أفراد من نوعٍ واحد، ولا يذهب عليك أن الكثرة المجتمعة من الأمور المختلفة الحقائق؛ كإنسان وفرس وحمار داخلة في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة؛ فالأولى أن يقال: الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة بحيث ينقسم.

[١٠٥٢] **ولا يخفى أن تقابلهما** أي تقابل المذكورين في تعريفي الوحدة والكثرة **بالسلب والإيجاب، وأنه** أي تقابل السلب والإيجاب **تقابل بالذات** فبين الوحدة والكثرة المعرّفتين بهذين التعريفين تقابل بالذات لا بالعرض كما ذكروه، **إلا أن تجعلا** أي الوحدة والكثرة **أمرين يتبعهما ذلك** المذكور في تعريفهما إذ حينئذٍ جاز أن لا يكون تقابلهما بالذات، **و** لكن **لم يثبت** كونهما أمرين كذلك، ولم يوجد في كلامهم ما يدل على ذلك. وفيه نظر لأن تقابل السلب والإيجاب إنما هو بين الانقسام وسلبه، ولا شك أن كون الشيء بحيث لا ينقسم مفهومٌ مغايرٌ لمفهوم عدم الانقسام، وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام.

[١٠٥٣] فإن قلت: في العبارة مساهلة، والمقصود أن الوحدة عدم الانقسام. قلتُ: هذا على تقدير صحته في الوحدة لا يتأتى في الكثرة لأن حقيقتها مركّبة من الوحدات؛ فإذا كانت الوحدة عدم الانقسام كانت حقيقة الكثرة مجموع عدمات انقسامات وذلك مفهومٌ مغايرٌ لمفهوم الانقسام وإن كان مفهوم الانقسام لازماً له.

[1054] Sonra yazar şöyle dedi: *Onların bu sözle bir ve çokun mefhumunu değil, çok ve biri kastetmiş olmaları uzak bir ihtimal değildir.* Yani onlar "birlik ve çokluk arasında bizzât tekâbül yoktur" sözleriyle şunu kastetmiş olabilirler: Çokluk ve onun parçası olan birlik arasında anlatıldığı gibi ölçen ve ölçülen olmak bakımından yalnızca bilaraz tekâbül vardır, yoksa birlik ve çokluk mefhumları arasında bizzât tekâbül yoktur demek değildir.

[1055] Yazardan nakledildiğinde göre o şöyle demiştir: Şayet tekâbülün birlik ve çokluk mefhumları arasında olduğu dikkate alınırsa bu, kitapta zikredildiği gibi olumsuzlama ve olumlamayla zâtî tekâbüldür. Şayet tekâbülün, birlik ve çokluğun söylendiği şeyler arasında olduğu dikkate alınırsa bu durumda eğer çokluk ve onun parçası olan birlik arasında olduğu itibara alınırsa bu, meşhur olduğu üzere, bilaraz tekâbüldür; eğer bir kaba dökülen farklı sular gibi çokluk ve onun konusuna gelerek onu ortadan kaldıran ve nefyeden birlik arasında olduğu dikkate alınırsa veya farklı kaplara dökülen tek bir su gibi birlik ile onun konusuna gelerek onu ortadan kaldıran çokluk arasında olduğu dikkate alınırsa bu, zıtlık tekâbülüdür. Çünkü zıt, diğerinin mahalline geldiğinde onu ortadan kaldırıp nefyetme özelliliğine sahiptir. Aynı mahalle gelen birlik ve çokluk da böyledir.

[1056] Şöyle denilemez: "Birlik, bir mahalle geldiğinde ilk önce çokluğu ortadan kaldırmaz aksine çokluğu kâim kılan birlikleri ortadan kaldırır. Sonra bu birlikleri yok etmesinden ikinci olarak çokluğu yok etmesi gerekli olur. Oysa zıddın özelliği, zıddını dolaylı olarak değil, doğrudan iptal etmesidir." Çünkü biz şöyle diyoruz: Kâim kılan birliklerin iptali, çokluğu iptalinin ta kendisidir. Çünkü parçanın kaldırılması, aynıyla bütünün kaldırılmasından ibarettir. Oysa gerekte durum farklıdır. Çünkü gereğin kaldırılması, gerektirenin kaldırılmasını gerektirir. Bundan dolayı gerektirenin varlığı devam etmekle birlikte gereğin kalkması tasavvur edilebilir. Bununla birlikte tasavvur edilen şey imkânsızdır. Halbuki bütünün varlığı devam etmekle birlikte parçanın kalkması tasavvur edilemez. Çünkü burada tasavvur edilen şey gibi tasavvur da imkânsızdır.

[1057] Burada bir bahis daha kalmaktadır: Birliğin çokluğun konusuna gelmesi ancak birden çok şey kendilerinden tek bir şey meydana gelecek şekilde birleştiğinde vehmedilebilir. Bu takdirde şöyle deriz: Eğer kendilerinden tek bir şeyin meydana geldiği o şeyler olduğu gibi devam ediyorsa bu durumda çokluk da bileşiğin parçaları haline gelmiş o şeylerden ibaret olan konusunda devam eder

[١٠٥٤] ثم قال: **ولا يبعد أنهم أرادوا الكثير والواحد منه، لا مفهوم الواحد والكثير** يعني أنه لا يبعد أن يكون مرادهم بقولهم: لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات، أنه لا تقابل بين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها إلا بالعرض من حيث المكيالية والمكيلية كما تقرر، لا أنه لا تقابل بالذات بين مفهومي الوحدة والكثرة.

[١٠٥٥] وقد نقل عنه أنه قال: إن اعتبر التقابل بين مفهوميهما فهو تقابلٌ ذاتيٌ بالسلب والإيجاب والوحدة كما ذكر في الكتاب، وإن اعتبر بين ما صدقا عليه فإما أن يعتبر بين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها فهو تقابلٌ بالعرض كما هو المشهور، وإن اعتبر بين الكثرة والوحدة التي تطرأ على موضوع الكثرة فتبطلها وتنفيها كالمياه المتعددة إذا صُبّت في جرّة، أو بين الوحدة والكثرة الطارئة على موضوع الوحدة النافية إياها كماءٍ واحدٍ صُبّ في أوانٍ متعددة فهو تقابلٌ بالتضاد لأن شأن الضد إذا ورد على محل الآخر أن يبطله وينفيه، وشأن الوحدة والكثرة الواردتين على محلٍّ واحد كذلك.

[١٠٥٦] لا يقال: الوحدة إذا طرأت على محلٍّ لا تفني الكثرة بالذات بل تبطل الوحدات المقوّمة لها ثم يلزم من إبطالها إبطال الكثرة بالعرض، ومن شأن الضد أن يبطل ضده بالذات لا بالعرض لأنّا نقول: إبطال الوحدات المقوّمة عين إبطال الكثرة لأن رفع الجزء هو رفع الكل بعينه بخلاف رفع اللازم فإنه مستلزمٌ لرفع الملزوم ولذلك أمكن أن يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم، وإن كان المتصور محالاً ولم يمكن أن يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فإن التصور ههنا محال كالمتصور.

[١٠٥٧] بقي ههنا بحث وهو أن طريان الوحدة على موضوع الكثرة إنما يتوهم إذا اجتمعت أشياء متعددة بحيث يحصل منها شيءٌ واحد فحينئذٍ نقول: إن كانت تلك الأشياء باقيةً بأعيانها وقد تركّب منها شيء واحد فالكثرة باقيةٌ في موضوعها الذي هو تلك الأشياء التي صارت أجزاء للمركّب،

ve birlik, toplam olması bakımından toplama ilişmiştir. Bu takdirde ne konuda birlik vardır ne de çokluk ortadan kalkmıştır. Eğer çokluğun iliştiği o şeyler ortadan kalkmış ve birliğin iliştiği başka bir şey meydana gelmişse yine konuda birlik yoktur. Çünkü çokluğun konusu ortadan kalkan o şeydir ve birliğin konusu ise şimdi meydana gelen şeydir. Çokluğun birliğin konusuna gelişini de buna kıyasla.

[1058] Sonra tahkîk şudur: Onların "çokluk, birliklerden oluşur" sözlerinden anlaşılan şudur ki, mesela ikinin hakikati, iki birliktir. Dolayısıyla orada iki birlikten başka dikkate alınan hiçbir şey yoktur. Bölünme ise o hakikatin gereği olup onun dışındadır. Çokluğun hakikati, birliğin hakikatinden bileştiğine göre birlik ve çokluğun hakikatleri arasında kesinlikle bizzât tekâbül yoktur.

[1059] İşte kavmin bu makamdaki maksadı budur. Yoksa birlik ve çokluğun tariflerinin mefhumları arasında bizzât veya bilaraz tekâbül vardır demek değildir. İkisinden biri diğerine gelen ve onu ortadan kaldıran çokluk ve birlik arasındaki tekâbülün zıtlık tekâbülü olduğunu söylemek, yanlıştır. Çünkü öğrendiğin gibi konuda birlik yoktur. Ayrıca söz, çokluk ve birliğin fertleri hakkında değil, hakikatleri hakkındadır. Sözü edilen birlik yani çokluğun konusuna gelen birlik, her biri de özel bir çokluğun konusuna gelip onu iptal eden birliklerden bileşen bir çokluğun parçasıdır. Dolayısıyla bu birliğin zâtı, çokluğun mahiyetine mukâbil olamaz.

[1060] Kendini beğenmişlerden biri şöyle demiştir: "Birlik ve çokluk birbirinin zıddıdır. Çünkü biz, iki zıt arasında son dereceye ulaşan farklılık bulunmasını zorunlu görmüyoruz. Bununla birlikte birlik ve çokluk birbirlerinden son derece uzaktırlar. Yine iki zıttan birinin diğeriyle kâim olmasının imkânsız oluşunu da zorunlu görmüyoruz. Bununla birlikte çokluğu iptal eden birlik, onu kâim kılmamaktadır. Yine iki zıttın konusunda şâhsî birliği de şart koşmuyoruz." Sonra bu kimse şöyle iddia etmiştir: "Biz biliyoruz ki, birlik ve çokluğun zâtları, ölçen ve ölçülen olmaktan bağımsız olarak kesinlikle mütekâbildirler."

والوحدة عارضةٌ للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع ولا إبطال للكثرة، وإن زالت تلك الأشياء التي كانت معروضةً للكثرة وحصل شيء آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع أيضاً لأن موضوع الكثرة هو ذلك الزائل وموضوع الوحدة هو هذا الحادث، وقِسْ على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة.

[١٠٥٨] ثم التحقيق المفهوم من كلامهم هو أن الكثرة ملتئمةٌ من الوحدات فإن حقيقة الاثنين مثلاً وحدتان فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين، وأما الانقسام فلازمٌ لتلك الحقيقة خارجٌ عنها، وإذا كانت حقيقة الكثرة مركّبة من حقيقة الوحدة لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات أصلاً.

[١٠٥٩] هذا هو مقصد القوم في هذا المقام لا أن بين مفهومي تعريفيهما تقابلاً بالذات أو بالعرض، والقول بأن التقابل بين الكثرة والوحدة الطارئة إحداهما على الأخرى المبطلة إياها تقابل التضاد، باطل لما عرفت من عدم الاتحاد في الموضوع ولأن الكلام في حقيقتيهما لا في أفرادهما، والوحدة المذكورة أعني الوحدة الطارئة على موضوع الكثرة جزءٌ من كثرةٍ مركّبةٍ من وحدات كل واحدةٍ منها طارئةٌ على موضوع كثرةٍ مخصوصة ومبطلةٌ إياها فلا تكون ذات هذه الوحدة مقابلة لماهية الكثرة.

[١٠٦٠] ومن المتصلّفين من قال: الوحدة والكثرة ضدان؛ إذ نحن لا نوجب بين الضدين غاية الخلاف مع أن الوحدة والكثرة مما يتباعدان جداً، ولا نوجب أيضاً امتناع تقوّم أحد الضدين بالآخر مع أن الوحدة المبطلة للكثرة ليست مقومةً لها، ولا نشترط أيضاً في موضوع الضدين الوحدة الشخصية. ثم زعم أنّا نعلم أن ذاتيهما مما يتقابلان جزماً مع قطع النظر عن المكيالية والمكيلية.

[1061] Ancak bu görüş de şöyle reddedilir: Bizim yaptığımız bu kesinleme, zihnin hemence birliğin iliştiği şeyin çokluğun iliştiği şeyin bir parçası olduğuna yönelmesinden kaynaklanmaktadır. Bu durumda birlik ve çoklukla nitelen şey, tek bir şey olmamaktadır. Oysa bundan birlik ve çokluğun mütekâbil olması gerekmez. Birlik ve çokluğun bizzât mütekâbil olması için aklın bunları tek bir şeye nispet etmesi ve ikisinden birinin o şeyde meydana gelişinin diğerinin meydana gelişine engel olduğuna hükmetmesi gerekir. Düşün! Başarıya ulaştıran Allah'tır.

Dördüncü Maksat: Sayıların Mertebeleri Mahiyet Bakımından Farklı Türlerdir

[1062] Sayıların mertebeleri, çokluk olmalarında ortak olsalar da türsel sûretleri olan özelliklerle ayrışırlar. Bunun *nedeni, onların rasyonellik, irrasyonellik* bileşiklik ve asallık, *gibi gereklerde farklı oluşlarıdır.* Gereklerin farklılığı ise gerektirenlerin farklılığını gösterir. Buna göre mesela on, çokluk olmakta diğerleriyle ortaktır ama gereklerinin ilkesi olan özel bir çokluk oluşu özelliğiyle onlardan ayrışır. *Ayrıca* sayı türlerinden *her bir sayı, kendi birlikleriyle kâimdir.* Bu birliklerin toplamı, o sayı türünü oluşturur; o birliklerden her biri, türün mahiyetinin bir parçasıdır ve bunların birliklerden başka bir parçası yoktur.

[1063] "Her sayının birlikleri, onun maddî parçalarıdır ve dolayısıyla orada sûrî bir parça da bulunmalıdır" sözü, yüzeysel bir sözdür. Aksine doğrusu şudur: Sayısal bileşik, birliklerin toplamının aynısıdır. Bu özel toplam, sayısal özelliklerin ve gereklerin kaynağıdır ve bunda birliklerin bir araya toplanmasından sonra birliklere ilişen bir heyetin dikkate alınmasına gerek yoktur. *Yoksa* her sayının kâim olduğu şeyler, *onun içinde bulunan sayılar değildir.*

[1064] Mesela *on, birliklerin toplamıdır. Bu birliklerin meblağı,* sözü edilen *o şeydir* ki bu ondur. Yani onun hakikati, tek bir kerede on birlikten ibarettir. *Aristo şöyle demiştir: On, ne üç ve yedi ne dört ve altı* ne de onun bileştiği vehmedilebilecek başka bir sayıdır. *Çünkü bu sayıların farkında olunmadığı halde onun* künhüyle *tasavvur edilmesi mümkündür.* Sen, onun birliklerinin her birini, onun altına giren sayıların özelliklerinin farkında olmaksızın

[١٠٦١] وهو أيضاً مردودٌ بأن ذلك الجزم منّا إنما هو لتبادر الذهن إلى أن معروض الوحدة جزء لمعروض الكثرة فلا يكون الموصوف بها شيئاً واحداً، وليس يلزم من ذلك تقابلهما وإنما يكونان متقابلين بالذات إذا نسبهما العقل إلى شيءٍ واحد وحكم بأن حصول أحدهما فيه مانع من حصول الآخر فتأمّل؛ والله الموفّق.

المقصد الرابع مراتب الأعداد أنواع متخالفة بالماهية

[١٠٦٢] فإنها وإن كانت متشاركة في كونها كثرة لكنها متمايزةٌ بخصوصياتٍ هي صورها النوعية وذلك **لاختلافها باللوازم كالصمم والمنطقية** والتركيب والأولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات؛ فالعشرة مثلاً تشارك ما عداها في أنها كثرة وتمتاز عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة وهي مبدأ لوازمها، **وتقوّم كل عدد** من أنواع الأعداد **بوحداته** التي مبلغ جملتها ذلك النوع من العدد، وكل واحدةٍ من تلك الوحدات جزءٌ لماهيته وليس لها جزء سوى الوحدات.

[١٠٦٣] فما يقال من أن وحدات كل عدد أجزاء مادية له فلا بد هناك من جزءٍ صوري، كلامٌ ظاهري. بل الصواب أن المركّب العددي هو عين مجموع وحداته، وهذا المجموع المخصوص منشأ الخواص واللوازم العددية، وأنه لا حاجة في ذلك إلى اعتبار هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها **لا الأعداد** أي ليس تقوم كل عدد بالأعداد **التي فيه**.

[١٠٦٤] **فالعشرة** مثلاً **مجموع وحدات مبلغها ذلك** المذكور الذي هو العشرة أي حقيقة العشرة هي عشر وحدات مرةً واحدة. **وقال أرسطو: إنها** أي العشرة **ليست ثلاثة وسبعة، ولا أربعة وستة** ولا غير ذلك من الأعداد التي يتوهم تركّبها منها **لإمكان تصور العشرة** بكنهها **مع الغفلة عن هذه الأعداد** فإنك إذا تصورت حقيقة كل واحدةٍ من وحداتها من غير شعورٍ بخصوصيات الأعداد المندرجة

tasavvur ettiğinde hiç şüphesiz onun hakikatini tasavvur etmiş olursun. Dolayısıyla o sayılardan hiçbiri, onun hakikatine dahil değildir. *Aksine o, tek bir kerede ondur.*

[1065] Bazen bu şöyle delillendirilir: Onun iki ve sekizden bileşmesi, üç ve yediden veya dört ve altıdan yahut beş ve beşten bileşmesinden evla değildir. Şayet bunların bir kısmından bileşirse herhangi bir tercih eden olmaksızın tercih edilme gerekli olur. Şayet bunların tamamından bileşirse şeyin zâti özelliğine ihtiyaç duymaması gerekli olur. Çünkü söz konusu ikiliklerden her biri, onu kâim kılmak için yeterlidir ve dolayısıyla da onun dışındakilere muhtaç değildir.

[1066] Şayet şöyle dersen: "Bunlardan her birinin, hepsi arasındaki ortak payda açısından onu kâim kılması mümkündür. Zira bunların kendilerine mahsus özelliklerinin onun kâim kılınmasına katkısı yoktur." Ben şöyle derim: Bunlar arasında onun hakikatine yeterli gelecek ortak payda, birliklerdir. Senin söylediğin ise matlubu itiraf etmekten ibarettir. Evet, bazen delil şöyle nakzedilir: "Onun birliklerden oluşması da o sayılardan oluşmasından evlâ değildir. Bu durumda tercih edensiz tercih etme gerekli olur. Çünkü o sayıların birlikleri kuşatması, bir tercih ifade etmez." Bunun cevabı şudur: Birlikler, onun meydana gelmesinde yeterli olduğundan onun altına giren sayıların özelliklerinin onun meydana getirilmesine katkısı olmaz. Bu da gerçekte birinci istidlâle dönüştür.

Beşinci Maksat: Birin Kısımları

[1067] *O* yani bir, *ya* tasavvuru birden çok şeye yüklenmesine engel olması nedeniyle tikellere *bölünmez ya da* tasavvuru ortaklığa engel olmaması nedeniyle tikellere *bölünür. Birincisi şahıs olarak birdir, ikincisi ise* şahıs olarak birden *başkasıdır* ve buna şahıs bakımından olmaksızın bir denir. *O* yani şahıs bakımından olmaksızın bir, *çoktur ve bir birlik yönüne sahiptir. Buna göre o, bir yönden birdir* ve başka bir yönden de çoktur.

[1068] *Şahıs olarak bir, şayet* kesinlikle parçalara *bölünmeyi kabul etmezse hakiki birdir. Hakiki bir ise şayet bölünmemekten* yani bölünmenin olmaması mefhumundan *başka bir mefhuma sahip değilse*

تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيءٌ من تلك الأعداد داخلاً في حقيقتها **بل هي عشرة مرة واحدة**.

[١٠٦٥] وربما يستدل على ذلك بأن تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس أولى من تركّبها من الثلاثة والسبعة، أو الأربعة والستة، أو الخمسة والخمسة؛ فإن تركّبت من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح، وإن تركّبت من الكل لزم استغناء الشيء عمّا هو ذاتي له لأن كل واحدٍ منها كافٍ في تقويمها فيستغنى به عمّا عداه.

[١٠٦٦] فإن قلت: جاز أن يكون كل واحدٍ منها مقوّماً لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها إذ لا مدخل في تقويمها لخصوصياتها. قلتُ: القدر المشترك بينها الذي بقي بحقيقة العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعترافٌ بالمطلوب. نعم ربما ينقض الدليل بأن تركّبها من الوحدات أيضاً ليس أولى من تركّبها من تلك الأعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح لأن اشتمال تلك الأعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحاً. ويجاب بأنه لما كفت الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات الأعداد المندرجة فيها مدخلٌ في تحصلها، وهذا بالحقيقة رجوعٌ إلى الاستدلال الأول.

المقصد الخامس؛ في أقسام الواحد

[١٠٦٧] **وهو** أي الواحد **إما أن لا ينقسم** إلى جزئيات بأن يكون تصوره مانعاً من حمله على كثيرين **وهو الواحد بالشخص، أو ينقسم** إلى جزئيات بأن لا يمنع تصوره من الشركة، **وهو غيره** أي غير الواحد بالشخص ويسمى واحداً لا بالشخص، **وأنه** أي الواحد لا بالشخص **كثير وله جهةٌ واحدة؛ فهو واحدٌ من وجه** وكثيرٌ من وجهٍ آخر.

[١٠٦٨] **أما الواحد بالشخص فإن لم يقبل القسمة** إلى الأجزاء أصلاً **فهو الواحد الحقيقي وهو** أي الواحد الحقيقي **إن لم يكن له مفهوم سوى أنه لا ينقسم** أي

birlik şahsîdir. *Şayet* bundan başka bir mefhuma *sahipse bu durumda ya bir konumu vardır* yani duyusal işareti kabul eder *ki bu* müşahhas *noktadır ya da* bir konumu *yoktur ki bu* müşahhas *ayrıktır.*

[1069] Eğer şahıs olarak bir, *bölünmeyi kabul ederse ya* hakikatte *birbirine benzeyen* ölçüsel *parçalara* bölünür *ki bu, bitişiklikle birdir.* Şayet onun birbirine benzer o parçalara bölünmeyi kabulü zâtı gereği ise bu, ölçüleri kabul edenlere göre vehmî bölünmeyi kabul eden şahsî ölçüdür. Şayet bunu kabulü zâtı gereği değilse bu, basît cisimdir. *Buna örnek,* bölünmeyen parçaları reddedenlere göre hakiki olarak, bölünmeyen parçaları kabul edenlere göre ise duyusal olarak ayrılma bulunmayacak şekilde bitişik olan şahıs bakımından *bir sudur.* Hatta şöyle deriz: O, cisimsel sûret ve heyûla gibi ölçünün yerleştiği şeydir ya da ölçüye veya ölçünün mahalline yerleşen şeydir. Burada yerleşmeden kasıt, bu şeyleri kabul edenlere göre sereyânî yerleşmedir. *Ya da* bölünmeyi kabul eden şahıs olarak bir, hakikatleri *farklı* ölçüsel parçalara bölünür *ki bu, toplanmayla birdir. Buna örnek ise* müşahhas *bir ağaçtır.* Çünkü o, basît cismin aksine hakikat bakımından farklı ölçüsel parçalardan bileşiktir. Basît cismin örneği, bölünmeyen parçalar görüşünü benimseyenlere göre sudur. Zira suyun parçaları, her ne kadar bilfiil toplanmış olarak mevcut olsa da, hakikatte ortaktırlar.

[1070] *Bitişiklikle bir,* parçalanmak suretiyle gerçekleşen *bölünmeden sonra madde-sûret görüşünü savunanlara göre hem tür olarak birdir* -zira kuşkusuz bir su, parçalandığında orada türsel hakikatte bir olan iki su vardır- *hem de konu* yani mahal *bakımından birdir.* Çünkü bölünmeyle ortaya çıkan o parçalar, -insan fertlerinin aksine- birbirine bitişme ve tek bir maddeye yerleşme özelliğine sahiptir. Zira insan fertleri bitişme ve bir olma özelliğine sahip değildir. Fakat bölünmeyen parçalar görüşünü savunanlara göre bitişiklikle bir, bölünmeden sonra, konu bakımından değil, tür bakımından birdir.

[1071] Tahkik şudur: Hakiki bitişiklikle bir, ancak bölünmeyen parçayı reddeden görüşe göre düşünülebilir. Çünkü bilfiil mevcut parçalar, bir araya gelerek birbirleriyle bitişip de bunlardan bir bileşik meydana geldiğinde o bileşik, ister parçalar birbirine benzer isterse farklı olsunlar, hakiki anlamda toplanmayla birdir.

سوى مفهوم عدم الانقسام فالوحدة الشخصية وإن كان له مفهوم سوى ذلك فإما ذو وضع أي قابل للإشارة الحسية وهو النقطة المشخصة، أو لا يكون ذا وضع وهو المفارق المشخص.

[١٠٦٩] وإن قبل الواحد بالشخص القسمة فإما أن ينقسم إلى أجزاء مقدارية متشابهة في الحقيقة وهو الواحد بالاتصال فإن كان قبوله القسمة إلى تلك الأجزاء المتشابهة لذاته فهو المقدار الشخصي القابل للقسمة الوهمية على رأي من أثبت المقادير، وإن كان قبوله لا لذاته فهو الجسم البسيط كالماء الواحد بالشخص المتصل على وجهٍ لا يكون فيه مفصل إما حقيقةً على رأي نفاة الجزء، وإما حساً على رأي مثبتيه، بل نقول: هو ما يحل فيه المقدار كالصورة الجسمية والهيولى، أو ما يحل في المقدار، أو في محل المقدار حلول سريان عند من يثبت هذه الأمور، أو ينقسم إلى أجزاء مقدارية مختلفة بالحقائق وهو الواحد بالاجتماع كالشجر الواحد المشخص فإنه مركّبٌ من أجزاء مقدارية متخالفة الحقيقة بخلاف الجسم البسيط كالماء على القول بالجزء فإن أجزاءه وإن كانت موجودةً بالفعل مجتمعة لكنها متوافقة الحقيقة.

[١٠٧٠] والواحد بالاتصال بعد القسمة الانفكاكية واحدٌ بالنوع فإن الماء الواحد إذا جزّئ كان هناك ماءان متحدان في الحقيقة النوعية، وواحد بالموضوع أي بالمحل عند من يقول بالمادة فإن تلك الأجزاء الحاصلة بالقسمة من شأنها أن يتصل بعضها ببعض وتحل في مادةٍ واحدة بخلاف أشخاص الناس إذ ليس من شأنها الاتصال والاتحاد، وأما عند من يقول بالجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة عنده واحد بالنوع دون الموضوع.

[١٠٧١] والتحقيق أن الواحد بالاتصال الحقيقي إنما يتصور على القول بنفي الجزء فإن الأجزاء الموجودة بالفعل إذا اجتمعت واتصل بعضها ببعض حتى يحصل منها مركّب كان ذلك المركّب واحداً بالاجتماع حقيقةً سواء كانت تلك الأجزاء متشابهة أو متخالفة.

[1072] *Bitişiklikle bir,* aralarında ortak olan *bir sınırda karşılaşan iki ölçüye* söylenir. Buna örnek, bir açı tarafından kuşatılan iki çizgidir. *Ve* yine *her birinin hareketinden diğerinin hareketi gerekli olan iki cisme söylenir.* Bu, türlere söylenir ve bunlar içinde bitişikliğe en layık olan, kendisindeki kaynaşma mafsallarda olduğu gibi doğal olandır. Bu kısım, toplanmayla olan birliğe çok benzemektedir.

[1073] *Şahıs bakımından olmaksızın bire gelince* bunun bir yönden bir, başka yönden de çok olduğunu öğrenmiştin. *Ondaki birlik yönü ya çokluk için zâtîdir,* yani onun dışında değildir. *Bu takdirde ya çokluğunun mahiyetinin tamamıdır ki bu, türce birdir.* Buna örnek, fertlerine nispetle insandır. Bu nedenle "insan, türsel birdir ve onun fertleri tür bakımından birdir" denir. *Ya da çokluğunun mahiyetinin parçasıdır. Bu durumda şayet* o parça, o çokluk ile başkası arasında *ortak kısmın tamamı ise bu, cins bakımından birdir.* Bu ise ya fertlerine nispetle canlı gibi yakın cinstir ya da fertlerine kıyasla mertebelerine göre büyüyen cisim, cisim ve cevher gibi uzak cinstir. *Aksi halde* o parça, ortak kısmın tamamı değilse *bu durumda* fertlerine kıyasla düşünen gibi *fasıl bakımından birdir. Ya da* şahıs bakımından olmaksızın birdeki birlik yönü çokluğun *bir ilişenidir,* yani çokluğa yüklenip onun mahiyetinin dışındadır *ki bu arazca birdir.* Bu ise *ya* birlik yönü, tabiatın gereği olarak o çokluğun konusu ise *konuca* birdir.

[1074] Buna örnek "gülen ve yazan insanlıkta birdir" denilmesidir. Kuşkusuz insan, bu ikisine yüklem olup mahiyetlerinin dışında olması anlamında onların ilişenidir ve o ikisinin tabiat gereği konusudur. *Ya da* şayet birlik yönü, tabiatın gereği olarak o çokluğa yüklem olmuşsa *yüklemce* birdir. *Buna örnek, pamuk ve kar aklıkta birdir denilmesidir.* Çünkü ak, pamuk ve kara tabiat gereği olarak yüklem olur ve bunların dışındadır. *Ya da böyle olmaz* ve birlik yönü, çokluk için ne zâtî olur ne de arazî olur. Bu, birlik yönünün çokluğa kesinlikle yüklem olmamasıdır. *Buna örnek "nefsin bedene nispeti, hükümdarın ülkeye nispeti gibidir" denilmesidir.* Bunun anlamı şudur: Nefsin bedene bir taalluku vardır ve bu taalluk sayesinde nefis, başka bedenleri değil o bedeni yönetebilir ve onda tasarruf edebilir. Aynı şekilde hükümdarın da ülkeye özel bir taalluku vardır ve bu taalluk sayesinde başka ülkeleri değil o ülkeyi yönetir ve onda tasarruf eder.

[١٠٧٢] **وأنه** أي الواحد بالاتصال **يقال لمقدارين يتلاقيان عند حدٍّ** مشترك بينهما كالخطين المحيطين بزاوية، **و** يقال أيضاً **لجسمين يلزم من حركة كلٍّ** منهما **حركة الآخر** وهي على أنواع وأولاها بالاتصال ما كان الالتحام فيه طبيعياً كالمفاصل، وهذا القسم شبيهٌ جداً بالوحدة الاجتماعية.

[١٠٧٣] **وأما الواحد لا بالشخص** فقد عرفت أنه واحدٌ من جهة كثيرٍ من جهة أخرى **فجهة الوحدة فيه إما ذاتية للكثرة** أي غير خارجة عنها وحينئذٍ **فإما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع** كالإنسان بالنسبة إلى أفراده فيقال: الإنسان واحدٌ نوعي وأفراده واحدة بالنوع **أو جزؤها؛ فإن كان** ذلك الجزء **تمام المشترك** بين تلك الكثرة وغيرها **فهو الواحد بالجنس** إما قريباً كالحيوان بالنسبة إلى أفراده، وإما بعيداً على اختلاف مراتبه كالجسم النامي والجسم والجوهر بالقياس إلى أفرادها، **وإلا** وإن لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك **فالواحد بالفصل** كالناطق مقيساً إلى أفراده، **وإما عارض** أي تكون جهة الوحدة أمراً عارضاً للكثرة أي محمولاً عليها خارجاً عن ماهيتها **وهو الواحد بالعرض** وذلك **إما** واحد **بالموضوع** إن كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة.

[١٠٧٤] **كما يقال: الضاحك والكاتب واحد في الإنسانية** فإن الإنسان عارضٌ لهما بمعنى أنه محمولٌ عليهما خارجٌ عن ماهيتهما وهو موضوعٌ لهما بالطبع، **أو** واحد **بالمحمول** إن كانت جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة **كما يقال: القطن والثلج واحدٌ في البياض** فإن الأبيض محمولٌ عليهما طبعاً وخارجٌ عنهما، **أو لا** أي لا تكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا أمراً عرضياً لها وذلك بأن لا تكون محمولةً عليها أصلاً. **كما يقال: نسبة النفس إلى البدن هو نسبة الملك إلى المدينة** ومعناه أن للنفس تعلقاً خاصاً بالبدن بحسبه تتمكن من تدبيره والتصرف فيه دون غيره من الأبدان، وكذا للملك تعلق خاص بمدينته وبحسب ذلك يدبّرها ويتصرف فيها دون غيرها من المدائن.

[1075] Bu iki taalluk, yönetmede bir olan iki nispettir ki, bu yönetme, beden ve ülkeden herhangi birinin ne mukavvimi ne de ilişenidir. Aksine yönetme, nefse ve hükümdara ilişir. Dolayısıyla yöneten, hakiki olarak ancak nefis ve hükümdara söylenir. Nefis ve hükümdar arasındaki birliğin yönetimde olduğu dikkate alındığında bu birlik, tıpkı pamuk ve karın aklıkta birliği gibi, yüklenen ilişendeki birlik kabilinden olur. Şayet birlik iki nispet arasında bunların bir nispet olması bakımından dikkate alınırsa bu takdirde birlik yönü, ya çokluk yönünün mukavvimi olur ya da onun ilişeni olur. Şayet iki nispetin sözgelimi yönetmenin kaynağı olmalarındaki birliği dikkate alınırsa bu, yüklenen ilişende birlik olur. Kendisindeki birlik yönü, çokluğun gerek zâtîsi gerekse arazîsi olmayan bir, *bazen nispet bakımından bir olarak adlandırılır.*

[1076] Sen biliyorsun ki, birin sözü edilen *kısımlara söylenmesi, dereceli eşit anlamlılıkladır ve* sen bu kısımlardan *hangisinin* birlik anlamına *daha layık olduğunu* biliyorsun. Zira kuşkusuz şahıs bakımından bir, birliğe tür bakımından birden daha layıktır. Tür bakımından bir ise cins bakımından birden daha layıktır. Cins bakımından bir de fasıl bakımından birden daha layıktır. Çünkü şeyin cinsi, o nedir sorusunun cevabında şeye ortaklık bakımından söylenen mahiyetidir. Oysa fasıl böyle değildir. Zâtî bir durumla bir ise arazî bir durumla birden daha layıktır. Fasıl bakımından bir, nispet bakımından birden daha layıktır. Sonra şahsî bir, eğer gerek ölçüsel parçalar açısından gerekse başka açıdan kesinlikle bölünmeyi kabul etmiyorsa ister yüklem olsun isterse yüklem olmasın -ki bu hakiki birdir- herhangi bir şekilde bölünmeyi kabul edenden daha layıktır. Hakiki birin kısımlarından biri olan birlik, başkasından daha layıktır. Bitişiklikle bir ise toplanmayla birden daha layıktır.

[1077] Birlik bu kısımların birliklerine dereceli-eşit anlamlılıkla söylendiğinden o birlikler *hakikatçe farklıdır* ve mutlak olarak birlik mefhumundan ibaret olan ilişende ortaktır. Bu tıpkı mutlak varlıktan ibaret olan ilişende ortaklıkla birlikte hakikatlerle farklılaşan özel varlıklar gibidir. Bu takdirde *birliklerin hükümde ortaklığı zorunlu değildir.* Dolayısıyla buna dayanarak şöyle denilebilir: *Birliklerin kimisi vücûdîdir.* Buna örnek, ilerde geleceği üzere bitişiklikle ve toplanmayla birliktir. *Bir kısmı* salt *itibârîdir.*

[١٠٧٥] فهذان التعلقان نسبتان متحدتان في التدبير الذي ليس مقوماً ولا عارضاً لشيءٍ منهما، بل هو عارضٌ للنفس والملك فإن المدبر إنما يطلق حقيقةً عليهما، وإذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك في التدبير كانت من قبيل الاتحاد في العارض المحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض، وإن اعتبرت بين النسبتين في كونهما نسبة كانت جهة الوحدة حينئذٍ إما مقوّمة لجهة الكثرة أو عارضة لها، وإن اعتبر اتحاد النسبتين في كونهما منشأ للتدبير مثلاً كان ذلك اتحاداً في العارض المحمول. **وقد يسمى** الواحد الذي ليس جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عرضية للكثرة **الواحد بالنسبة**.

[١٠٧٦] **وأنت تعلم أن قول الواحد على هذه الأقسام** المذكورة إنما هو **بالتشكيك، و**تعلم **أيها** أي أيّ هذه الأقسام **أولى** بمعنى الوحدة من غيره إذ لا شك أن الواحدة بالشخص أولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو أولى من الواحد بالجنس الذي هو أولى من الواحد بالفصل لأن جنس الشيء ماهية له مقولة عليه في جواب ما هو بحسب الشركة دون الفصل، والواحد بأمرٍ ذاتي أولى من الواحد بأمرٍ عرضي، وهو أولى من الواحد بالنسبة. ثم الواحد الشخصي إن لم يقبل انقساماً أصلاً لا بحسب الأجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها محمولةً كانت أو غير محمولة وهو المسمى بالواحد الحقيقي أولى مما يقبل الانقسام بوجهٍ ما، والوحدة التي من أقسام الواحد الحقيقي أولى من غيرها، والواحد بالاتصال أولى من الواحد بالاجتماع.

[١٠٧٧] وإذا كانت مقولية الوحدة على واحدات تلك الأقسام بالتشكيك **فتكون** تلك الواحدت **مختلفة بالحقيقة** متشاركة في هذا العارض الذي هو مفهوم الوحدة مطلقاً على قياس اختلاف الوجودات الخاصة بالحقائق مع الاشتراك في العارض الذي هو الوجود المطلق **فلا يجب** حينئذٍ **اشتراكها** أي اشتراك الواحدات **في الحكم** فيجوز أن يبنى على ذلك ويقال: **فمنها ما هو وجودي** كالوحدة الاتصالية والاجتماعية على ما سيأتي، **ومنها ما هو اعتباري** محض

Dolayısıyla birliğin vücûdî oluşundan mevcut şeylerde teselsül olması gerekmez, zira itibârî bir birlikte son bulması mümkündür.

[1078] Yine birliğin genel olarak ademî oluşundan onun mutlak olarak itibârî olması gerekmez. *Bir kısmı* insanın birliği gibi birin mahiyetine *zâittir. Bir kısmı mahiyetin kendisidir.* Buna örnek, birliğin birliğidir. Çünkü birliğin birliği, kendisine ilave bir birlikle değil, zâtı nedeniyle birliktir. *Bir kısmı mahiyetin parçası* olabilir. *Diğer hükümler de böyledir.* Bu bağlamda mesela şöyle denilir: Birlik, bir kısmında cevher, diğer bir kısmında araz olabilir. *Dolayısıyla* birliklerin hükümlerde farklılaşabileceğine dair söylediğimizin *farkında ol.* Zira bu, pek çok yerde sana fayda verecektir.

Altıncı Maksat: [Birlik Türleri]

[1079] *Birlik, bulunduğu şeye göre türlere ayrılır ve her bir türün* kendisine has *bir ismi vardır.* Bu isimler, söz konusu birlik türünü ifadeyi kolaylaştırmak amacını taşıyan uzlaşılardır. *Buna göre türde birlik, mümâselettir.* "Bu ikisi, mütemâsildir" denildiğinde bu sözün anlamı, onların türsel mahiyette ortak olduklarıdır. *Cinste birlik, mücânesettir. Nitelikte birlik, müşâbehettir.* İster sayı ister ölçü olsun *nicelikte birlik, müsâvâttır. Şekilde birlik, müşâkeledir. Konumda birlik, ise muvâzât ve muhâzâttır.* Buna örnek, bir üçüncüye kıyasla konumda eşit olan iki şahıstır. *Taraflarda birlik, mutâbakattır.* Buna örnek, ikisinden birinin ucu diğerinin ucuna örtüşen iki tastır. *Nispetteki birlik, münâsebettir.* Buna örnek ise Bekir'in oğlu olmakta ortak olan Zeyd ve Amr'dır.

Yedinci Maksat: [İki Şeyin Başkalığı]

[1080] *İki şey, birbirinden başkadır,* yani ikilik, başkalığı gerektirir. Bu, çoğunluğun benimsediği meşhur görüştür. Çoğunluğa göre nasıl ki iki başka, görüş birliğiyle, iki şey ise iki şey de başkadırlar. *Mezhep imâmlarımız şöyle demiştir:* Her iki şey, başka değildir *aksine iki başka, bir mekânda veya yoklukta birbirinden ayrılması mümkün olan iki mevcuttur. Bu durumda* varlık kaydı nedeniyle *yokluklar tarifin dışında kalmaktadır.* Zira yokluklar, onlara göre, başkalıkla nitelenemez, çünkü başkalık, sübûtî sıfatlardandır. Dolayısıyla iki yokluk ile bir yokluk ve varlık başkalıkla nitelenemez.

فلا يلزم من وجودية الوحدة تسلسل في الأمور الموجودة لجواز الانتهاء إلى وحدة اعتبارية.

[١٠٧٨] ولا يلزم من عدميتها في الجملة كونها اعتبارية على الإطلاق، **ومنها ما هو زائد** على ماهية الواحد كوحدة الإنسان مثلاً، **ومنها ما هو نفس الماهية** كوحدة الوحدة فإنها واحدة بذاتها لا بوحدةٍ زائدةٍ عليها، **ومنها ما هو جزؤها** أي يجوز كونها جزءاً منها، **وكذلك سائر الأحكام** فيقال مثلاً: جاز كونها جوهراً في بعض وعرضاً في بعض آخر، **فتنبه له** أي لما ذكرناه من جواز اختلاف الواحدت في الأحكام فإنه ينفعك في مواضع متعددة.

المقصد السادس

[١٠٧٩] **الوحدة تتنوع** أنواعاً **بحسب ما فيه، ولكل نوع** منها **اسمٌ** يخصّه بحسب الاصطلاح تسهيلاً للتعبير عنها **ففي النوع مماثلة** فإذا قيل: هما متماثلان، كان معناه أنهما متفقان في الماهية النوعية **وفي الجنس مجانسة، وفي الكيف مشابهة، وفي الكم** عدداً كان أو مقداراً **مساواة، وفي الشكل مشاكلة، وفي الوضع موازاة ومحاذاة** كشخصين تساويا في الوضع بالقياس إلى ثالث، **وفي الأطراف مطابقة** كطاسين أطبق طرف أحدهما على طرف الآخر، **وفي النسبة مناسبة** كزيد وعمرو إذا تشاركا في بنوة بكر.

المقصد السابع

[١٠٨٠] **الاثنان هما الغيران** أي الاثنينية تستلزم التغاير. هذا هو المشهور الذي ذهب إليه الجمهور فكل اثنين عندهم غيران، كما أن كل غيرين اثنين اتفاقاً، **وقال مشايخنا:** ليس كل اثنين بغيرين **بل الغيران موجودان جاز انفكاكهما في حيز أو عدم فخرج** بقيد الوجود **الإعدام** فإنها لا توصف بالتغاير عندهم بناءً على أن الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف به عدمان ولا عدم ووجود،

Bu, yazarın *çünkü yokluklarda ayrışma bulunmaz* sözünden daha geneldir. İki başkada ise ayrışma olmalıdır. Çünkü ayrışma, iki tarafı yokluk olan şeye mahsustur.

[1081] Eğer "Daha önce yoklukların, zihnî varlığı reddeden kelâmcılara göre ayrıştığı söylenmişti" dersen ben şöyle derim: Buna da "yoklukların ayrışması, yüklendikleri şeyler bakımından değil, mefhumları bakımındandır" cevabı verilmişti. Oysa iki başkadaki ayrışma, yüklendiği şeyler bakımındandır. İyi düşün!

[1082] *Ayrıca* varlık kaydıyla *haller* de tarifin dışında kalmaktadır. *Çünkü halleri kabul etmiyoruz.* Dolayısıyla hallerin başkalıkla nitelenmesi düşünülemez. Aynı şekilde varlık kaydı nedeniyle biri var diğeri yok iki şey de tarifin dışında kalmaktadır. Ayrılabilme kaydıyla *ayrılamayan şey* yani ayrılmaları mümkün olmayan iki şey tarifin dışında kalmaktadır. *Buna örnek, mevsûfla birlikte sıfat ve bütünle birlikte parçadır. Zira bu* sıfat ve parça, *ne odur ne de ondan başkadır.* Diğer deyişle ne sıfat mevsûfun kendisidir ne parça bütünün kendisidir. Bu açıktır. Yine ne sıfat mevsûftan başkadır ne de parça bütünden başkadır. Çünkü o ikisinin iki yönden de ayrılması mümkün değildir. Oysa onlara göre iki başkada dikkate alınan şey, iki yönden de ayrılabilmedir. Onların *bir mekânda veya yoklukta* sözleri *tarifin mekânlıyı ve başkasını kapsaması içindir.*

[1083] Şeyh Eş'arî iki başkayı şöyle tarif etmişti: "Biri varken diğeri yok olabilen iki mevcuttur." Fakat ona şöyle itiraz edildi: Biz, iki kadîm cisim varsaydığımızda bu iki cisim zorunlu olarak başka olurlar. Oysa bunlardan biri varken diğerinin yok olması mümkün değildir. Zira kadîmlik, yokluğa aykırıdır. Bu itiraz karşısında Eş'arî tarifi, kitapta yapılan tarife dönüştürdü ki Eş'arîler arasında tercih edilen tarif de budur.

[1084] Eş'arîler şöyle demiştir: Din, örf ve dil; parça ve bütünün başka olmadığını göstermektedir. Zira sen "ben ondan başkasıyla yükümlü değilim" dediğinde senin beşle yükümlü olman gerektiği hükmü verilir. Şayet parça bütünden başka olsaydı böyle olmazdı. Bu delil şöyle reddedilmiştir: Kastedilen, ya sadece beştir ya da onun birlerinin tamamıyla birlikte beştir. Sadece beş olması durumunda beşin gerektiğini kabul etmeyiz. Onun birleriyle birlikte beş ise bu, onun kendisidir. Ayrıca şöyle reddedilmiştir: Burada başka, onun üzerinde diğer bir sayıya yüklem olmuştur.

وهذا أعمّ من قوله: **إذ لا تمايز فيها** ولا بد في الغيرين من التمايز وذلك لاختصاصه بما يكون طرفاه عدميين.

[١٠٨١] فإن قلت: أليس قد مرّ أن الأعدام متمايزة عند المتكلمين النافين للوجود الذهني. قلتُ: أليس أجيب عن ذلك بأن التمايز إنما هو بحسب مفهوماتها دون ما صدقت عليه، ولا بد في الغيرين من التمايز بحسب ما صدقا عليه فتدبر.

[١٠٨٢] **و** خرج به **الأحوال** أيضاً **إذ لا نثبتها** فلا يتصور اتصافها بالغيرية، وكذا يلزم أن يخرج به اثنان؛ أحدهما موجود والآخر معدوم، **و** خرج بقيد جواز الانفكاك **ما لا ينفك** أي ما لا يجوز انفكاكهما **كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فإنه** أي المذكور الذي هو الصفة والجزء **لا هو ولا غيره** أي ليس الصفة عين الموصوف ولا الجزء عين الكل وهو ظاهر، وليسا أيضاً غير الموصوف وغير الكل إذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين وهو معتبر عندهم في الغيرين، **و** قولهم في **حيز أو عدم، ليشمل المتحيز وغيره.**

[١٠٨٣] وكان الشيخ الأشعري قد عرّف الغيرين بأنهما موجودان يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر فاعترض عليه بأنّا إذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع أنه لا يجوز عدم أحدهما مع وجود الآخر فإن القِدَم ينافي العدم فغير التعريف إلى ما في الكتاب وهو المختارعند الأشاعرة.

[١٠٨٤] قالوا: دل الشرع واللغة على أن الجزء والكل ليسا غيرين؛ فإنك إذا قلت: ليس له علي غير عشرة، يحكم عليك بلزوم الخمسة فلو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك ورد عليه بأن المراد إما الخمسة فقط فلا نسلم الحكم بلزومها، وأما مع تمام آحاد العشرة فذلك هو العشرة نفسها وبأن الغير ههنا محمولٌ على عددٍ آخر فوق العشرة.

[1085] Eş‘arîler şöyle demiştir: Yine sıfat ve mevsûfta da durum böyledir. Zira sen "evde Zeyd'den başkası yoktur" dediğinde ve alim olan Zeyd de orada olduğunda doğru söylemiş olursun. Eğer sıfat, mevsûftan başka olsaydı yalan söylemiş olurdun. Bu, şöyle cevaplanmıştır: Başkası ile kastedilen, insan fertleridir. Aksi halde Zeyd'in elbisesinin ondan başka olmaması gerekirdi. Oysa bu kesinlikle yanlıştır. Sana kapalı değildir ki, Eş‘arîlerin söyledikleri şeylerle yaptıkları istidlâlleri, onların görüşünün, "sıfat, ister ayrılmayan ister ayrılabilen bir sıfat olsun, mutlak olarak mevsûftan başka değildir" şeklinde olduğuna delâlet etmektedir. Denilmiştir ki, onlar bunu ayrılmayan hatta kadîm olan sıfat hakkında iddia etmişlerdir. Mesela cismin karalığı hakkında böyle söylememişlerdir, zira karalık, cisimden başkadır.

[1086] Âmidî şöyle demiştir: Şeyh Ebu'l-Hasan Eş‘arî ve ashâbın/Eş‘arî-lerin çoğu, sıfatların bir kısmının mevsûfun aynı ve bir kısmının mevsûftan başka olduğunu ve bir kısmının da mevsûfun aynı veya ondan başka olduğunun söylenemeyeceğini düşünmüşlerdir. Mevsûfun aynı olanların örneği varlıktır. Mevsûftan başka olanlar, mevsûftan ayrılması mümkün olan bütün sıfatlardır. Buna örnek, Allah'ın yaratıcı ve rızık veren oluşu gibi fiilî sıfatlardır. Mevsûfun ne aynı ne de ondan başka olanlar ise mevsûftan herhangi bir şekilde ayrılmaları imkânsız olanlardır. Buna örnek, yüce Allah'ın ilim, kudret, irade ve diğer nefsî sıfatlarıdır. Zira iki başkanın anlamı şudur: Aralarında hiçbir şekilde ayrılmanın mümkün olmadığı iki mevcuttur. Buna göre o nefsî sıfatların birbirinden ayrılması imkânsız olduğundan Eş‘arî, bunların bir kısmının diğerinin aynı veya başkası olduğunu söylememiştir.

[1087] *Onlara* babalık-oğulluk ve illetlik-ma‘lûllük gibi *iki görelinin durumu eleştirisi yöneltilmiştir.* Çünkü iki göreli başkadırlar. Oysa yoklukta her iki taraftan da ayrılmaları imkânsızdır. Zira ikisinden birinin yok diğerinin var olması mümkün değildir. Yine bunlar, mekânda da iki tarafından ayrılamazlar, çünkü mekânlı değildirler. *Halbuki onlara iki göreli eleştirisi yöneltilemez. Zira iki göreli mevcut değildir.* Çünkü nispetler ve izafetler, onlara göre varlığı bulunmayan itibârî şeylerdir. *Fakat onlara âlemle birlikte Yaratıcı'nın durumu eleştirisi yöneltilebilir. Çünkü âlemin Yaratıcı'dan* yoklukta ve mekânda *ayrılması imkânsızdır.* Zira yüce Allah'ın yok ve mekânlı olması mümkün değildir.

[1088] Bu eleştiriye verilen cevapta *şöyle denilemez: "Yaratıcı'nın varlıkta âlemden ayrılması mümkündür.* Şöyle ki: Yaratıcı var ve âlem yok olur. Bu takdirde ikisinden biri diğerinden yoklukta ayrılmış olur. *Âlemin de mekânda Tanrı'dan* ayrılması mümkündür. Çünkü âlem mekânlıdır,

[١٠٨٥] قالوا: وكذا الحال في الصفة والموصوف فإنك إذا قلت: ليس في الدار غير زيد، وكان زيد العالم فيها فقد صدقت، ولو كانت الصفة غير الموصوف لكنت كاذباً. وردّ بأن المراد غيره من أفراد الإنسان وإلا لزم أن لا يكون ثوب زيد غيره وهو باطلٌ قطعاً، ولا يخفى عليك أن استدلالهم بما ذكروه يدل على أن مذهبهم هو أن الصفة مطلقاً ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة أو مفارقة. وقيل: إنهم ادّعوا ذلك في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلاً فإنه غيره.

[١٠٨٦] قال الآمدي: ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وعامّة الأصحاب إلى أن من الصفات ما هي عين الموصوف كالموجود ومنها ما هي غيره، وهي كل صفةٍ أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الأفعال من كونه خالقاً ورازقاً ونحوهما، ومنها ما لا يقال: إنه عين ولا غير، وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه كالعلم والقدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناءً على أن معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه؛ وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل: إن بعضها عين الصفة الأخرى أو غيرها.

[١٠٨٧] **وأورد عليهم المضافان** كالأبوة والبنوة والعلّيّة والمعلولية فإنهما متغايران مع امتناع الانفكاك من الجانبين في العدم؛ إذ لا يجوز أن يعدم أحدهما ويوجد الآخر وفي الحيز أيضاً؛ إذ ليسا بمتحيزين **ولا يلزمهم فإنهما غير موجودين** لأن النسب والإضافات أمورٌ اعتبارية لا وجود لها عندهم، **لكن يرد عليهم الباري مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن الباري** في العدم لاستحالة عدمه تعالى، وفي الحيز أيضاً لامتناع تحيزه.

[١٠٨٨] **لا يقال** في الجواب عن هذا الإيراد: **يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود** بأن يوجد الباري ويعدم العالم، وحينئذٍ فقد انفك أحدهما عن الآخر في العدم، **و** يجوز انفكاك **العالم عن الباري في الحيز** فإن العالم متحيز،

oysa Tanrı'nın mekânlı olması imkânsızdır. Dolayısıyla ikisinden biri diğerinden mekânda ayrılmış olur. Hâsılı, âlemin yok ve mekânlı olması mümkündür ama bunların hiçbiri Tanrı hakkında mümkün değildir. O halde Tanrı ve âlem arasında hem yokluk hem de varlıkta iki yönden de ayrılık vardır. Oysa sadece yoklukta veya sadece mekânda ayrılabilmek bu ikisinin tanıma girmesi için yeterlidir."

[1089] *Çünkü biz şöyle diyoruz: Bir taraftan ayrılık,* başkalıkla nitelenmek için *yeterli olsaydı, mevsûfun sıfatından ve parçanın bütünden varlıkta ayrılması mümkün olurdu.* Yani mevsûf var olduğunda sıfatın yok olması suretiyle mevsûfun sıfatından varlıkta ayrılabilmesi, mevsûf ve sıfatın başkalığı için yeterli olur. Zira bu takdirde ikisinden birinin yoklukta diğerinden ayrılması mümkündür. Parça var ve bütün yok olduğunda da durum böyledir. Zira bu takdirde bütünün parçadan yoklukta ayrılması mümkündür. Dolayısıyla sıfat ve mevsûf ve yine parça ve bütün, birbirlerinden başka olacaktır.

[1090] Âmidî'nin zikrettiği geçen cevap, söylediklerimizle reddedildiğinden söz konusu eleştirinin cevabında *şöyle denilmiştir: Kastedilen,* her iki yönden de ayrılığın varlıkta değil *düşüncede mümkün olduğudur. Eş'arîlerden biri bunu dile getirmiş* ve şöyle demiştir: İki başka, birini bilmemekle birlikte diğerinin bilinmesi mümkün olandır. *Tanrı*'yı düşünme ve varlığını kesinleme *olmadan âlemi düşünmek* ve varlığını kesinlemek *imkânsız değildir. Bundan dolayı* âlemin varlığı bilindikten sonra Tanrı'nın varlığını burhânla *ispata gerek duyulur.* Oysa bu cevap, iki başka "ikisi arasında her iki yönden de ayrılık olabilen iki mevcuttur" şeklinde tarif edildiğinde doğru olur.

[1091] Sonra Tanrı ve âlemden hareketle itiraz edilmiştir. Zira âlemin varlıkta Tanrı'dan ayrılması mümkün değildir. Buna da şöyle cevap verilmiştir: Kastedilen, her iki yönden ayrılmanın varlıkta değil, akılda mümkün olduğudur. Âlem ve Tanrı'dan her birinin akılda diğerinden ayrılabileceğinde de herhangi bir kapalılık yoktur. Fakat tarife "yoklukta veya mekânda" kaydı eklenirse bu cevabın doğru bir tarafı kalmaz. Zira "Âlemin yok veya mekânlı olduğu düşünülmeden Tanrı'nın böyle olduğu düşünülebilir" demek mümkün değildir. Böyle bir şeyin söylenmesi için düşünmenin, mutabık olan veya olmayandan daha genel olması gerekir.

ويستحيل ذلك على البارئ فقد انفك أحدهما عن الآخر في الحيز أيضاً. والحاصل أن العالم يجوز عدمه وتحيزه ولا يجوز شيء منهما على البارئ فقد جاز الانفكاك بينهما من أحد الجانبين في كل واحدٍ من العدم والحيز مع أن جواز الانفكاك عنه في العدم فقط أو الحيز فقط كان كافياً في دخولهما في الحد.

[١٠٨٩] **لأنّا نقول: لو كفى الانفكاك من طرف** في الاتصاف بالغيرية **لجاز انفكاك الموصوف عن صفته، والجزء عن الكل في الوجود** أي لكان جواز انفكاك الموصوف عن صفته في الوجود بأن يوجد الموصوف وتعدم الصفة كافياً في تغايرهما لأنه جاز حينئذٍ انفكاك أحدهما عن الآخر في العدم، وكذا الحال إذا وجد الجزء وعدم الكل فإنه قد انفك الكل حينئذٍ عن الجزء في العدم فتكون الصفة والموصوف، وكذا الجزء والكل متغايرين.

[١٠٩٠] وحيث كان الجواب السابق الذي ذكره الآمدي مردوداً بما ذكرناه **فقيل** في الجواب عن الإيراد: **المراد جواز الانفكاك** من الجانبين **تعقلاً** لا وجوداً، **ومنهم من صرّح به** فقال: الغيران هما اللذان يجوز العلم بكلٍّ منهما مع الجهل بالآخر، **ولا يمتنع تعقل العالم** والجزم بوجوده **بدون** تعقل **البارئ** والجزم بوجوده **ولذلك يحتاج** في وجود البارئ بعد العلم بوجود العالم **إلى الإثبات** بالبرهان. وهذا الجواب إنما يصح إذا عرّف الغيران بأنهما موجودان يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين.

[١٠٩١] ثم يعترض بالبارئ والعالم فإنه لا يجوز انفكاك العالم عن البارئ في الوجود فيجاب بأن ليس المراد جواز الانفكاك من الجانبين في الوجود بل في التعقل، ولا خفاء في جواز انفكاك كل من العالم والصانع عن الآخر في التعقل. وأما إذا زيد في التعريف قيد في عدم أو حيز فلا صحة لهذا الجواب؛ إذ لا يجوز أن يقال: يتعقل البارئ معدوماً أو متحيزاً بدون أن يتعقل العالم كذلك إلا إذا جوّز كون التعقل أعمّ من أن يكون مطابقاً أو غيره

Bu takdirde de sıfat ve mevsûfun birbirinden başka olması gerekir. Çünkü âlem ve Tanrı'dan her birinin diğeri olmaksızın düşünülmesi –bu düşünme ister vakıaya mutabık olsun isterse olmasın- mümkündür.

[1092] *Bil ki mezhep imâmlarımızın* mevsûf ile sıfat ve parça ile bütün hakkında *"ne odur ne de ondan başkadır" sözü, çoğunluğun* son derece *yadırgadığı bir sözdür. Çünkü bu söz,* olumlama ile olumsuzlama arasında *vasıtayı kabul etmek demektir.* Zira başkalık, aynılığın nefyedilmesidir. Dolayısıyla başka olan hiçbir şey, aynı olmadığı gibi aynı olmayan her şey de başkadır.

[1093] *Eş'arîlerden biri de* buna *şöyle bir mazeret bulmuştur: Bu, lafzî bir tartışma* olup anlama dair bir şeyle ilgili değildir. Zira onlar, "başka" lafzını "iki başka, ayrılmaları mümkün olandır" şeklinde uzlaştıkları bir anlama tahsis etmişlerdir. Buna göre şey, diğerine kıyasla bazen ne onun aynısı ne de başkası olabilir. Eğer "başka" lafzı, herhangi bir özel anlamda değil de meşhur anlamında kullanılırsa her şey diğerine kıyasla ya aynıdır ya da başkadır. Kuşkusuz *isimlendirme de imkânsız değildir* aksine herkes istediği anlama istediği ismi verebilir.

[1094] Fakat bu mazeret, uygun değildir. Çünkü onlar bunu yüce Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla ilgili inançlar hususunda zikretmişlerdir. Nasıl olur da onların bir kısmı bunu kanıtlamakla uğraşmış olmasına rağmen sadece uzlaşıyla ilgili salt lafzî bir mesele olur. *Gerçekte* bu anlamla ilgili bir incelemedir ve *onların* söyledikleri şeylerden *kastı şudur: Mefhûm bakımından o değildir ve hüviyet bakımından da ondan başka değildir.* Bunun anlamı, o ikisinin mefhumda başka ama hüviyette bir olduğudur. *Nitekim* daha önce yüklemenin anlamı açıklanırken geçtiği gibi *yüklemede de* durumun böyle *olması gerekir. Onlar* yani mezhep imâmları *zihnî varlığı kabul etmediklerinden* zihnî varlığı kabul edenlerin söylediği gibi sıfat ile mevsûf ve parça ile bütün arasında *başkalığın zihinde ve birliğin dışta olduğunu söylemediler. Evet,* konu ve yüklem arasında sübûtu kesin olarak *bilinen şey, bir yönden birlik ve diğer bir yönden de farklılıktır.* Bu nedenle onlar bu bilineni, görüş ayrılığına düşülen varlığa herhangi bir iması bulunmayan o ifadeyle dile getirdiler. *Bu söze ise diyecek bir şey yok.*

وحينئذٍ يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين؛ إذ يجوز أن يتعقّل وجود كل منهما بدون وجود الآخر إما تعقّلاً مطابقاً أو غير مطابق.

[١٠٩٢] واعلم أن قولهم أي قول مشايخنا في الصفة مع الموصوف وفي الجزء مع الكل لا هو ولا غيره مما استبعده الجمهور جداً فإنه إثباتٌ للواسطة بين النفي والإثبات إذ الغيرية تساوي نفي العينية فكل ما ليس بعين فهو غير، كما أن كل ما هو غير فليس بعين.

[١٠٩٣] ومنهم من اعتذر عن ذلك بأنه نزاعٌ لفظي لا تعلق له بأمرٍ معنوي وذلك أن هؤلاء خصّصوا لفظ الغير بأن اصطلحوا على أن الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما؛ وعلى هذا فالشيء بالقياس إلى آخر قد لا يكون عيناً ولا غيراً، وإذا أجري لفظ الغير على معناه المشهور بلا تخصيص فكل شيءٍ بالقياس إلى آخر إما عين وإما غير، و لا شك أنه لا تمتنع التسمية بل لكل أحدٍ أن يسمي أي معنىً شاء بأي اسمٍ أراد.

[١٠٩٤] وهذا الاعتذار ليس بمرضي لأنهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون أمراً لفظياً محضاً متعلقاً بمجرد الاصطلاح مع أن بعضهم قد تصدّى للاستدلال عليه. والحق أنه بحثٌ معنوي و أن مرادهم بما ذكروه أنه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية ومعناه أنهما متغايران مفهوماً متحدان هويةً كما يجب أن يكون الحال كذلك في الحمل على ما مرّ في تحقيق معناه. ولما لم يكونوا أي المشايخ قائلين بالوجود الذهني لم يصرّحوا بكون التغاير بين الصفة والموصوف وبين الجزء والكل في الذهن والاتحاد في الخارج كما صرّح به القائلون بالوجود الذهني. نعم المعلوم المتحقق الثبوت فيما بين الموضوع والمحمول هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجهٍ آخر فعبّروا عن هذا المعلوم بتلك العبارة التي لا إشعار لها بالوجود الذي اختلف فيه وهذا كلامٌ لا غبار عليه.

[1095] Yazarın açıklaması sorunludur. Çünkü mezhep imâmlarının sözü, on sayısındaki bir ve Zeyd şahsının eli gibi yüklem olmayan parçalar hakkındadır. Nitekim onlar, örneklerinde ve ilim, kudret ve irade gibi yüklemlerin ilkeleri olan sıfatlarda bunu dile getirirken âlim, kâdir ve mürîd gibi yüklemlerde dile getirmemişlerdir. Zâhir şu ki, onlar, başkalıktan "her iki yönden de ayrılabilmeyi" anlamışlar ve bu nedenle söyledikleri şeylere teşebbüs etmişlerdir. Yine onlar, yüce Allah'ın zâtına zâit mevcut ve kadîm sıfatlar kabul ettiğinden kıdemin yüce Allah'tan başkasının sıfatı olması durumuyla karşı karşıya kalmışlar ve bu sorunu söz konusu açıklamayla çözmüşlerdir. Yine onlar, o sıfatların ya ihtiyar ya zorunlulukla zâta dayanması durumuyla karşı karşıya kalmışlardır. İhtiyarla dayanması; kudret, ilim, hayat ve iradede teselsülü gerektirmesinin yanı sıra sıfatların da hâdis olmasını gerektirmiştir. Zorunlulukla dayanması ise yüce Allah'ın bir kısım şeylerde bile olsa zâtıyla zorunlu kılan olmasını gerektirmiştir. Bu nedenle onlar "söz konusu sıfatlar, ancak zâttan başka olduğunda bir illete muhtaç olup ona dayanırlar" diyerek bu sorunu örtmüşlerdir.

Sekizinci Maksat: İki şey, Birleşemez

[1096] *Bir*leşme/ittihâd, mecazi olarak bir şeyin dönüşüm yani ister ani isterse aşamalı olarak başkalaşım ve intikal yoluyla başka bir şey olmasına söylenir. Mesela "su, hava oldu" ve "kara ak oldu" denir. Birinci örnekte suyun hakikati, türsel sûretinin heyûlâsından gitmesiyle ortadan kalkmış ve o heyûlâya havanın türsel sûreti eklenmiştir. Böylece başka bir hakikat meydana gelmiştir ki bu, hava hakikatidir. İkinci örnekte ise karalık sıfatı, kendisiyle nitelenen şeyden gitmiş ve bu şey başka bir sıfatla nitelenmiştir ki bu sıfat, aklıktır. Yine *bir*leşme, mecazi olarak, bir şeyin sentez yoluyla başka bir şeye dönüşmesine söylenir. Bu, bir şeyin ikinci bir şeye eklenmesiyle ikisinden üçüncü bir şeyin meydana gelmesidir. Mesela "toprak çamur oldu" ve "ahşap, divan oldu" denir. Bu iki anlamıyla *bir*leşmenin mümkün olduğunda hatta gerçekleştiğinde hiç kuşku yoktur.

[1097] Fakat *bir*leşmenin hakiki mefhumu, bir şeyin kendisinin başka bir şey olmasıdır. Burada "kendisinin" sözümüzün anlamı, şudur: O şeyden herhangi bir şey eksilmeden veya ona herhangi bir şey eklenmeden onun

[١٠٩٥] وفي بحث لأن كلام المشايخ في أجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد، كما أوردوها في تمثيلاتهم وفي صفاتٍ هي مبادئ المحمولات كالعلم والقدرة والإرادة، لا في المحمولات كالعالم والقادر والمريد. والظاهر أنهم فهموا من التغاير جواز الانفكاك من الجانبين فأقدموا على ما قالوا، وأيضاً لما أثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون القِدَم صفة لغير الله تعالى فدفعوه بذلك، وأيضاً لزمهم أن تكون تلك الصفات مستندةً إلى الذات إما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحياة والإرادة ويلزم أيضاً كون الصفات حادثة، وإما بالإيجاب فيلزم كونه تعالى موجباً بالذات ولو في بعض الأشياء فتستروا عن هذا بأنها إنما تكون محتاجة مستندة إلى علة إذا كانت مغايرة للذات.

المقصد الثامن الاثنان لا يتّحدان

[١٠٩٦] الاتحاد يطلق بطريق المجاز على صيرورة شيءٍ ما شيئاً آخر بطريق الاستحالة أعني التغير والانتقال دفعياً كان أو تدريجياً، كما يقال: صار الماء هواء والأسود أبيض؛ ففي الأول زالت حقيقة الماء بزوال صورته النوعية عن هيولاه وانضم إلى تلك الهيولى الصورة النوعية التي للهواء فحصلت حقيقة أخرى هي حقيقة الهواء، وفي الثاني زالت صفة السواد عن الموصوف بها واتصفت بصفةٍ أخرى هي البياض. ويطلق أيضاً بطريق المجاز على صيرورة شيءٍ شيئاً آخر بطريق التركيب، وهو أن ينضم شيءٌ إلى شيءٍ ثانٍ فيتحصل منهما شيءٌ ثالث، كما يقال: صار التراب طيناً والخشب سريراً؛ والاتحاد بهذين المعنيين لا شك في جوازه بل في وقوعه أيضاً.

[١٠٩٧] وأما المفهوم الحقيقي للاتحاد فهو أن يصير شيء بعينه شيئاً آخر، ومعنى قولنا: بعينه، أنه صار شيئاً آخر من غير أن يزول عنه شيء أو

başka bir şey olmasıdır. Bunun hakiki mefhum olmasının nedeni, ***bir***leşme/ittihâd denildiğinde ilk olarak bu anlamın anlaşılmasıdır. Bu hakiki anlam ise ancak iki tarzda düşünülebilir. Birincisi, orada mesela Zeyd ve Amr gibi iki şeyin bulunması ve Zeyd'in Amr olması veya Amr'ın Zeyd olması sûretiyle bunların ***bir***leşmesidir. Bu tarzda ***bir***leşmeden önce iki şey vardır; ***bir***leşmeden sonra tek şey vardır ve bu tek şey, ***bir***leşmeden önce zaten meydana gelmiştir. İkinci tarz ise orada Zeyd gibi tek bir şeyin olması ve bu tek şeyin kendisinin başka bir şahıs olmasıdır. Bu takdirde ***bir***leşmeden önce tek bir şey vardır; ***bir***leşmeden sonra başka bir şey vardır ve bu başka şey, birleşmeden önce değil, sonra meydana gelmiştir.

[1098] İşte bu hakiki anlam, zorunlu olarak yanlıştır ve yazar şu sözüyle bu anlama işaret etmiştir: *İki şeyin bir olmaması,* aklın bedîhesinin iki tarafı gereği gibi soyutladıktan sonra buna hükmettiği *zorunlu bir hükümdür. Zira iki mahiyet ve iki hüviyet arasındaki* ve yine mahiyet ile hüviyet arasındaki *farklılık* ve başkalık, *zât itibariyle farklılık* ve başkalıktır. *Dolayısıyla onun ortadan kalkması düşünülemez.* Yani varsayılan her iki şey arasındaki başkalık, o ikisinin zâtının gereğidir. Dolayısıyla mahiyetin diğer gerekleri gibi bu başkalığın onlardan gitmesi mümkün değildir.

[1099] *Bu* hüküm, kendinde açık olmakla birlikte *bazen* bir tür tenbihle *daha açık hale getirilebilir. Bu bağlamda şöyle denir:* Eğer birleşmeden sonra *iki hüviyet yok oluyor* ve ikisinden başka bir şey meydana geliyorsa bunlar arasında *birleşme yoktur, aksine* o ikisi yok olmuş ve orada ikisinden başka *üçüncü* bir şey *meydana gelmiştir. Eğer ikisinden* yalnızca *biri yok oluyorsa* yine birleşme *yoktur. Çünkü* apaçıktır ki *yok, varla birleşemez.* Aksi halde aynı anda hem var hem yok olur. *Eğer her ikisi de* birleşmeden sonra *var* olmaya devam ediyorlarsa *o ikisi* birleşmeden önce *nasıl iseler* birleşmeden sonra birbirinden başka *iki şeydirler.* Dolayısıyla da birleşme yoktur. Bu sözün *amacı, iki tarafın soyutlanmasından sonra zorunluluk bulunduğuna dikkat çekmek ve kastedileni* hükme dayanak olacak şekilde *tasvir etmektir.*

[1100] *Bir düşünür, onların bu sözle* nazarî bir meseleyi *ispatlamaya çalıştığını zannetmiş ve bu nedenle de birleşen iki şeyin* iki mevcut olarak *devam ettikleri varsayıldığında birleşmenin imkânsız olduğunu men etmiştir. Oysa birleşmemiş olsalardı, iki şey olabilirlerdi.* Yani o ikisi birleşmeden sonra iki mevcut olsalardı tek şey değil iki şey olacaklardı görüşünü kabul etmiyoruz. O ikisi, ancak her biri diğer mevcutla birleşmiş bir mevcut olmasaydı böyle olurlardı. Oysa bunu men ediyoruz.

ينضم إليه شيء، وإنما كان هذا مفهوماً حقيقياً لأنه المتبادر من الاتحاد عند الإطلاق. وإنما يتصور هذا المعنى الحقيقي على وجهين؛ الأول أن يكون هناك شيئان كزيد وعمرو مثلاً فيتحدان بأن يصير زيد عمرا أو بالعكس؛ ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شيء واحد كان حاصلاً قبله. والثاني أن يكون هناك شيء واحد؛ كزيد فيصير هو بعينه شخصاً آخر غيره فحينئذٍ يكون قبل الاتحاد أمراً واحداً، وبعده أمر آخر لم يكن حاصلاً قبله بل بعده.

[١٠٩٨] وهذا المعنى الحقيقي باطلٌ بالضرورة وإليه أشار بقوله: **هذا** أي عدم اتحاد الاثنين **حكمٌ ضروري** يحكم به بديهة العقل بعد تجريد الطرفين على ما ينبغي **فإن الاختلاف** والتغاير **بين الماهيتين و** بين **الهويتين** وكذا بين الماهية والهوية **اختلافٌ** وتغاير **بالذات فلا يعقل زواله** يعني أن التغاير بين كل اثنين فرضاً مقتضى ذاتهما فلا يمكن زواله عنهما كسائر لوازم الماهيات.

[١٠٩٩] **وهذا** الحكم مع وضوحه في نفسه **ربما يزاد توضيحه** بنوع تنبيه **فيقال: إن عدم الهويتان** بعد الاتحاد وحدث هناك أمر غيرهما **فلا اتحاد** بينهما **بل** هما قد عدما، **وحدث** هناك أمر **ثالث** غيرهما، **وإن عدم أحدهما** فقط **فلا** اتحاد أيضاً **إذ لا يتحد المعدوم بالموجود** بديهة وإلا كان موجوداً ومعدوماً معاً، **وإن وجدا** أي بقيا موجودين بعد الاتحاد **فهما** بعده **اثنان** متغيران **كما كانا** كذلك قبله فلا اتحاد أيضاً. **والغرض** بهذا الكلام **هو التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين وتصوير المراد** على الوجه الذي هو مناط الحكم.

[١١٠٠] **وظنّ بعض الناس أنهم حاولوا** بهذا الكلام **الاستدلال** على مطلوبٍ نظري **فمنع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما** موجودين؛ **وإنما يكونان اثنين لو لم يتحدا** أي لا نسلم أنهما لو كانا بعد الاتحاد موجدين لكانا اثنين لا واحداً، وإنما يكونان كذلك لو لم يكن كل منهما موجوداً متحداً بالموجود الآخر وهو ممنوع.

Dokuzuncu Maksat: [İki Şey, Üç Kısımdır]

[1101] Kelâmcılardan *hak yolda olanlara göre iki şey, üç kısımdır.* Çünkü iki şey şayet nefsî sıfatlarda ortaksalar bu durumda misildirler. Böyle olmaması durumunda eğer zâtları nedeniyle tek bir yönden tek bir mahalde bir araya gelmeleri imkânsızsa zıttırlar; aksi halde farklıdırlar.

[1102] Üç kısımdan birincisi, iki misildir. *İki misil,* bütün *nefsânî sıfatlarda ortak olan iki mevcuttur.* Nefsânî sıfatlarla kastedilen, şeyin kendileriyle nitelenmesi için şeyin zâtına ilave bir durumun düşünülmesine gerek duyulmayan sıfatlardır. Mesela insan için insanlık, hakikat, varlık ve şeylik böyledir. Bunun karşısında mânevî sıfatlar yer alır. Bunlar ise kendileriyle nitelenilmesi için nitelenenin zâtına ilave bir durumun düşünülmesine ihtiyaç duyulan sıfatlardır. Buna örnek ise yer kaplama ve hudûstur. Diğer deyişle nefsî sıfat, zâta zâit bir şeye değil, zâta delâlet eden sıfattır; mânevî sıfat ise zâta zâit bir anlama delâlet eden sıfattır. Kelâmcılardan biri, hale ve halin nefsin sıfatlarından olmasına rağmen zâta zâit oluşuna dayanarak şöyle demiştir: Nefsî sıfat, mevsûfundan kalkması düşünülemeyen sıfattır, mânevî sıfat ise bunun mukâbilidir.

[1103] *Nefsî sıfatlarda ortaklık, zorunlu, mümkün ve imkânsız durumlarda ortaklığı gerektirir. Bundan dolayı bazen bunlarla tanımlanır* ve şöyle denir: İki misil, zorunlu, mümkün ve imkânsız durumlarda birbirine ortak olan iki mevcuttur. *Bazen* başka bir ifadeyle *şöyle denir:* İki misil, zorunlu, mümkün ve imkânsız hükümlerin tamamında *ikisinden biri diğerinin yerini tutandır. Nefsî sıfat* yukarıda öğrendiğin gibi zâta *zâit bir anlama değil de zâtın kendisine dönük sıfat olduğundan temâsül* nefsî sıfatlardandır. Çünkü temâsül, *zâit bir anlam nedeniyle değil, zâtî bir durumdur.* Yani zâtlar arasındaki temâsül, onların kendisinden dolayıdır, onlara ilave bir durumun sonucu değildir. Dolayısıyla bize göre temâsül, nefsî bir sıfattır.

[1104] *Ama bizden Kâdî* [Ebû Bekir Bâkıllânî] *gibi haller görüşünü kabul edenlere göre* temâsülün, zâttan kalkmasının düşünülmesi imkânsız olan zorunlu haller görüşü doğrultusunda açıklanan nefsî sıfatlardan oluşunda *tereddüt vardır. Çünkü o, bazen şöyle demiştir: Temâsül,* nefsî sıfatlara *zâittir*

المقصد التاسع

[١١٠١] الاثنان عند أهل الحق من المتكلمين ثلاثة أقسام لأنهما إن اشتركا في الصفات النفسية فالمثلان وإلا فإن امتنع لذاتيهما اجتماعهما في محلٍّ واحد من جهةٍ واحدة فالضدان وإلا فالمتخالفان.

[١١٠٢] أحدهما المثلان وهما الموجودان المشتركان في جميع الصفات النفسية والمراد بالصفات النفسية ما لا يحتاج في وصف الشيء به إلى تعقل أمرٍ زائدٍ عليه كالإنسانية والحقيقة والوجود والشيئية للإنسان، وتقابلها الصفات المعنوية التي تحتاج في الوصف بها إلى تعقل أمرٍ زائدٍ على ذات الموصوف كالتحيز والحدوث. وبعبارةٍ أخرى الصفة النفسية هي التي تدل على الذات دون معنىً زائدٍ عليها، والمعنوية ما تدل على معنىً زائدٍ على الذات. وقال بعضهم: بناء على الحال وكونها زائدة على الذات مع كونها من صفات النفس الصفة النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها والمعنوية ما يقابلها.

[١١٠٣] ويلزمها أي يلزم المشاركة في الصفات النفسية المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذلك قد يعرّف به فيقال: المثلان هما الموجودان اللذان يشارك كلٌّ منهما الآخر فيما يجب له ويمكن ويمتنع. وقد يقال بعبارةٍ أخرى: المثلان ما يسد أحدهما مسدّ الآخرّ في الأحكام الواجبة والجائزة والممتنعة جميعاً ولأن الصفة النفسية كما عرفت ما يعود إلى نفس الذات لا إلى معنىً زائد على الذات فالتماثل من الصفات النفسية لأنه أمرٌ ذاتيٌّ ليس لمعنىً زائد يعني أن التماثل بين الذات لأنفسها وليس معللاً بأمرٍ زائدٍ عليها فهو صفةٌ نفسيةٌ عندنا.

[١١٠٤] أما عند مثبتي الأحوال منّا كالقاضي ففيه أي في كون التماثل من الصفات النفسية المفسرة على رأيه بالأحوال اللازمة التي يمتنع توهم ارتفاعها عن الذات تردد إذ قال تارةً: إنه أي التماثل زائدٌ على الصفات النفسية

ve başkasının yaratılmadığı kabul edildiğinde mevsûfu *ondan yoksun olur.* Bu durumda temâsül, zorunlu sıfatlardan ve hallerden değildir. *Bazen de* şöyle demiştir: Temâsül, nefsî sıfatlara *zâit değildir* aksine nefsî sıfatlardandır *ve* şeyin temâsülle nitelenmesi için *başkasının varsayılması yeterlidir.* Dolayısıyla şey, varlıkta başkası olmayıp tek başına bulunduğunda temâsülle nitelenir ve ondan yoksun olmaz. Bu durumda temâsül, zâtın zorunlu hallerinden olmaktadır. Sonra Kâdî, başkasının varsayılmasının temâsülle nitelenmek için yeterli olduğunu şu sözüyle desteklemiştir: *Kuşkusuz cinslerin sıfatları* -ki temâsül bunlardan biridir- *görüş birliğiyle,* mahallerinden *başka* mevcut *bir şeyin ma'lûlü olamaz.* Bu durumda temâsül, başkasının dışta var olmasına bağlı olmaz; başkasının varsayılması ise zarar vermez.

[1105] *Kelâmcılardan biri, temâsülü reddetmiştir. Ona göre şayet iki şey bütün yönlerden ortak ise aralarında ayrışma yoktur ve dolayısıyla* temâsül bir yana *ikilik* bile *yoktur; şayet* herhangi *bir yönden farklılaşırlarsa temâsül olamaz.* Bu durumda iki şeyin kısımları ona göre üç olmamaktadır. *Bunun cevabı, ikinci* şartlı önermenin *men edilmesidir. Çünkü iki şey, bazen* nefsin sıfatlarının tamamında ortak olmalarına rağmen *nefsî olmayan bir sıfatta farklılaşabilir.*

[1106] *Mu'tezile'nin* çoğunluğu *şöyle demiştir:* İki misil, *nefsin en özel sıfatında ortak iki şeydir. Eğer onlar bununla iki mislin en genel olanda değil, en özel olanda ortak olduğunun kastetmişse bu imkânsızdır.* Zira en genel gerçekleşmeden en özel gerçekleşemez. *Aksi halde* bunu kastetmemiş de hem en özel hem de en genel olanda ortaklığı kastetmişlerse *bizim* tarifte *söylediğimiz,* hepsinde ortak olmaktan kastedilenin ne olduğu hakkında *daha açıktır.* Onlar şöyle diyebilirler: En genelde ortaklık, her ne kadar zorunlu olsa da, temâsülün mefhumunun dışındadır, çünkü temâsül, en özelde ortaklık üzerine kurulmaktadır. *Bununla birlikte onlar, tek bir hüküm olan temâsülü farklı illetlerin ma'lûlü yapma durumuyla yüz yüze kalırlar.* Zira temâsül, iki karalığın sıfatı olarak gerçekleşebileceği gibi iki aklığın sıfatı olarak da gerçekleşebilir. Temâsül, nefsin en özel sıfatında ortaklık olduğunda iki karalığın temâsülü, o ikisinin en özel vasfının yani karalığın ma'lûlü olur; iki aklığın temâsülü ise o ikisinin özel vasfının yani aklığın ma'lûlü olur. Kuşkusuz karalık ve aklık, farklıdırlar ama tek bir hüküm olan temâsülün illeti yapılmışlardır.

[1107] Bu itiraz, her iki tarafı da bağlar. Zira en özel olan farklı olduğunda nefsin iki karalık arasındaki sıfatlarının toplamı, iki aklıktaki sıfatlarından farklı olur. Bu durumda toplamın ma'lûlü yapılan

ويخلو موصوفه **عنه بتقدير عدم خلق الغير** فلا يكون من الصفات والأحوال اللازمة، **و** قال أخرى: التماثل **غير زائد** على الصفات النفسية بل هو منها **ويكفي** في اتصاف الشيء بالتماثل **تقدير الغير** فيكون الشيء حال انفراده عن غيره في الوجود متصفاً بالتماثل غير خالٍ عنه فيكون من الأحوال اللازمة للذات، ثم أيّد كون تقدير الغير كافياً في الاتصاف بالتماثل بقوله: **فإن صفات الأجناس** ومن جملتها التماثل **لا تعلل بالغير** أي بأمرٍ موجودٍ مغايرٍ لمحلها **اتفاقاً** فلا يكون التماثل موقوفاً على وجود الغير تحقيقاً، وأما تقديره فلا يضر.

[١١٠٥] **ثم من الناس من ينفي التماثل لأن الشيئين إن اشتركا من كل وجه فلا تمايز فلا اثنينية** فضلاً عن التماثل، **أو اختلفا من وجهٍ** من الوجوه **فلا تماثل** فلا تكون أقسام الاثنين عنده ثلاثة. **والجواب منع** الشرطية **الثانية إذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية** مع الاشتراك في جميع صفات النفس.

[١١٠٦] **قلت المعتزلة** أي أكثرهم: المثلان **هما المشتركان في أخص وصف النفس فإن أرادوا أنهما مشتركان في الأخص دون الأعم فمحال** لامتناع تحقق الأخص بدون تحقق الأعم **وإلا** أي وإن لم يريدوا ذلك بل أرادوا الاشتراك في الأخص والأعم جميعاً **فما ذكرناه** في التعريف من الجمع المحلى باللام **أصرح** فيما هو المراد من الاشتراك في الكل. ولهم أن يقولوا: الاشتراك في الأعم وإن كان لازماً لكنه خارجٌ عن مفهوم التماثل؛ إذ مداره على الاشتراك في الأخص **مع أنه يلزمهم تعليل التماثل وهو حكمٌ واحدٌ بعللٍ مختلفة** لأن التماثل يقع صفة للسوادين كما يقع صفةً للبياضين؛ فإذا كان التماثل هو الاشتراك في أخص وصف النفس كان تماثل السوادين معللاً بأخص وصفهما أعني السوادية وتماثل البياضين معللاً بأخص وصفهما أعني البياضية، ولا شك أن السوادية والبياضية مختلفان وقد علل بهما التماثل الذي هو حكم واحد.

[١١٠٧] وهذا الاعتراض مشترك الإلزام فإن الأخص إذا كان مختلفاً كان مجموع صفات النفس بين السوادين مخالفاً لمجموعها في البياض فيكون

temâsül, farklı illetlerin ma'lûlü yapılmış olur. Oysa Eş'arîlerden haller görüşünü savunanlar, bunu da mümkün görmezler. *Yine iki mislin temâsülü, ya zorunludur ve bu durumda onların görüşüne göre* temâsül *bir illetin sonucu olamaz.* Çünkü onların kaidelerinden biri de zorunlu sıfatın bir illete bağlanmasının imkânsız olduğudur. Bundan dolayı onlar, yüce Allah'ın âlimliği zâtı gereği zorunlu olduğundan onun ilmin ma'lûlü yapılması imkânsızdır demişlerdir. Dolayısıyla temâsülün nefsin sıfatlarının en özelinde ortaklıkla tarifi mümkün olmaz. Çünkü bu, daha önce geçtiği gibi, temâsülün en özelin ma'lûlü yapılmasını gerektirir. *Ya da* iki mislin temâsülü, zorunlu *değildir. Bu durumda iki karalığın bazen farklı olması bazen de farklı olmaması mümkün olur.* Şöyle ki: İki karalığa bazen temâsül sâbit olur ve böylece mütemâsil olurlar; bazen de onlardan temâsül zâil olur ve böylece farklı olurlar. Ama bunun yanlışlığı açıktır.

[1108] Mu'tezile'den *Neccâr şöyle demiştir:* İki misil, *bir olumlu sıfatta ortak olan ve biri diğeriyle olmayan iki şeydir.* Sıfatın olumlulukla kayıtlanmasının nedeni, olumsuz sıfatlardaki ortaklığın temâsülü gerektirmemesidir. *Ama o, karalık ve aklığın mütemâsil oluşu sorunuyla yüz yüze kalır.* Çünkü karalık ve aklık; arazlık, renklik ve hâdislik gibi olumlu sıfatlarda ortaktır. Yine o, *rab ile kulun/merbûbun mümâsil oluşu sorunuyla karşı karşıyadır.* Çünkü bu ikisi, âlimlik ve kâdirlik gibi bir kısım olumlu sıfatlarda ortaktır.

[1109] Eğer sen şöyle dersen: "Belki o, şunu kastetmiştir: Vücûdî bir sıfatta ortak iki şey, mutlak olarak değil, o sıfatta mütemâsildir. Bu takdirde ise karalık ve aklığın söz gelişi renklikte mütemâsil oluşuyla karşı karşıya kalır." Ben şöyle derim: Bu durumda o, Tanrı'nın bir kısım şeylerde yaratıklara mümâsil olması sorunuyla yüz yüze gelir. Oysa o, yüce Yaratıcı'nın hâdislere mümâsil olmasını asla mümkün görmemiştir.

Üç Kısımdan *İkincisi* [İki Zıttır]

[1110] *İki anlamdan ibaret olan iki zıddın* tek bir yönden tek *bir mahalde bir araya gelmesi zâtları gereği imkânsızdır. Dolayısıyla "iki anlam"* sözümüz, *yokluk ve varlığı dışarıda bırakır.* Çünkü yokluk ve varlık, anlam yani araz değildir. *Yoklukları* dışarıda bırakır. Çünkü yokluklar, arazın eşanlamlısı olan anlam kabilinden değildir. Bunlara ait *cevherleri* dışarıda bırakır. *Cevher ve arazı* dışarıda bırakır ki bu da açıktır. *Kadîm ve hâdisi* dışarıda bırakır. Çünkü yüce Allah'ın sıfatları gibi başkasıyla kâim kadîme araz denmez.

التماثل المعلل بالمجموع معللاً بعللٍ مختلفة، والقائلون بالحال من الأشاعرة لا يجوّزونه أيضاً، وأيضاً فالتماثل للمثلين إما واجب فلا يعلل التماثل حينئذٍ على رأيهم إذ من قواعدهم أن الصفة الواجبة يمتنع تعليلها، ومن ثمة قالوا: لما كانت عالمية الله تعالى واجبةً لذاته امتنع أن تكون معللةً بالعلم فلا يجوز تعريفه بالاشتراك في أخص صفات النفس لاقتضائه أن يكون التماثل معللاً بالأخص كما مرّ أولا يكون واجباً للمثلين فيجوز حينئذٍ كون السوادين مختلفين تارةً وغير مختلفين أخرى بأن يثبت لهما التماثل فيكونان متماثلين ويزول عنهما فيكونان مختلفين وبطلانه ظاهر.

[١١٠٨] وقال النجار من المعتزلة: المثلان هما المشتركان في صفة إثبات وليس أحدهما بالثاني قيد الصفة الثبوتية لأن الاشتراك في الصفات السلبية لا يوجب التماثل، ويلزمه السواد والبياض فإنهما مشتركان في صفاتٍ ثبوتية كالعرضية واللونية والحدوث، ويلزمه أيضاً مماثلة الرب للمربوب إذ يشتركان في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية.

[١١٠٩] فإن قلت: لعله أراد أن المشتركين في صفةٍ وجودية متماثلان لا مطلقاً بل في تلك الصفة وحينئذٍ يلزمه أن السواد والبياض متماثلان في اللونية مثلاً. قلتُ: فيلزم أن يكون البارئ مماثلاً للمخلوقين في بعض الأشياء مع أنه لم يجوّز كونه تعالى مماثلاً للحوادث أصلاً.

وثانيهما أي ثاني الأقسام الثلاثة

[١١١٠] الضدان وهما معنيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محلّ واحد من جهةٍ واحدة فمعنيان أي قولنا: معنيان يخرج العدم والوجود فإنهما ليسا معنيين أي عرضين، و يخرج الأعدام لأنها ليست من قبيل المعنى الذي يرادف العرض، و يخرج الجواهر لذلك، و يخرج الجوهر والعرض وهو ظاهرٌ أيضاً، و يخرج القديم والحادث فإن القديم القائم بغيره كصفاته تعالى لا يسمى عرضاً

Bu şeylerin hiçbirinde zıtlık yoktur. *"Bir araya gelmeleri imkânsızdır"* sözümüz, *karalık ve tatlılığı* dışarıda bırakır. Çünkü karalık ve tatlılık, bir araya gelirler, dolayısıyla aralarında zıtlık yoktur.

[1111] *"Zâtları gereği"* sözümüz, *hareket ve sükûnun her ikisinin bilgisini* dışarıda bırakır. Çünkü bu iki bilginin bir araya gelmesi imkânsız olsa da bunun nedeni zâtları değildir, aksine bunların, zâtları gereği bir araya gelmeleri imkânsız olan iki bilgiyi gerektirmeleridir. Dolayısıyla zıtlık bu iki bilgi arasında değildir, iki bilinen arasındadır. Yine *acizlikle birlikte ihtiyârî hareketi* dışarıda bırakır. Çünkü acizlik ile ihtiyârî hareketin bir araya gelmesinin imkânsızlığının nedeni onların zâtları değil, aksine ihtiyârî hareketin acizliğe zıt olan kudreti –zira kudret ve acizlik zâtları gereği birbirlerini nefyederler- gerektirmesidir.

[1112] *"Bir yönden"* sözümüz, göreli şeylerden *küçüklük ve büyüklük ile yakınlık ve uzaklık gibilerini* dışarıda bırakır. Bu, kitabın ifadesinden açıkça anlaşılandır. Çünkü yazarın "bir yönden küçüklük gibilerini" sözü, "iki anlam, yokluk ve varlığı dışarıda bırakır" sözüne atıftır. Ancak bu açıklama sorunludur: Çünkü küçüklük vb. göreli durumlar, kelâmcılara göre mevcut değildir. Dolayısıyla bunlar, "iki anlam" sözüyle dışarıda kalmaktadır. Yine bu kayıt, yani "tek bir yönden" kaydı, nefiy anlamı yerinde kullanılmıştır ki o da nefyedilen için konulan bir kayıttır. Dolayısıyla onun hakkı, tanımın genelliğini bildirmek ve tanıma bir şey katmaktır, yoksa tanımın özelliğini bildirmek ve tanımdan bir şey çıkarmak değildir.

[1113] Bundan dolayı kelâmcılardan biri "bu, söz konusu şeylerin çıkmasından sakınmak içindir" demiştir. Ancak ona şu eleştiri yöneltilir: Onlar, itibârî şeylerdir, nasıl olup da birbirlerine zıt yapılabilir. Yine bu kayıt, ancak "bir araya gelmeleri imkânsızdır" sözüyle dışarıda kalanları tanıma dahil eder, iki anlam sözüyle dışarıda kalanı değil. Nitekim bu, kavrayışlı kimseye kapalı değildir.

[1114] Yine yazarın *akıl zorunlu kılmaz (felâ yûcibü'l-akl)* sözünde "fâ" onun söz konusu şeylerin tanımın dışına çıkarılmasının sebebinin açıklaması olduğuna delâlet etmektedir. Yani bu şeyleri tanımın dışına çıkardık, zira akıl, bunlar gibi *itibârî şeylerde ve güzellik, çirkinlik, helâllik ve haramlık gibi* fiillerde *zıtlığı* zorunlu kılmaz. Çünkü bunlar,

فهذه الأمور لا تضاد في شيءٍ منها، **و** قولنا: **يمتنع اجتماعهما** يخرج **نحو السواد والحلاوة** فإنهما يجتمعان فلا تضاد بينهما.

[١١١١] **و** قولنا: **لذاتيهما** يخرج **العلم بالحركة والسكون معاً** فإن هذين العلمين وإن امتنع اجتماعهما لكن ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما المعلومين اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما فلا تضاد بين العلمين بل بين معلوميهما، **و** كذا يخرج **الحركة الاختيارية مع العجز** فإن امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما بل لأن الحركة الاختيارية تستلزم القدرة المضادة للعجز لكونهما متنافيين بالذات.

[١١١٢] **و** قولنا: **من جهة** يخرج **نحو الصغر والكبر والقرب والبعد** من الأمور الإضافية. هذا هو الظاهر من عبارة الكتاب بناءً على أن قوله: ومن جهة نحو الصغر، عطفٌ على قوله: فمعنيان يخرج العدم والوجود، وفيه بحث لأن الصغر وأخواته من الأمور الإضافية ليست موجودة عند المتكلمين فتكون خارجةً عن التعريف بقوله: معنيان، وأيضاً هذا القيد أعني من جهةٍ واحدة وقع في حيز معنى النفي وهو قيد للمنفي فحقه أن يفيد تعميم الحد وإدخال شيء فيه لا تخصيصه وإخراج شيء عنه.

[١١١٣] فلذلك قال بعضهم: هذا احترازٌ عن خروج هذه الأمور. ويرد عليه أنها أمورٌ اعتبارية فكيف تجعل متضادة، وأيضاً هذا القيد إنما يدخل في الحد ما خرج بقوله: يستحيل اجتماعهما، لا ما خرج بقوله: معنيان، كما لا يخفى على ذي مسكة.

[١١١٤] وأيضاً الفاء في قوله: **فلا يوجب العقل** دالةٌ على أنه بيان لسبب إخراج هذه الأمور عن الحد؛ أي إنما أخرجناها لأن العقل لا يوجب **تضاداً في الأمور الاعتبارية** كهذه الأمور **وكالحسن والقبيح والحل والحرمة** في الأفعال فإنها

bize göre şeriatın muvafakat ve muhalefetine bağlı itibârî sıfatlardır. Dolayısıyla bunlar arasında zıtlık olmaz. Zira iki zıt, iki mevcut anlam olmalıdır.

[1115] Sonra o kelâmcı, zorlamaya girerek yazarın "zorunlu kılmaz" sözünü, cümle başlangıcı kabul ederek şöyle demiştir: "İki zıttın tarifini bildiysen bilmelisin ki, izâfetler ve itibarlar gibi mevcut sıfatlara dönen hiçbir şeyde akıl zıtlığı gerektirmez. Hükümler de bunlardandır. Çünkü mükelleflerin fiilleriyle ilgili olmak, hükümlerin hakikatinin bir parçasıdır. Dolayısıyla hükümler de itibârîdir. Aynı şekilde tesirler anlamında fiiller de böyledir. Zira etki kategorisinin varlığı yoktur." İlerde "bir yönden" kaydının iki mütekâbilin tarifinde iki görelinin dışarıda kalmasından kaçınmak için zikredildiğini öğreneceksin. Dolayısıyla buradakinin aksine orada bunun açık bir faydası vardır. En uygunu, bunun hazfedilmesidir.

[1116] İki zıddın aynı anda iki mahalde bulunması zorunlu olarak mümkün olduğundan iki zıtta şart koşulması gereken *mahal birliğine gelince, Mu'tezile bunu şart koşmamıştır. Zira onlar şöyle demiştir:* Mesela karalık gibi *bir şeyin bilgisi kalbin bir parçasıyla kâim olduğunda bu,* şeye dair *cehaletin* kalbin *başka bir parçasıyla kâim olmasına zıttır. Aksi halde bütün o ikisiyle nitelenirdi.* Yani bilgi ile cehalet arasında zıtlık olmasaydı ve bilgi bir parçayla ve cehalet de diğeriyle kâim olsaydı kalbin tamamı, hem o şeyi bilmekle hem de bilmemekle nitelenirdi. *Zira* bilgi, cehâlet, kudret vb. *hayata bağlı* sıfatlar, şeye ait *bir parçayla kâim olduğunda bunların* âlimlik, câhillik ve kâdirlik gibi *hükmü, onlara göre, bütüne* yani o şeyin toplamına sâbit olur. *Hatta onlar* mahal birliğini şart koşmamaya *ilaveten* zıtlıkta *mahalli bile şart koşmamışlardır. Çünkü şöyle demişlerdir: Allah'ın iradesi O'nun istememesine zıttır ve bu ikisi,* Allah'ın *bir mahalde olmaksızın hâdis olan* iki sıfatıdır. Yani bu iki sıfat, Allah'ın zâtında değildir, çünkü hâdislerin O'nunla kâim olması imkânsızdır. Yine başka birisinin zâtında da değildirler, çünkü sıfatın mevsûfundan başkasıyla kâim olması imkânsızdır.

[1117] Ayrıca bunlar, zıttırlar, çünkü bunların hükümlerinin O'nun zâtında bir araya gelmesi yani O'nun bir şeyi hem irade etmesi hem de istememesi imkânsızdır. İlerde sıfatın hükmünün mahallini aşmadığı ve anlamın yani arazın kendi başına kâim olmadığı anlatılacaktır. Bununla birlikte *onlar, ölüm ve hayat eleştirisiyle yüz yüze kalırlar. Çünkü ölüm ve hayat, onlara göre bir araya gelmeleri imkânsız olmasına rağmen zıt değildir.* Onlara göre ölüm ile hayat arasında,

صفاتٌ اعتباريةٌ راجعةٌ عندنا إلى موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينهما لأن المتضادين لا بد أن يكونا معنيين موجودين.

[١١١٥] ثم أن ذلك البعض قد تكلف فجعل قوله: فلا، يوجب كلاماً مستأنفاً، فقال: إذا عرفت تعريف المتضادين فاعلم أن كل ما لا يرجع إلى الصفات الموجودة كالإضافات والاعتبارات؛ فإن العقل لا يوجب تضاداً فيه، ومن جملتها الأحكام لأن التعلق بأفعال المكلفين مأخوذٌ في حقيقتها فتكون اعتبارية، وكذا الأفعال بمعنى التأثيرات فإن مقولة الفعل لا وجود لها، وستعرف أن قيد من جهة واحدة مذكورٌ في تعريق المتقابلين احترازاً عن خروج المتضايفين فله هناك فائدة ظاهرة بخلافه ههنا فالأولى حذفه هذا.

[١١١٦] **وأما اتحاد المحل** الذي لا بد من اشتراطه في المتضادين ضرورة جواز اجتماعهما في زمانٍ واحد في محلين **فلم يشترطه المعتزلة فإنهم قالوا: العلم بالشيء** كالسواد مثلاً **إذا قام بجزءٍ من القلب فإنه يضاد قيام الجهل** بذلك الشيء **بجزءٍ آخر** من القلب **وإلا اتصفت الجملة بهما** أي إن لم يكن بينهما تضاد وقام العلم بجزء والجهل بآخر اتصفت جملة القلب بكونها عالمةً بذلك الشيء وجاهلةً به معاً **إذ** الصفات **التابعة للحياة** كالعلم والجهل والقدرة وغيرها **إذا قامت بجزءٍ** من شيء **ثبت حكمها** كالعالمية والجاهلية والقادرية **للجملة** أي لمجموع ذلك الشيء **عندهم، بل زادوا عليه** أي على عدم اشتراط اتحاد المحل **فلم يشترطوا** في التضاد **المحل إذ قالوا: إرادة الله تضادّ كراهيته وهما** صفتان له **حادثتان لا في محل** أي ليستا في ذاته لامتناع قيام الحوادث به ولا في غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها.

[١١١٧] وهما متضادتان لامتناع اجتماع حكمهما في ذاته أعني كونه مريداً وكارهاً معاً لشيءٍ واحد، وسيرد عليك أن حكم الصفة لا يتعدّى عن محلها، وأن المعنى أي العرض لا يقوم بنفسه، **و** مع ذلك **يرد عليهم الموت والحياة فإنهما ليسا ضدين عندهم مع امتناع اجتماعهما** وإذا لم يكن بينهما تضاد

bir araya gelmenin imkânsızlığının sübûtuna rağmen, zıtlık olmadığına göre bir parçayla kâim bilgi ile başka bir parçayla kâim cehaletin, söyledikleri gerekçeden dolayı bir araya gelişinin imkânsız olması ama bununla birlikte aralarında zıtlık bulunmaması niçin mümkün olmasın!

[1118] *Gunye* yazarı şöyle demiştir: "Eğer sizin kâideniz anlattığınız gibi bilgi ve cehâletin sübûtunun imkânsızlığını gerektiriyorsa niçin bunu, aralarında zıtlık bulunmasının sonucu yaptınız? Bilgi ve ölümün, size göre zıt olmamalarına rağmen bir araya gelmelerinin imkânsız olduğunu söylememiş miydiniz? Bilgi ve cehalet, kalbin iki parçasında bulunmazlar ama buna engel olan, bilgi ve cehaletin zıtlığı değildir deseydiniz ya?"

[1119] *Üçüncüsü* yani iki şeyin kısımlarından üçüncüsü: *İki farklı, önceki ikisinden başka olandır.* Diğer deyişle iki farklı, iki misil ve iki zıttan başka olandır. *Buna göre üçüncünün resmi şöyle* denilmesidir: İki farklı *nefsin sıfatında* yani nefsî sıfatların tamamında *ortak olmayan ve bir mahalde aynı yönden bir araya gelmeleri zâtları gereği imkânsız olmayan iki mevcuttur.* Nefsin sıfatında ortaklığın bulunmaması kaydıyla iki misil tanımın dışında kalmaktadır. Bir mahalde aynı yönden bir araya gelmelerinin zâtları gereği imkânsız olmaması kaydıyla da iki zıt tanımın dışında kalmaktadır.

[1120] *Denilmiştir ki:* İki farklı ile kastedilen şey, *iki misilden başkadır. Dolayısıyla* iki farklının tanımında şöyle denilmesi yeterlidir: O ikisi *nefsin sıfatında* yani nefsî sıfatların tamamında *ortak olmayan iki mevcuttur.* Bu durumda iki misil tanımın dışında kalır ve iki zıt da iki farklının bir kısmı olur. Bu takdirde iki şey, iki kısma ayrılmış olur. İki farklının tariflerinde zikredilen ortaklığın bulunmayışından kastedilen şey, iki mislin çıkarılması olduğundan bu, daha önce belirttiğimiz gibi nefsin sıfatlarının tamamında ortaklığın nefyine yüklem olmuştur. Bu ise nefsin sıfatlarının bir kısmında ortak olmalarıyla çelişmez.

[1121] Bundan dolayı yazar, ona ve onun uzantılarına işaret ederek şöyle demiştir: Zıt bile olsalar iki farklı arasında *nefsin sıfatlarının bir kısmında ortaklık, zarar vermez. Buna örnek varlık ve mahalle kâim olmaktır.* Çünkü varlık, bütün mevcutlar arasında ortak nefsî bir sıfattır. Mahalle kâim olmak ise bütün arazlar arasında ortak bir nefsî sıfattır. Arazlık ve cevherlik de böyledir. Çünkü bunlar da nefsin sıfatlarındandır. Ancak hâdislik ve yer kaplama böyle değildir. Çünkü hâdislik ve yer kaplama, daha önce geçtiği gibi mânevî sıfatlardandır. Nefsî sıfatların bir kısmında veya başkalarında ortak olan iki farklının, ortak oldukları nefsî sıfatlarda veya başkalarında

عندهم مع ثبوت امتناع الاجتماع فلم لا يجوز أن يكون العلم القائم بجزء والجهل القائم بجزءٍ آخر ممتنعي الاجتماع لما ذكروه، ولا يكون بينهما تضاد.

[١١١٨] قال صاحب الغنية: إن أوجب أصلكم امتناع ثبوت علمٍ وجهل كما صوّرتموه فلم عللتم ذلك بالتضاد بينهما؛ ألستم قلتم: يستحيل اجتماع العلم والموت، مع أنهما ليسا بضدين عندكم فهلا قلتم: إن العلم والجهل لا يثبتان في جزءين من القلب، وليس المانع من ذلك تضادهما.

[١١١٩] **وثالثها** أي ثالث أقسام الاثنين **المتخالفين وهما غير الأولين** أي غير المثلين والضدين **فرسمه** أي رسم الثالث أن يقال: المتخالفان **هما موجودان لا يشتركان في صفة النفس** أي في جميع الصفات النفسية فخرج عن الحد المثلان، **ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة** فخرج عنه الضدان.

[١١٢٠] **وقيل:** المراد بالمتخالفين **غير المثلين فيكفي** في رسمهما حينئذٍ أن يقال: هما **موجودان لا يشتركان في صفة النفس** أي في جميعها فيخرج المثلان ويكون الضدان قسماً من المتخالفين فتكون قسمة الاثنين ثنائية. ولما كان المقصود من نفي الاشتراك المذكور في تعريفي المتخالفين إخراج المثلين كان محمولاً على نفي الاشتراك في جميع صفات النفس كما ذكرناه وذلك لا ينافي أن يشتركا في بعضها.

[١١٢١] فلذلك أشار إليه وإلى ما يتفرّع عليه فقال: **ولا يضر الاشتراك** بين المتخالفين وإن كانا ضدين **في بعض صفة النفس كالوجود** فإنه صفةٌ نفسيةٌ مشتركةٌ بين جميع الموجودات، **والقيام بالمحل** فإنه صفةٌ نفسيةٌ مشتركةٌ بين الأعراض كلها، وكالعرضية والجوهرية فإنهما أيضاً من صفات النفس بخلاف الحدوث والتحيز فإنهما من الصفات المعنوية كما مرّ. **وهل يسميان** أي هل يسمى المتخالفان المتشاركان في بعض الصفات النفسية أو غيرها

ortak olmaları itibariyle iki misil olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı hususunda kelâmcıların *tereddüt* ve ihtilafı *vardır. Ancak bu, sadece terminolojiyle ilgili bir tartışmadır.* Çünkü bu ortak şeyde mümâselet, anlam bakımından sâbittir ve tartışma, temâsül isminin kullanılıp kullanılmayacağındadır.

[1122] Eş'arîlerden Kâdî Bâkıllânî ve Kalânisî "eğer temâsül ortaklığın olduğundan başka şey hakkında yoksa hâdisler hakkında bu ismin kullanılmasına anlam ve lafız bakımından herhangi bir engel yoktur" demişlerdir. Hatta Kalânisî hudûsta ortak olan her iki şeyin hudûsta mütemâsil olduğunu belirtmiştir. *Neccâr'ın temâsülün tarifinde* "olumlama sıfatında ortaklık" *sözü de* iki farklıya ortak oldukları şey dikkate alınarak mütemâsil denileceğine *yorulur. Ona göre Allah, varlığı açısından aklen* yani anlamca *hâdislere mümâsildir. Tartışma, hâdislere mümâsil lafzının* yüce Allah'a *söylenilmesi hakkındadır. Bu lafzın söylenmesinin kaynağı ise* Allah'ın isimlerinin tevkîfî olduğunu düşünenlere göre *dindir.* Dolayısıyla Neccâr, lafzın O'na söylenmesi men edilse bile rab ile merbûb [yani yaratan ile yaratılan] arasında anlam bakımından temâsül bulunduğuna tutunabilir. Karalık ve aklığın temâsülüne dayanarak ona yapılan itiraza gelince bu, daha önce geçtiği gibi anlam ve lafız bakımından temâsüle tutunarak cevaplanır.

[1123] *Bil ki: İki başka hakkındaki ihtilaf, burada geri dönmektedir. Kelâmcıların bir kısmı,* Allah'a ait kadîm *sıfatları temâsül ve farklılıkla nitelemezler.* Bu kelâmcıların gerekçesi şudur: Temâsül ve farklılık, daha önce geçtiği gibi, başkalığın kısımlarındandır, oysa ilâhî sıfatlar arasında başkalık yoktur. *Bir kısmı da sıfatları temâsül ve farklılıkla niteler.* Bunların gerekçeleri ise söz konusu sıfatların birbirinden başka olduğudur. Kitabın ifadesinden ilk anlaşılan budur. Âmidî, Kâdî Bâkıllânî'nin başkalık vasfını dikkate almayıp ilâhî sıfatlardan her birinin kendisine mahsus nefsî sıfata bakarak farklılık görüşünde olduğunu nakletmiştir. Buna göre Kâdî Bâkıllânî, farklılıkta başkalığı şart koşmamaktadır. Öyleyse başkalığı, temâsülde de şart koşmayacaktır. Bu durumda bu ihtilaf, iki başka hakkındaki ihtilafa dayalı değildir.

مثلين باعتبار ما اشتركا فيه من الصفة النفسية أو غيرها لهم فيه **تردد** وخلاف **ويرجع إلى مجرد الاصطلاح** لأن المماثلة في ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى والمنازعة في إطلاق الاسم.

[١١٢٢] قال القاضي والقلانسي من الأشاعرة: لا مانع من ذلك في الحوادث معنىً ولفظاً إذا لم يرد التماثل في غير ما وقع فيه الاشتراك، حتى صرّح القلانسي بأن كل مشتركين في الحدوث متماثلان فيه أي في الحدوث. **وعليه** أي على ما ذكر من إطلاق المتماثلين على المتخالفين باعتبار ما اشتركا فيه **يحمل قول النجار في تعريف التماثل** بالاشتراك في صفة إثبات **فالله مماثلٌ عنده للحوادث في وجوده عقلاً** أي بحسب المعنى **والنزاع في الإطلاق** أي إطلاق لفظ المماثل للحوادث عليه تعالى، **ومأخذه** أي مأخذ الإطلاق **السمع** عند من يجعل أسماء الله تعالى توقيفية؛ فللنجار أن يلتزم التماثل بين الرب والمربوب معنىً وإن منع إطلاق اللفظ عليه، وأما الاعتراض عليه بتماثل السواد والبياض فهو كما مرّ مدفوعٌ عنه بالالتزام معنىً ولفظاً.

[١١٢٣] **واعلم أن الاختلاف في الغيرين عائدٌ ههنا؛ فمنهم من لا يصف الصفات** أي صفات الله تعالى القديمة **بالتماثل والاختلاف** بناءً على أنهما من أقسام التغاير، ولا تغاير بين تلك الصفات كما مرّ، **ومنهم من يصفها بهما** بناءً على أن تلك الصفات متغايرة؛ هذا هو المتبادر من عبارة الكتاب. ونقل الآمدي عن القاضي القول بالاختلاف نظراً إلى ما اختصت به كل صفةٍ من تلك الصفات من صفةٍ نفسية من غير التفات إلى وصف الغيرية؛ وعلى هذا فالقاضي لا يشترط الغيرية في التخالف فبالأولى أن لا يشترطها في التماثل أيضاً فلا يكون هذا الخلاف مبنياً على الخلاف في الغيرين.

Onuncu Maksat: [Hiçbir İki Mütemâsil, Bir Araya Gelmez]

[1124] *Hiçbir iki mütemâsil, bir araya gelmez. Şeyh* Ebu'l-Hasan el-Eş'arî *bu görüştedir.* Eş'arî'nin iki mütemâsili, iki zıddın tanımına girmelerinden ötürü, iki zıttın bir kısmı yapması gerektiği vehmedilebilir. Bu takdirde iki şey; iki farklı ve iki zıt olmak üzere iki kısma ayrılır. Nitekim daha önce öğrendiğin gibi onlardan birinin görüşüne göre iki şey, iki mütemâsil ve iki farklıya ayrılır. Gerçek şu ki, Eş'arî böyle düşünmek zorunda değildir ve iki mütemâsil de iki zıddın tanımına girmez. Böyle düşünmek zorunda olmamasının nedeni şudur: İki mütemâsilin bir araya gelmesinin imkânsızlığı, Eş'arî'ye göre, vehmedildiği gibi zıtlıklarından dolayı değildir, aksine ilerde anlatılacak gerekçeden dolayıdır. İki mütemâsilin zıtlığın tanımına girmemesinin nedeni de şudur: İki misil, bazen iki cevher olabilir ve bu durumda iki anlam altına girmezler.

[1125] Şayet "iki misil, söz gelişi iki karalık gibi iki anlam olduklarında kesinlikle tanıma girerler" dersen ben şöyle derim: Bu durumda da girmezler, zira bir araya gelmenin imkânsızlığı o ikisinin zâtlarının gereği değildir. Dikkat edilirse akıl sahiplerinden bir topluluk, iki mislin bir araya gelmesini mümkün görmüştür. Yine iki zıddın tanımındaki iki anlam ile kastedilen, nefsî sıfatlarda ortak olmayan iki anlamdır. İki zıddın tanımının, iki mislin tanımından sonra zikredilmesi sana bunun doğruluğunu gösterecektir.

[1126] *Mu'tezile ise bunu men etmiş* ve iki mütemâsilin bir araya gelmesinin mutlak olarak mümkün olduğunda görüş birliğine varmıştır. *Ancak* onlardan *küçük bir azınlık müstesnadır.* Zira bunlar, *iki* mütemâsil *hareketin* aynı mahalde *bir araya gelmeyeceğini söylemiştir.*

[1127] *Bizim* bir araya gelmenin imkânsızlığını ispatta dört *yolumuz vardır. Birincisi:* İki mütemâsil aynı mahalde bir araya geldiği takdirde *bunların hem zâtlarıyla hem de arazlarla ayrışmaması gerekir.* Çünkü zât yani mahiyet, o ikisi arasında ortaktır. Yine nefsî sıfatlardan ibaret gerekler de ortaktır. Dolayısıyla ancak somut arazlarla ayrışma olabilir. Fakat mahal tek olduğundan arazlar da ortak olacaktır. Bu durumda o ikisi kesinlikle ayrışamaz, dolayısıyla da iki şey olmaz. Çünkü o, ikiliğin uzantısıdır.

[1128] *İkincisi: İki nazarî bilgideki ilzâmdır.* Yani iki mislin bir araya gelmesi mümkün olsaydı tek bir şeye ilişkin iki nazarî bilginin bir araya gelmesi de mümkün olurdu. Çünkü bu iki bilgi de misildirler. Buna göre bir şeye dair nazarî bir bilgi bir şahısta bulunduğunda

المقصد العاشر

[١١٢٤] كل متماثلين فإنهما لا يجتمعان، وإليه ذهب الشيخ الأشعري. وقد يتوهم أنه يجب عليه أن يجعلهما قسماً من المتضادين لدخولهما في حدّهما، وحينئذٍ ينقسم الاثنان قسمةً ثنائية إلى المتخالفين والمتضادين كما انقسما على رأي بعضهم إلى المتماثلين والمتخالفين على ما عرفت. والحق أنه لا وجوب عليه ولا دخول لهما في حد المتضادين؛ أما الأول فلأن امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما على ما توهم بل لما سيأتي، وأما الثاني فلأن المثلين قد يكونان جوهرين فلا يندرجان تحت معنيين.

[١١٢٥] فإن قلت: إذا كانا معنيين كسوادين مثلاً كانا مندرجين في الحد قطعاً. قلتُ: لا اندراج أيضاً؛ إذ ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما، ألا يرى أن جماعةً من العقلاء جوّزوا اجتماعهما. وأيضاً المراد بالمعنيين في حد الضدين معنيان لا يشتركان في الصفات النفسية؛ يرشدك إلى ذلك ايراده بعد حد المثلين.

[١١٢٦] ومنعه المعتزلة واتفقوا على جواز اجتماعهما مطلقاً إلا شرذمة منهم فإنهم قالوا: لا تجتمع حركتان متماثلتان في محلٍّ.

[١١٢٧] لنا في إثبات امتناع الاجتماع مسالك أربعة؛ الأول يجب على تقدير اجتماعهما في محل عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض أيضاً لأن الذات أعني الماهية مشتركة بينهما، وكذا لوازمها من الصفات النفسية مشتركة أيضاً فلا امتياز إلا بالعوارض المشخصة، ولما كان المحل واحداً كانت العوارض أيضاً مشتركة فلا امتياز بينهما حينئذٍ أصلاً فلا اثنينية فلا تماثل لأنه فرع الاثنينية.

[١١٢٨] الثاني الإلزام في العلمين النظريين أي لو جاز اجتماع المثلين لجاز أن يجتمع علمان نظريان بشيءٍ واحد لأنهما مثلان فإذا قام بشخص علمٌ

o şahısta o şeye dair başka bir nazarî bilgi de bulunabilirdi. Oysa bu, imkânsızdır. *Çünkü bilinende nazar yapma durumu ortaya çıkar.* [Halbuki bilinen bir şeyde nazar yapmak imkânsızdır.]

[1129] *Üçüncüsü,* mümkün olduğu takdirde bir araya gelme, meydana geldikten sonra zevali imkânsız olacak şekilde *zorunlu değildir.* Mesela iki karalık aynı mahalde bir araya geldiğinde biri varlığını sürdürmesine rağmen diğerinin o mahalden gitmesi mümkündür. İki misilden biri mahalden gidince de o mahallin giden *mislin zıddıyla nitelenmesi mümkündür.* Çünkü iki zıttan birinin mahalden gitmesi, mahallin diğer zıtla nitelenmesini mümkün kılar. *O* zıt *ise onun* yani kalan mislin *zıddıdır.* Bu durumda kalan karalığın zıddıyla bir araya gelmesi gerekir ki bu bir çelişkidir.

[1130] *Dördüncüsü: Eğer* iki mislin bir araya gelmesi *mümkün olsaydı* belirli *mahalde bulunanın tek bir karalık olduğunu kesinlememiz mümkün olmazdı.* Oysa biz, bunu kesinliyoruz.

[1131] *Bu* yolların tamamı *sorunludur. Birincisi* sorunludur, *çünkü nefsü'l-emirde ayrışmanın olmaması imkânsızdır.* Çünkü iki misil, bir araya gelme esnasında, mahallin dışında bulunan sebeplere dayalı arazlarla ayrışabilir. Ayrışmanın olmaması *bize göre imkânsızdır.* Zira bu, en son bizim ayrışmayı bilmediğimize varır ki bunda herhangi bir mahzur yoktur.

[1132] Aynı şekilde *ikinci* de sorunludur. *Çünkü o, tümel olumsuzlamayı gerektirmez.* Tümel olumsuzlama, iddiayı oluşturan şu sözdür: İki mislin bir araya gelmesi kesinlikle mümkün değildir. Aksine ikinci, bütünün olumsuzlanmasını gerektirir. Zira söz konusu iki mislin yani tek bir bilinene ilişkin iki nazarî bilginin bir araya gelmesinin imkânsızlığı, tümel olumlamanın kaldırılmasını gerektirir. Şu sözümüzü kastediyorum: "Her iki mislin bir araya gelmesi mümkün değildir" sözümüzü gerektirir. Bu ise ne matlûptur ne de matlûbu gerektirir. Çünkü söz konusu iki bilginin bir araya gelmesinin imkânsız olmasının nedeni, onların misil olması değildir, aksine daha önce de geçtiği gibi nazar, nazar edilen şeyi bilmekle uyuşmaz.

[1133] Aynı şekilde *üçüncü* de sorunludur. *Çünkü üçüncü,* iki mislin bir araya geldiği mahallin bunların birinden *yoksun kalabileceği ile mahallin şeyden ve zıddından yoksun kalamayacağının bir uzantısıdır.* Oysa her ikisi de men edilir. Birincinin men edilmesinin nedeni şudur: Bir mahalde bir araya gelen iki misil,

نظري بشيء جاز أن يقوم به أيضاً علمٌ نظريٌّ آخر بذلك الشيء وهو محال **إذ يلزم النظر في المعلوم**.

[١١٢٩] **الثالث أنه** أي الاجتماع على تقدير جوازه **لا يجب** بحيث يمتنع زواله بعد حصوله فإذا اجتمع سوادان مثلاً في محلٍّ واحد جاز أن ينتفي عنه أحدهما مع بقاء الآخر، وإذا انتفى عن المحل أحد المثلين **فيجوز اتصافه** أي اتصاف ذلك المحل **بضد المثل** المنتفي لأن زوال أحد الضدين عن المحل مصحح لاتصافه بالضد الآخر، **وأنه** أي ذلك الضد **ضدٌّ** أيضاً **له** أي للمثل الباقي فيلزم اجتماع السواد الباقي مع ضده؛ هذا خلف.

[١١٣٠] **الرابع لو جاز** اجتماع المثلين **لم يمكنا الجزم بأن القائم بالمحل** المعين **سواد واحد** لكنّا نجزم بذلك.

[١١٣١] **وفيها** أي في هذه المسالك كلها **نظر؛ فالأول** منظورٌ فيه **إذ عدم التمايز في نفس الأمر ممتنعٌ** لجواز تمايز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة إلى أسباب مفارقة دون المحل، **و** عدم التمايز **عندنا غير ممتنع** لأن مرجعه عدم علمنا بالتمايز ولا محذور فيه.

[١١٣٢] **و** كذا **الثاني** منظورٌ فيه **لأنه لا يوجب السلب الكلي** الذي هو المدّعى أعني قولنا: لا يجوز اجتماع المثلين أصلاً بل يوجب سلب الكل؛ لأن امتناع اجتماع هذين المثلين أعني العلمين النظريين المتعلقين بمعلومٍ واحد يوجب رفع الإيجاب الكلي أعني قولنا: ليس كل مثلين يجوز اجتماعهما، وليس بمطلوب ولا بمستلزم له إذ ليس امتناع اجتماعهما لكونهما مثلين بل لأن النظر لا يجامع العلم بما ينظر فيه على ما سلف.

[١١٣٣] **و** كذا **الثالث** منظورٌ فيه **لأنه فرع جواز الخلو** أي خلو المحل الذي اجتمع فيه المثلان عن أحدهما، **و** فرع **أن المحل لا يخلو عن الشيء وضده** وكلاهما ممنوع؛ أما الأول فلجواز أن يكون المثلان المجتمعان في محل

o mahallin gereği olabilir. Bu durumda iki misilden hiçbiri mahalden ayrılamaz. İkincinin men edilmesinin nedeni şudur: Mahal, hem ortadan kalkan misilden ibaret şeyden hem de onun zıddından yoksun kalabilir. Bu durumda iki zıddın bir araya gelmesi gerekmez. Eğer şöyle dersen: "Biz diyoruz ki, iki misilden birinin mahalden gitmesi, mahallin onun zıddıyla nitelenmesini mümkün kılar. Bu durumda kesinlikle iki zıddın bir araya gelebilmesi gerekir. Bizim bunun gerçekleşmesine ihtiyacımız yok." Ben şöyle derim: Biz, misillerden birinin gitmesinin, kalan mislin varlığına rağmen mahallin zıtla nitelenmesini mümkün kıldığını kabul etmiyoruz.

[1134] *Dördüncü* de sorunludur. *Çünkü eleştiri olarak söylenen zaten kabul edilmektedir.* Yani belirli mahalde bulunan karalığın tek bir karalık olduğunu kesinleyemeceğimizi kabul ediyoruz.

[1135] *Mu'tezile* de, bir araya gelmenin mümkün olduğunu ispatta *şu delile tutunur: Cisim, boyaya batırılıp çıkarıldığında önce bulanıklaşır, sonra bozarır, sonra kararır, sonra da kapkara kesilir.* Batırmanın tekrarlanması bakımından cismin rengindeki *bu* farklılığın *nedeni,* mutlak *karalık fertlerinin cisimde üst üste birikmesinden başka bir şey değildir.* Buna göre bozarma, bir araya gelmiş iki bulanıklıktır; karalık, bir araya gelmiş iki bozluktur; kapkaralık ise iki karalıktır. Böylece iki mislin bir araya geldiği sâbit olmaktadır.

[1136] *Cevap:* Zikredilen *o* renklerden *her biri,* güçlülük ve zayıflık bakımından *diğerinden farklı bir renktir.* Bu renkler *cismin üzerine birbiri yerine peş peşe gelirler. İkinciyle* cisimden *birinci zâil olur ve birinci ile ikincinin* o cisimde *bir araya gelmeleri* kesinlikle *düşünülemez.* Fakat sonra gelen, karalıkta öncekinden daha güçlü olduğundan cisimde birbirine mütemâsil iki rengin bir araya geldiğini vehmedilmiştir.

On Birinci Maksat:
[İki Mütekâbil Aynı Anda Bir Araya Gelir mi?]

[1137] *Filozoflar şöyle demiştir: İki Mütekâbil, bir zâtta bir zamanda ve bir yönden bir araya gelmeyen iki durumdur.* Kuşkusuz "bir araya gelme" lafzından ilk anlaşılan şey, zaman birliğini ayrıca belirtmeyi gereksizleştirmektedir. Fakat bazen, bir tek zâtta iki ayrı vakitte bulunan iki vasıf hakkında mecâz yoluyla bile olsa "bu iki vasıf aynı zâtta bir araya gelmiştir" denir. Bu nedenle yazar tek bir zâtta bir araya gelmede mecaz vehmini gidermek için zaman birliğini belirtmiştir. Çünkü iki mütekâbil bir zamanda iki zâtta bulunabilir. "Bir yönden" kaydı ile

لازمين له فلا يجوز زوال شيءٍ منهما عنه، وأما الثاني فلجواز أن يخلو المحل عن الشيء الذي هو المثل الزائل وعن ضده أيضاً فلا يلزم اجتماع الضدين. فإن قلت: نحن نقول: إن انتفاء أحد المثلين عن المحل يصحح اتصافه بضده فيلزم جواز اجتماع المتضادين قطعاً ولا حاجة بنا إلى وقوعه. قلتُ: لا نسلم أيضاً كون ذلك الانتفاء مصححاً للضد مع وجود المثل الباقي.

[١١٣٤] **والرابع** أيضاً منظورٌ فيه **للالتزام** أي نلتزم أنه لا يمكننا الجزم بكون السواد القائم بالمحل المعين واحداً.

[١١٣٥] **لهم** أي للمعتزلة في إثبات جواز الاجتماع **الجسم يغمس في الصبغ فيعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكة، وليس ذلك** الاختلاف في لونه بحسب تكرير الغمس **إلا لتضاعف أفراد السواد** المطلق **عليه** فالكهبة كدرتان اجتمعتا، والسواد كهبتان، والحلوكة سوادان، فثبت اجتماع المثلين.

[١١٣٦] **والجواب أن كل واحدٍ منها** أي من الألوان المذكورة **لونٌ مخالفٌ للآخر** في الشدة والضعف، **وتتوارد** هذه الألوان **على الجسم بدلاً وبالثاني يزول الأول** عنه **ولا يتصور اجتماعهم** في ذلك الجسم أصلاً؛ إلا أنه لما كان المتأخر أشد من المتقدم في السوادية توهم أن فيه اجتماع لونين متماثلين.

المقصد الحادي عشر

[١١٣٧] **قال الحكماء: المتقابلان أمران لا يجتمعان في زمانٍ واحد** لا شك أن المتبادر من لفظ الاجتماع ما يغني عن قيد وحدة الزمان إلا أنه قد يقال ولو على سبيل المجاز: اجتمع هذان الوصفان **في ذاتٍ واحدة** وإن كانا في وقتين فصرّح بوحدته دفعاً لتوهم التجوز في الاجتماع في ذاتٍ واحدة لأن اجتماع المتقابلين في زمانٍ واحد في ذاتين جائز **من جهةٍ واحدة** هذا القيد الأخير

kastedilen, Zeyd'e iki yönden ilişen babalık ve oğulluk gibi iki mütezâyifi de katmak içindir.

[1138] *İki mütekâbilden biri ya diğerinin olumsuzlaması olmaz ya da olur.* Bunlardan *birincisi* iki kısma ayrılır. Çünkü *ikisinden her biri ancak diğerine kıyasla düşünülebiliyorsa bunlar mütezâyiftirler.* İlerde üçüncü mevkıfin sonunda iki mütezâyifin durumları açıklanacaktır. *Aksi halde o ikisi, zıttırlar.* Buna göre iki zıttın tarifi şöyledir: Biri diğerinin olumsuzlaması olmayan ve her birinin düşünülmesi diğerine dayanmayan iki mütekâbildir. Bu anlamıyla iki mütekâbile, meşhur zıtlar denir. *Bazen iki zıtta aralarında son derece farklılık ve uzaklık bulunması şart koşulur. Buna örnek, karalık ve aklıktır.* Çünkü karalık ve aklık, birbirlerinden son derece farklı ve uzaktırlar. *Ancak kırmızılık ve sarılık böyle değildir.* Çünkü kırmızılık ve sarılık arasında veya ikisinden biriyle karalık ve aklık arasında o derece farklılık ve uzaklık yoktur. Bu nedenle bunlara iki müteânit denir. Bu anlamıyla iki zıdda ise hakiki zıtlar denir. Şayet iki mütekâbilin dört kısma taksiminde teânüdü de kuşatan meşhur zıtlık dikkate alınırsa taksim böyledir. Eğer hakiki zıtlık dikkate alınırsa iki müteânidin beşinci kısım yapılması gerekir.

[1139] Filozoflar *şöyle demişlerdir: Bazen iki zıttan ya sadece biri mahallin gereği olur ya da biri olduğunda diğerinin olmaması koşuluyla her ikisi de mahallin gereği olur. Sadece birinin gerek olmasının örneği karın* gereği olan *beyazlıktır. Her ikisinin de gerek olmasının örneği ise cisim için hareket ve* vücûdî olduğu kabul edildiğinde *sükûndur.* Çünkü cisim, hareket ve sükûnun her ikisinden de yoksun kalamaz. Dolaylısıyla bunlardan birisi yalnızca kendisi olmaksızın cismin gereğidir. *Bazen de mahal, bunların* her *ikisinden* de *yoksun kalabilir.* Bu durumda orada ikisinden herhangi biri için kesinlikle gereklilik söz konusu değildir. Mahallin her ikisinden de yoksun kalması *ya* iki zıt arasındaki *bir aracıyla nitelenmesiyle birlikte olur ya da böyle olmaksızın* yani aracıyla nitelenmeksizin *olur. Bir aracıyla nitelenmesiyle birlikte olursa ya* tatlı ile ekşi arasındaki buruk ve sıcak ile soğuk arasındaki ılık gibi *bununla* yani o aracıyla *adlandırılır veya* adalet ile zulüm arasında bir durumla nitelenen kimse için *"ne adildir ne zalimdir" denmesi gibi her iki tarafın olumsuzlanmasıyla adlandırılır.*

[1140] Ancak "felek, ne ağırdır ne de hafiftir" sözleriyle iki tarafın olumsuzlanmasını kastetmemişlerdir, aksine bu sözde ağırlık ile hafiflik arasında bir durum olumlanmaktadır. Mahallin *bir aracıyla nitelenmeksizin yoksun kalması durumunda ise* karalıktan,

أعني وحدة الجهة لإدخال المتضايفين كالأبوة والبنوة العارضين لزيد من جهتين.

[١١٣٨] **فإما أن لا يكون أحدهما** أي أحد المتقابلين **سلباً للآخر** منهما، **أو يكون والأول** من هذين ينقسم إلى قسمين لأنه **إن لم يعقل كل منهما إلا بالقياس إلى الآخر فهما المتضايفان** وسيأتي بيان أحوالهما في آخر الموقف الثالث، **وإلا فهما الضدان** وعلى هذا فتعريفهما أنهما متقابلان ليس أحدهما سلباً للآخر، ولا يتوقف تعقّل كل منهما على صاحبه، وهما بهذا المعنى يسميان ضدين مشهورين، **وقد يشترط في الضدين أن يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض** فإنهما متخالفان متباعدان في الغاية **دون الحمرة والصفرة** إذ ليس بينهما ولا بين أحدهما وبين السواد والبياض ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعاندين، والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين؛ فإن اعتبر في تقسيم المتقابلين إلى الأقسام الأربعة التضاد المشهوري الشامل للتعاند فذاك، وإن اعتبر الحقيقي وجب جعل المتعاندين قسماً خامساً.

[١١٣٩] **قالوا** أي الحكماء: **وقد يلزم أحدهما** أي أحد المتضادين **المحل إما بعينه كالبياض** اللازم **للثلج، أو لا بعينه كالحركة والسكون** على تقدير كونه وجودياً **للجسم** فإنه لا يخلو عنهما معاً فأحدهما لا بعينه لازم له، **وقد يخلو المحل عنهما** معاً فلا لزوم هناك لأحدهما أصلاً؛ **إما مع اتصافه** أي المحل **بوسطٍ** بين المتضادين **ويعبر عن** أي عن ذلك الوسط إما باسمٍ وجودي كالمز المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحاد والبارد، **أو بسلب الطرفين كما يقال: لا عادل ولا جائر** لمن اتصف بحالةٍ متوسطةٍ بين العدل والجور.

[١١٤٠] وأما قولهم: الفلك لا ثقيل ولا خفيف، فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك إثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة **أو دونه** أي دون الاتصاف بوسط **فيخلو** المحل **عن الوسط** أيضاً **كالشفّاف** الخالي عن السواد

aklıktan ve bu ikisi arasındaki bütün renklerden yoksun olan *şeffaf gibi aracıdan* da *yoksun olur. Yine bazen karalık ve aklık gibi ikisinin* yani iki zıddın *mahalle peş peşe gelmesi mümkün olur.* Bu durumda mahal, her ikisinden de yoksun kalmaz, aksine tek bir anda biri yok olur ve diğeri var olur. *Bazen de* iki zıddın mahalle ikisinden de yoksun kalmayacağı şekilde peş peşe gelmesi mümkün *olmaz. Buna örnek ise yukarı ve aşağı doğru iki harekettir.* Çünkü bunların bir mahalle peş peşe gelmesi mümkün değildir. *Ama bu, söz konusu iki hareket arasında* meşhur olduğu üzere *sükûn bulunması* gerekir *dediğimizde böyledir.*

[1141] *Bil ki,* cinsler arasında kesinlikle zıtlık olmaz ve bir cinsin altına girmeyen türler arasında da zıtlık olmaz. *Zıtlık ancak bir cinsin türleri arasında olabilir.* Bu türlerdeki *zıtlık da ancak* tek bir yakın cinsin altına giren *son türler arasında olabilir.* Buna örnek, yakın cinsleri olan rengin altına giren karalık ve aklıktır. *Erdem ve erdemsizlik ile iyilik ve kötülük gibi buna aykırı olduğu vehmedilenler ise yokluk-meleke mukâbilliğine girer yahut ondaki zıtlık, bilarazdır.*

[1142] Bazıları, iyilik ve kötülüğün, altlarına giren pek çok türün cinsleri olmalarına rağmen zıt olduklarını zannetti. Bu durumda cinsler arasında zıtlık bulunmadığı sözü doğru olmayacaktır. Ancak bu zan yanlıştır. Çünkü kötülüğün vücûdî bir tabiatı yoktur. Olduğu kabul edilse bile kötülük ve iyilikten hiçbiri, altındakilerin zâtisi değildir. Zira iyilik, şeyin uygunluğundan ibarettir; kötülük ise şeyin istenilmemesinden ibarettir. Bazen iyi ve kötü denilen şeyler, iyi ve kötü olduklarının farkına varılmaksızın düşünülür. Dolayısıyla bunlar, altındaki şeylerin cinsleri değildir.

[1143] Diğerleri de cesurluğun erdem cinsi altına girdiği halde, erdemsizlik altına giren tehevvürün zıddı olduğunu ve dolayısıyla farklı cinsler altına giren türler arasında zıtlık bulunmadığını söylemenin doğru olmadığını zannetti. Bu görüş de şöyle reddedilir: Cesurluk ve tehevvürden her birinin bir hakikati vardır ve bu hakikate erdem veya erdemsizlik olduğu sıfatı ilişmiştir. Bu ikisinin hakikatleri arasında zıtlık yoktur. Çünkü biri, diğerinden son derece uzak değildir. Zıtlık yalnızca bunların ilişenleri arasındadır.

والبياض وعن كل ما يتوسطهما من الألوان، **وأيضاً قد يمكن تعاقبهما** أي تعاقب الضدين **على المحل كالسواد والبياض** بحيث لا يخلو عنهما معاً بل يعدم أحدهما عنه ويوجد الآخر فيه في آنٍ واحد، **أو لا** يمكن تعاقبهما على المحل بحيث لا يخلو عنهما **كالحركتين الصاعدة والهابطة** فإنه لا يجوز تعاقبهما على محلٍّ واحد **إن قلنا**: يجب أن يكون **بينهما سكون** كما هو المشهور.

[١١٤١] **واعلم أن التضاد لا يكون إلا بين أنواع جنسٍ واحد** أي لا تضاد بين الأجناس أصلاً ولا بين أنواعٍ ليست مندرجة تحت جنسٍ واحد إنما التضاد بين الأنواع المندرجة تحته، **ولا يكون** التضاد في هذه الأنواع **إلا بين الأنواع الأخيرة** المندرجة تحت جنسٍ واحدٍ قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب **وما يتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة والرذيلة ونحو الخير والشر؛ فمن العدم والملكة أو التضاد فيه بالعرض**.

[١١٤٢] قد ظنّ بعضهم أن الخير والشر ضدّان مع كونهما جنسين لأنواع كثيرة تحتهما فلا يصح القول بأن لا تضاد بين الأجناس؛ وهو باطل لأن الشر ليس له طبيعة وجودية، وبتقدير كونه كذلك فليس شيء من الشرية والخير ذاتياً لما تحته لأن الخيرية عبارة عن كون الشيء ملائماً، والشريّة عبارة عن كونه منافراً، وقد تعقل الأشياء التي يطلق عليها الخير والشر مع الذهول عن كونها خيرات أو شروراً فليسا جنسين لما تحتهما.

[١١٤٣] وظنّ آخرون أن الشجاعة مع كونها تحت جنس الفضيلة مضادة للتهور المندرج تحت جنس الرذيلة فلا يصح القول بأن لا تضاد بين الأنواع المندرجة تحت أجناس مختلفة، وهو أيضاً مردودٌ بأن كل واحد من الشجاعة والتهور له حقيقة قد عرض لها صفة هي كونها فضيلة أو رذيلة، ولا تضاد بين حقيقتيهما إذ ليست إحداهما في غاية البعد عن الأخرى إنما التضاد بين عارضيهما.

[1144] Bunlar, *Mülahhas*'ta zikredilenlerdir. Eğer kitaptaki açıklamaları bunlara tatbik etmek istersen şöyle dersin: Yazarın "erdem ve erdemsizlik gibi" sözü, ikinci tevehhüme işarettir ve yazar "yahut ondaki zıtlık bilarazdır" sözüyle bu tevehhümün cevabına işaret etmiştir. "İyilik ve kötülük gibi" sözü ise birinci tevehhüme işarettir. Yazar "yokluk-meleke mukâbilliğindendir" sözüyle bu tevehhüme *Mülahhas*'ta verilen iki cevaptan birincisine işaret ettiği. Sen şöyle diyebilirsin: Kitabın yazarı, erdem ve erdemsizliğin de iyilik ve kötülük gibi aralarında zıtlık bulunan iki cins olduğunu kastetmiştir.

[1145] Sonra yazar cevaba ilk olarak şöyle işaret etmiştir: Hepsi, yokluk-meleke kabilindendir. Çünkü erdemsizlik, erdemin yokluğudur. Nitekim kötülük de iyiliğin yokluğudur. İkinci olarak da şöyle işaret etmiştir: Hepsindeki zıtlık, bilarazdır yani bu dört şey, öğrendiğin şeye kıyasla, ilişen şeyler olup hiçbiri de altındakilerin cinsi değildir. Bu nedenle şeyin erdem oluşu, onun erdemsizlik oluşuna zıt olduğu gibi onun iyi oluşu da kötü oluşuna zıttır. Dolayısıyla zıtlık cinsler arasında değil, arazlar arasındadır ve bu arazlardan her iki zıt, tek bir cins altına girebilir.

[1146] *Birin* gerçek *zıddı, ancak bir olabilir. Buna göre cesurluğun, biri tehevvür diğeri korkaklık olan iki* gerçek *zıddı yoktur. Hatta* gerçek *zıtlık ancak* tehevvür ve korkaklık, taşkınlık ve sakinlik, cerbeze ve aptallık gibi *uçlar arasındadır.* Cinslerde zıtlık yoktur, yakın bir cinsin altına giren son türler olmadıkları takdirde türler arasında da zıtlık yoktur ve birin gerçek zıddı ancak bir olabilir gibi zikrettiğimiz *bu şeylerin hepsi,* aklî burhânla değil *tümevarımla* ve mevcutların hallerini incelemeyle *sâbittir. Filozoflar nezdindeki iki zıt, kelâmcılara nezdindeki iki zıttan daha özeldir.* Çünkü iki mütezâyif, var oldukları kabul edildiği takdirde filozofların tarifine göre değil, kelâmcıların tarifine göre iki zıt altına girmektedir. İki mütemâsilde de durumun böyle olduğu söylenmiştir.

[1147] *İkincisi:* Bu, iki mütekâbilden birinin diğerinin olumsuzlaması olmasıdır. Bu da iki kısma ayrılır. Çünkü *eğer bunda iki mütekâbilin vücûdî bir şeyi kabul edene nispetleri dikkate alınırsa yokluk-meleke olur. Eğer onu o vakitte kabulü* yani o kabul edenin, vücûdî şeyi o vakitte kabulü *dikkate alınırsa bu, meşhur anlamıyla yokluk-meleke olur. Buna örnek kösedir. Onun köse oluşu, o vakitte sakallı olma özelliğindeki kimsede sakalın bulunmamasıdır, yoksa sakalı henüz çıkmamış kimse değil.*

[١١٤٤] هذا ما ذكر في الملخص؛ فإن أردت تطبيق ما في الكتاب عليه قلت: إن قوله: نحو الفضيلة والرذيلة، إشارةٌ إلى التوهم الثاني الذي أشار إلى جوابه بقوله: أو التضاد فيه بالعرض، وإن قوله: ونحو الخير والشر، إشارةٌ إلى التوهم الأول الذي أشار إلى جوابه الأول من جوابي الملخص بقوله: فمن العدم والملكة. ولك أن تقول: أراد صاحب الكتاب أن الفضيلة والرذيلة أيضاً جنسان بينهما تضاد كالخير والشر.

[١١٤٥] ثم أشار إلى الجواب أولاً بأن الكل من قبيل العدم والملكة فإن الرذيلة عدم الفضيلة، كما أن الشرية عدم الخيرية، وثانياً بأن التضاد في الكل بالعرض أي هذه الأمور الأربعة أمورٌ عارضة ليس شيء منها جنساً لما تحته على قياس ما عرفت؛ فكون الشيء خيراً ضد لكونه شراً، كما أن كونه فضيلة ضد لكونه رذيلة فلم يثبت تضاد بين الأجناس بل بين العوارض التي يجوز أن يكون كل متضادين منها تحت جنسٍ واحد.

[١١٤٦] **وضد الواحد** إذا كان حقيقياً **لا يكون إلا واحداً فالشجاعة ليس لها ضدان** حقيقيان **هما التهور والجبن بل لا تضاد** حقيقياً **إلا بين الأطراف** كالتهور والجبن وكالفجور والخمود وكالجربزة والبلادة. **كل ذلك** الذي ذكرناه من أن الأجناس لا تضاد فيها، وكذا الأنواع إذ لم تكن أنواعاً أخيرة تحت جنسٍ واحدٍ قريب ومن أن ضد الواحد الحقيقي لا يكون إلا واحداً **ثبت بالاستقراء** وتتبع أحوال الموجودات دون البرهان القطعي، **والضدان عندهم أخصّ مما عند المتكلمين** لأن المتضايفين على تقدير وجودهما داخلان في الضدين على مقتضى تعريفهم دون تعريف الحكماء قيل: وكذا الحال في المتماثلين.

[١١٤٧] **والثاني** وهو أن يكون أحد المتقابلين سلباً للآخر ينقسم أيضاً إلى قسمين لأنه **إن اعتبر فيه نسبتهما إلى قابل للأمر الوجودي فعدم وملكة؛ فإن اعتبر قبوله له** أي قبول ذلك القابل للأمر الوجودي **في ذلك الوقت كالكوسج فإنه** يعني كونه كوسجاً **عدم اللحية عمّن من شأنه في ذلك الوقت أن يكون ملتحياً لا**

Yani köse, zikredilen kimseye denir, o vakitte sakallı olma özelliğine sahip olmayan kimseye değil.

[1148] *Eğer onun kabulü bundan daha genel olup* kör için körlük ve kadın için sakalsızlık gibi *tür bakımındansa veya akrep için körlük gibi yakın cins bakımındansa* -çünkü göz, akrebin yakın cinsinin yani hayvanın özelliğidir- *veya ayrık mevcut için başkasıyla kâim olma gibi değil* ama dağ için irâdî harekete mukâbil sükûn gibi *uzak cins bakımındansa* -çünkü başkasıyla kâim olma ne ayrık aklın özelliğidir ne onun türünün veya mutlak olarak cinsinin özelliğidir. Zira cevher, onun cinsi yapılmamıştır. Oysa dağın uzak cinsi yani cansızlar üzerindeki cisim, irâdî hareketi kabul eder- *bu durumda o, hakiki olan yokluk ve melekedir.* Hakiki yokluk ve meleke, iki zıttaki hakiki ve meşhurun aksine, meşhur olanlarından daha geneldir. *Eğer* söylediğimiz *bu şey* yani iki mütekâbilin vücûdî bir şeyi kabul edene nispeti *dikkate alınmazsa bu durumda olumsuzlama ve olumlamadır. Buna örnek ise insan ve insan-olmayandır.*

[1149] Sonra burada bir kısım meseleler vardır. Birinci mesele: Filozoflar "her iki şey, şayet mahiyetin tamamında ortak iseler iki misildirler; mahiyetin tamamında ortak değilseler iki farklıdırlar" demişler ve iki farklıyı, iki mütekâbil ve başkasına taksim etmişlerdir. İki mütekâbili de daha önce geçtiği şekilde tarif etmişlerdir. Onların bir kısmı, iki mütekâbilin tarifinde zât yerine konuyu dikkate almış ve konuyla da kendisine yerleşen şeye muhtaç olmayan mahalli kastetmişlerdir. Bundan dolayı cevherlerde zıtlık olmadığını söylemişlerdir. Çünkü cevherlerin konusu yoktur. Diğerleri ise mutlak olarak mahalli dikkate almıştır. Bundan dolayı unsurların türsel sûretleri arasında zıtlık bulunduğunu söylemişlerdir. Bundan ortaya çıkan şudur: İki mütekâbilin tek bir zâtta bir araya gelmesinin imkânsızlığıyla kastedilen, söz konusu tek zâta doğruluk ve yüklenme bakımından değil, ona yerleşme bakımından bir araya gelmelerinin imkânsızlığıdır. Çünkü doğruluk bakımından bir araya gelmenin imkânsızlığına bazen "tebâyün/ayrılık" denir. Bu durumda insan ve at gibileri, iki mütekâbilin tarifine girmezler. Aklık ve aklık-olmamak ise girerler. Çünkü aklık ve aklığın-olmamasının tıpkı görme ve körlükte olduğu gibi aynı mahalle yerleşme bakımından bir araya gelmeleri imkânsızdır.

للأمرد أي يقال: الكوسج لمن ذكر لا للأمرد الذي ليس من شأنه اللحية في ذلك الوقت **فهو العدم والملكة المشهوريان.**

[١١٤٨] **وإن اعتبر قبوله له أعمّ من ذلك بل بحسب نوعه** كالعمى للأكمه وعدم اللحية للمرأة **أو جنسه القريب أو البعيد** فالأول **كالعمى للعقرب** فإن البصر من شأن جنسها القريب أعني الحيوان، والثاني كالسكون المقابل للحركة الإرادية للجبل فإن جنسه البعيد أعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الإرادية **لا كعدم القيام بالغير للمفارق** إذ ليس من شأن المفارق القيام بالغير ولا من شأن نوعه أو جنسه مطلقاً إذا لم يجعل الجوهر جنساً له **فهو العدم والملكة الحقيقيان** فالحقيقي من العدم والملكة أعمّ من المشهوري منهما على عكس الحقيقي والمشهوري في المتضادين؛ **وإن لم يعتبر ذلك** الذي ذكرناه من نسبة المتقابلين إلى قابل للأمر الوجود **فسلب وإيجاب نحو الإنسان ولا إنسان.**

[١١٤٩] ثم إن ههنا مباحث؛ الأول؛ قالت الحكماء: كل اثنين إن اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان وإن لم يشتركا فيه فهما المتخالفان وقسموا المتخالفين إلى المتقابلين وغيرهما، وعرّفوا المتقابلين بما مرّ واعتبر بعضهم في تعريفهما الموضوع بدل الذات وأرادوا به المستغني عمّا يحل فيه، ولذلك صرّحوا بأن لا تضاد في الجواهر إذ لا موضوع لها واعتبر آخرون المحل مطلقاً، ولذلك أثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر. ويظهر من ذلك أن المراد بامتناع اجتماعهما في ذاتٍ واحدة امتناع اجتماعهما بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فإن امتناع الاجتماع من حيث الصدق قد يسمى تبايناً فلا يدخل نحو الإنسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي البياض واللابياض فإنه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محلٍّ واحد على قياس البصر والعمى.

[1150] İkinci mesele: İki mütekâbilin taksiminde meşhur olan, bunların ya vücûdî oldukları ya da vücûdî olmadıklarıdır. Birinciye göre ya her birinin düşünülmesi diğerine kıyasladır ya da değildir. Eğer her biri diğerine kıyasla düşünülüyorsa bunlar, iki mütezâyiftirler. Şayet böyle değilse iki zıttırlar. İkinciye göre biri vücûdî diğeri ademî olur. Ademîde ya vücûdî bir durumu kabul eden bir mahal dikkate alınır ya da böyle bir mahal dikkate alınmaz. Eğer vücûdî durumu kabul eden bir mahal dikkate alınıyorsa bunlar, yokluk ve melekedirler. Şayet böyle bir mahal dikkate alınmıyorsa olumsuzlama ve olumlamadırlar.

[1151] Buna ilk olarak "körlük ve körlük-olmamakta olduğu gibi her iki mütekâbilin de ademî olabileceği" gerekçesiyle itiraz edilmiştir. Bu itiraz şöyle cevaplanmıştır: Mutlak yokluk, kendisinin mukâbili olmaz; göreli yokluğun da mukâbili olamaz, çünkü mutlak yoklukla göreli yokluk bir araya gelebilir. Yine göreli yokluk, göreli yokluğun mukâbili olamaz, çünkü bunlar iki yokluğun izafe edildiği şeyden başka olan her mevcutta bir araya gelebilir. Körlüğe gelince o, görmeyi kabul eden şeyde görmenin yokluğudur. Şayet körlüğün-olmaması ile kastedilen, görmenin yokluğunun olumsuzlanması ise bu görmenin aynısıdır ve tekâbül olduğu gibi devam etmektedir; şayet kabul etmenin olumsuzlanması kastediliyorsa bu durumda o ikisi arasındaki tekâbül, olumluma ve olumsuzlama tekâbülüdür. Ancak bu şöyle reddedilmiştir: Körlüğün-olmaması mefhumu, görmenin yokluğunun olumsuzlanması ile kabul etmenin olumsuzlanmasının her birinden daha geneldir. Bu daha genel mefhum, kendinde körlük mefhumunun mukâbilidir. Dolayısıyla iki yokluk arasında tekâbül bulunduğu ortaya çıkmaktadır.

[1152] İkinci olarak da şöyle itiraz edilmiştir: Gereğin yokluğu, gerektirenin varlığının mukâbili olup ne yokluk ve melekeye ne de olumsuzlama ve olumlamaya dahildir. Çünkü bunlarda dikkate alınan şey, ikisinden ademî olanın, vücûdî olanın yokluğu olmasıdır. Bu itiraz şöyle cevaplanmıştır: İki mütekâbil, tek bir mahalle kıyaslanmaktadır. Kuşkusuz gereğin yokluğu ve gerektirenin varlığı mahal bakımından farklıdırlar, bu nedenle de aralarında tekâbül yoktur. Bu cevap şöyle reddedilmiştir: Tartışma, gerektirenin bir mahalde varlığı ve gerekenin o mahalde yokluğudur. Buna örnek, hareketin cisimde var olması ama onun gereği olan ısınmanın cisimde bulunmamasıdır.

[1153] Yazar meşhur anlatımdan "ya ikisinden biri diğerinin olumsuzlanması değildir ya da öyledir" sözüne dönmüştür. Bunun amacı, burada vücûdî ile "olumsuzlama, mefhumunun bir parçası olmayan şey" anlamının kastedildiğine dikkat çekmektir. Dolayısıyla körlük ve körlüğün-olmaması,

[١١٥٠] الثاني المشهور في تقسيم المتقابلين أنهما إما وجوديان أو لا؛ وعلى الأول إما أن يكون تعقل كلٍّ منهما بالقياس إلى الآخر فهما المتضايفان أو لا فهما المتضادان، وعلى الثاني يكون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً فإما أن يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة أو لا فهما السلب والإيجاب.

[١١٥١] واعترض عليه أولاً بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى. وأجيبُ بأن العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما أضيف إليه العدمان؛ وأما العمى فهو انتفاء البصر عمّا هو قابل له فإن أريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه والتقابل بحاله، وإن أريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالإيجاب والسلب، وردّ ذلك بأن مفهوم اللاعمى أعمّ من كل واحدٍ من سلب الانتفاء وسلب القابلية، وهذا المفهوم الأعم مقابلٌ لمفهوم العمى في نفسه فقد ثبت التقابل بين العدمين.

[١١٥٢] وثانياً بأن عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلاً في العدم والملكة، ولا في السلب والإيجاب إذ المعتبر فيهما أن يكون العدمي منها عدماً للوجودي. وأجيبُ بأن المتقابلين مقيسان إلى محلٍّ واحد، ولا شك أن عدم اللازم ووجود الملزوم متخالفان في المحل فلا تقابل بينها، وردّ بأن الكلام في وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه.

[١١٥٣] وعدل المصنف عن المشهور إلى قوله: إما أن لا يكون أحدهما سلباً للآخر أو يكون تنبيهاً على أن المراد بالوجودي ههنا ما لا يكون السلب جزء مفهومه فدخل مثل العمى واللاعمى في القسم الثاني

ikinci kısma yani iki mütekâbilden birinin diğerinin olumsuzlanması olduğu kısma girer ve olumsuzlama-olumlama kabilinden olması gerekir. Çünkü daha genel anlamıyla körlüğün-olmaması mefhumunda mahallin kâbil oluşu dikkate alınmamıştır. Gerektirenin varlığıyla birlikte gerekenin yokluğuna gelince bu, iki zıt kısmına girer. Bununla birlikte onlar, iki zıddın vücûdî olması gerektiğini belirtmişlerdir.

[1154] Üçüncü mesele: Karalık ve aklık gibi birbirine zıt olan iki mütekâbil, dıştaki varlıkları bakımından bir zamanda ve bir mahalle kıyasla mukâbildirler. Dolayısıyla ikisinden biri o mahalde var olduğunda bununla diğerinin varlığı imkânsızlaşır. Buna göre zikredilen iki zıt, dışta var olan iki şeydir. Aynı şekilde babalık ve oğulluk gibi birbirinin mütezâyifi olan iki mütekâbil, izafetlerin dışta var olduğunu düşünenlere göre, bir mahalde, bir zamanda ve bir yönden dıştaki varlıkları bakımından mütekâbildirler. Ama izafetlerin mutlak olarak dışta var olmadıklarını düşünenlere göre iki mütezâyif arasındaki tekâbül, mahallin dışta bunlarla nitelenmesi bakımındandır. Aralarında yokluk ve meleke mukâbilliği olan iki mütekâbilden biri yani meleke, mesela görme, dışta mevcuttur. Mahaldeki bu varlık bakımından görme, mahallin körlükle nitelenmesi bakımından körlüğün mukâbilidir. Olumlama ve olumsuzlamaya gelince bunlar, iki aklî şeydirler ve yine aklî olan nispete ilişirler. Dolayısıyla burada iki mütekâbilin dışta kesinlikle varlığı yoktur. Zira nispetin olması ve olmaması, dış varlıklardan değil, zihnî varlıklardandır. Bu nedenle o ikisi akılda meydana geldiğinde ikisinden her biri, bir inanç olur. Dolayısıyla burada iki mütekâbil zihinde vardırlar ve bu, hakiki bir varlıktır. Yahut o ikisi, dile getirildiklerinde sözde vardırlar ve bu, mecâzî bir varlıktır. “Olumlama ve olumsuzlama, söz ve inanca racidirler” sözünün anlamı budur.

[1155] Dördüncü mesele: At mefhumu düşünüldüğünde şayet bununla birlikte onun bir şey hakkında doğruluğu da düşünülürse bu durumda at-olmamak, bu doğruluğun olumsuzlaması olur. Bu takdirde doğrulukla nispet, ya haberî bir nispet olur ya da takyîdî bir nispet olur. Haberî nispet olması durumunda at ve at-olmama mefhumu, anlam bakımından bilfiil iki önerme olurlar. Takyîdî nispet olması durumunda ise bunlar arasında ancak o nispetin olumlu olarak gerçekleştiği ve olumsuz olarak gerçekleşmediği düşünüldüğünde tekâbül olur ve bunlar, bilkuvve iki önermeye raci olurlar. At mefhumu düşünülür ve onunla birlikte bir şey hakkında doğrulukla nispeti düşünülmezse

أعني أن يكون أحد المتقابلين سلباً للآخر، ووجب أن يكون من قبيل السلب والإيجاب لأن مفهوم اللاعمى على الوجه الأعم لم يعتبر فيه قابلية المحل، وأما عدم اللازم مع وجود الملزوم فقد دخل في قسم المتضادين مع تصريحهم بأن الضدين لا بد أن يكونا وجوديين.

[١١٥٤] الثالث المتقابلان تقابل التضاد كالسواد والبياض يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج مقيساً إلى محلٍّ واحد في زمانٍ واحد؛ فإذا وجد فيه أحدهما امتنع به وجود الآخر فالمتضادان المذكوران أمران موجودان في الخارج، وكذلك المتقابلان تقابل التضايف كالأبوة والبنوة يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج في محلٍّ واحد في زمانٍ واحد من جهةٍ واحدة على مذهب من قال بوجود الإضافات في الخارج، وأما على مذهب من قال بعدمها مطلقاً فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج والمتقابلان تقابل العدم والملكة يكون أحدهما أعني الملكة كالبصر موجوداً خارجياً فهو بحسب هذا الوجود في المحل يقابل العمى بحسب اتصاف المحل به، وأما الإيجاب والسلب فهما أمران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية أيضاً فلا وجود للمتقابلين ههنا في الخارج أصلاً لأن ثبوت النسبة وانتفاءها ليسا من الموجودات الخارجية بل من الأمور الذهنية فإذا حصلا في العقل كان كل منهما عقداً أي اعتقاداً فالمتقابلان ههنا يوجدان في الذهن وهو وجودٌ حقيقي لهما، أو في القول إذا عبّر عنهما بعبارة وهو وجودٌ مجازي؛ وهذا معنى ما قيل من أن تقابل الإيجاب والسلب راجعٌ إلى القول والعقد.

[١١٥٥] الرابع إذا اعتبر مفهوم الفرس فإن اعتبر معه صدقه على شيء فيكون اللافرس سلباً لذلك الصدق وحينئذٍ إما أن تكون النسبة بالصدق خبرية فهما في المعنى قضيتان بالفعل أو تقييدية فلا تقابل بينهما إلا باعتبار وقوع تلك النسبة إيجاباً ولا وقوعها سلباً فيرجعان بالقوة إلى قضيتين، وإذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شيء يكون مفهوم

bu durumda at-olmamak mefhumu, at mefhumuyla kayıtlanmamış bir kelimenin mefhumu olur ve burada gerçekte bir olumsuzlama bulunmaz. Çünkü olumsuzlama ve olumlamanın ancak bir nispet üzerinde gerçekleştiği düşünülebilir. Zira sen tek bir mefhumu düşünüp de onunla birlikte başka bir mefhuma nispeti veya başka bir mefhumun ona nispetini düşünmezsen o tek mefhumla ilgili gerçekleşme veya gerçekleşmemeyi idrak etmen mümkün değildir. Nitekim bedîhe de buna tanıklık eder. O halde bu şekilde alınan at ve at-olmama mefhumları, kendiliklerinde son derece uzaktırlar ve tek bir zât hakkında doğrulukta itişirler. Dolayısıyla bu açıdan mütekâbildirler.

[1156] Şayet şöyle dersen: "Daha önce geçtiği üzere iki mütekâbilde dikkate alınan şey, mahal veya konudur. Oysa at ve at-olmama mefhumları, bir mahalle yerleşmiş değildir. Dolayısıyla bunlar arasında tekâbül yoktur." Ben şöyle derim: Sözü, son durumdaki gibi alınan aklık ve aklık-olmama mefhumlarına taşıyalım. Bunlar arasında sözü edilen dört kısmın dışında bir tekâbül vardır. Nitekim buna işaret etmiştik. At ile at-olmama arasında mutlak olarak olumlama ve olumsuzlama tekâbülü olduğunu iddia edenler yanılmıştır. Ancak bu, benzerliğe ve görünüşe bakmaya dayandırılırsa durum değişir.

On Birinci Maksadın Hatimesi: [Zât Bakımından Tekâbül, Yalnızca Olumsuzlama ve Olumlama Arasındadır]

[1157] *Zât bakımından tekâbül, olumsuzlama ve olumlama arasındadır.* Çünkü bunlar arasında bir araya gelmenin imkânsızlığı, ancak zâtları dikkate alındığında olur. *Bu ikisi dışındaki kısımlarda tekâbül, her bir kısmın diğerinin olumsuzlanmasını gerektirmesiyle olur. Şayet bu olmasaydı* yani her bir kısım diğerinin olumsuzlanmasını gerektirmeseydi *o ikisi mütekâbil olmazlardı. Zira tekâbülün anlamı budur* yani her bir kısmın diğerinin olumsuzlanmasını gerektirmesidir. Buna göre karalık ve aklıktan her biri, diğerinin yokluğunu gerektirmeseydi kesinlikle mütekâbil olmazlardı. Dolayısıyla olumsuzlama ve olumlama arasındaki tenâfî zât bakımından iken diğer kısımlarda olumsuzlama ve olumlama aracılığıyla olur. Kuşkusuz zât bakımından tenâfî, daha güçlüdür.

[1158] Yine *iyilikte onun kötülük olmadığı vardır. Bu* kötülüğün iyilikten nefyi ise iyiliğe *ilişen* bir durumdur ve iyiliğin mahiyetinin dışındadır. *Ayrıca iyilikte onun iyilik olduğu vardır ve bu,* iyilik için *zâtîdir,* onun mahiyetinin

اللافرس حينئذٍ هو مفهوم كلمة لا مقيداً بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة ههنا؛ إذ لا يتصور ورود سلب أو إيجاب إلا على نسبة لأنك إذا اعتبرت مفهوماً واحداً، ولم تعتبر معه نسبة إلى مفهومٍ آخر ولا نسبة مفهوم آخر إليه لم يكن لك إدراك وقوع أو لا وقوع متعلقٍ بذلك المفهوم الواحد كما تشهد به البديهة فمفهوما الفرس واللافرس المأخوذان على هذا الوجه متباعدان في أنفسهما غاية التباعد، ومتدافعان في الصدق على ذاتٍ واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار.

[١١٥٦] فإن قلت: قد مرّ أن المعتبر في المتقابلين هو المحل أو الموضوع، وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل بينهما. قلتُ: ينقل الكلام إلى مفهومي البياض واللابياض المأخوذين على الوجه الأخير فبينهما تقابلٌ خارجٌ عن هذه الأقسام الأربعة كما أشرنا إليه؛ فمن زعم أن بين الفرس واللافرس تقابل الإيجاب والسلب مطلقاً فقد سها إلا أن يبني على الشبه والنظر إلى الظاهر.

خاتمة للمقصد الحادي عشر

[١١٥٧] **التقابل بالذات إنما هو بين السلب والإيجاب** لأن امتناع الاجتماع بينهما إنما هو بالنظر إلى ذاتيهما **وغيرهما من الأقسام إنما يثبت فيها التقابل لأن كل واحدٍ منهما مستلزمٌ لسلب الآخر ولولاه** أي لولا استلزام كل منهما لسلب الآخر **لم يتقابلا فإن معنى التقابل ذلك** أي استلزام كل منهما سلب الآخر؛ فلولا أن كل واحد من السواد والبياض يستلزم عدم الآخر لم يتقابلا أصلاً فالتنافي بين السلب والإيجاب بالذات وفي سائر الأقسام بتوسطهما. ولا شك أن التنافي في الذات أقوى.

[١١٥٨] وأيضاً **فالخير فيه أنه ليس بشر وهو** أي نفي الشر عن الخير أمرٌ **عارض** له خارج عن ماهية الخيرية **وفيه أنه خير وهو ذاتي** للخير ليس بخارج عن

dışında değildir. *Onun kötülük oluşu, bir ilişenini* -ki bu, kötülüğün nefyidir- *nefyederken onun iyilik olmayışı onun zâtîsini* -ki bu, iyilik oluşudur- *nefyeder. Zâtîyi nefyeden ise* nefiyde ve bir araya gelmenin imkânsızlığında arazîyi nefyedenden *daha güçlüdür. Dolayısıyla* olumsuzlama ve olumlama tekâbülü, *tekâbüllerin en güçlüsüdür. Denilmiştir ki, bilakis* en güçlü olan tekâbül, *zıtlıktır. Zira iki zıtta* zımnî *olumsuzlamayla birlikte başka bir şey daha vardır. Bu şey ise* hakiki zıtlıkta dikkate alınan *son derece farklılıktır.*

ماهيته، **وكونه شراً ينفي** عنه **كونه عارضاً** له وهو نفي الشرية، **وكونه ليس خيراً ينفي** عنه **الذاتي** الذي هو الخيرية **والنافي للذات أقوى** في النفي وامتناع الاجتماع من النافي للعرضي **فهو** أي تقابل السلب والإيجاب **أقوى التقابلات**. **وقيل: بل** الأقوى هو **التضاد إذ فيهما** أي في التضادين **مع السلب** الضمني **أمرٌ آخر زائد وهو غاية الخلاف** المعتبرة في التضاد الحقيقي.

Beşinci Mersad: İllet ve Ma'lûl

[1159] İlletlik ve ma'lûllük; imkân ve zorunluluk gibi tekâbül yoluyla mevcutları kuşatan arazlardan olduğundan bunların halleri, genel durumlar arasında zikredilmiştir. *Bu mersadda* on *maksat vardır.*

Birinci Maksat: *[Şeyin Başkasına Muhtaçlığı Tasavvuru Zorunludur]*

[1160] *Şeyin başkasına muhtaçlığı tasavvuru zorunludur,* herhangi bir çaba olmaksızın meydana gelir. Zira her insan, bir kısım şeylere muhtaç olduğunu ve bir kısım şeylere de muhtaç olmadığını bilir. Zorunlu tasdiki mutlak olarak önceleyen tasavvur ise zorunlu olmaya daha layıktır. Bir şeyin varlığında *muhtaç olduğu şeye* onun *illeti denir.* Bu *muhtaç olan* şeye ise *ma'lûl* denir. *İllet* ya ilerde geleceği gibi tamdır ya da eksiktir. Eksik illet *ya* ma'lûl olan *şeyin parçasıdır ya da onun dışında* bir şeydir.

[1161] *Birincisi, şayet şeyin kendisiyle bilfiil olduğu şey ise -divan için heyet gibi- sûrettir.* "Bazen kılıç sûreti, ahşapta meydana gelir ama kılıç bilfiil meydana gelmez" denemez. Çünkü biz diyoruz ki, belirli kılıç sûreti, somut olarak meydana geldiğinde kılıç kesinlikle bilfiil meydana gelir. Ahşapta meydana gelen şey ise o sûretin aynısı değil, onun türünden olan başka bir ferttir. *Şayet* şeyin kendisiyle *bilkuvve olduğu şey ise -onun* yani divan *için ahşap gibi- maddedir.* Sûrî ve maddî illet ile kastedilen, cevherlere özgü olup her ikisi de cevher olan madde ve sûret değildir, aksine hem bunları hem de arazların bilfiil veya bilkuvve kendileriyle var olduğu parçaları kuşatan şeydir.

[1162] *Maddenin farklı bakımlardan* çeşitli *isimleri vardır. Buna göre o, madde* ve tıynettir *çünkü ona farklı sûretler gelir; sûretlere istidâdı bakımından kabul eden* ve heyûlâdır; *unsurdur, çünkü bileşim ondan başlar; ustukustur, zira analiz onda sona erer.* Bazen tersi yapılarak unsur ve ustukustan her birine diğerinin açıklaması verilir. *O ikisi* yani sûret ve madde, *mahiyetin illetleridir* ve

المرصد الخامس في العلة والمعلول

[١١٥٩] لما كانت العلية والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل كالإمكان والوجوب أورد مباحثهما في الأمور العامة وفيه مقاصد عشرة؛

المقصد الأول

[١١٦٠] تصور احتياج الشيء إلى غيره ضروري حاصل بلا اكتساب فإن كل أحد يعلم احتياجه إلى أمور واستغناءه عن أمور، والتصور السابق على التصديق الضروري مطلقاً أولى بأن يكون ضرورياً فالمحتاج إليه في وجود شيء يسمى علة له، و ذلك الشيء المحتاج يسمى معلولاً، والعلة إما تامة كما سيأتي وإما ناقصة، والناقصة إما جزء الشيء الذي هو المعلول أو أمرٌ خارجٌ عنه.

[١١٦١] والأول إن كان به الشيء بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة. لا يقال: صورة السيف قد تحصل في الخشب مع أن السيف ليس حاصلاً بالفعل، لأنّا نقول: الصورة السيفية المعينة إذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعاً، وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها، وإن كان الشيء به بالقوة كالخشب له أي للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة الصورية والمادية ما يختص بالجواهر من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمّهما وغيرهما من أجزاء الأعراض التي توجد بها الأعراض إما بالفعل أو بالقوة.

[١١٦٢] ولها أي للمادة أسماء متعددة باعتباراتٍ مختلفة؛ فمادة وطينة إذ تتوارد عليها الصور المختلفة، وقابل وهيولى من جهة استعدادها للصور، وعنصر إذ منها يبتدئ التركيب، واسطقس إذ إليها ينتهي التحليل وقد يعكس ويفسر كل من العنصر والاسقطس بتفسير الآخر، وهاتان أي الصورة والمادة علتان

mahiyetin kâim kılınmasına katılırlar. *Nitekim onlar, varlığın* da *illetidirler.* Zira varlık, bunlara dayanır. *Dolayısıyla* varlığın illeti olmakta bu ikisine ortak olan diğer ikisinden bu ikisini ayırmak için *bu ikisine mahiyetin illetleri denir.*

[1163] *İkincisi* yani ma'lûlün dışında olan *ise ya şeyin kendisiyle olduğudur -onun* yani divan *için marangoz gibi- ki bu fâil* ve müessirdir; *ya da şeyin kendisi nedeniyle olduğudur -divan için divana oturmak gibi- ki bu gayedir,* yani gâî ilettir. *O iki* illet yani fâil veya gaye *varlığın illetleri adını alırlar.* Çünkü mahiyet değil varlık bunlara dayanır. *İlk ikisi* yani madde ve sûret, *ancak bileşikte bulunur* bu açıktır.

[1164] *Gaye, ancak ihtiyarî fiil yapan failde bulunur.* Çünkü mûcib fâilin fiilinin bir hikmeti ve fâidesi olabilse bile gâî illeti olamaz. *Bazen mûcib fâilin fiilinin fâidesine gaye denir. Bunun nedeni* söz konusu fâidenin hakiki gayeye *benzetilmesidir.* Hakiki gaye, fiilin gâi illetidir ve fâilin kastettiği garazdır. *Gaye, zihinde illet olsa bile dışta ma'lûldür.* Çünkü mesela divana oturmak, dış varlık bakımından divanın varlığının ma'lûlü iken divanın tasavvuru ve zihinde meydana gelişi bakımından onun gayesidir. *Dolayısıyla gayenin* tek bir şeye kıyasla fakat zihnî ve hâricî varlığı bakımından *hem illetlik hem de ma'lûllük ilgisi vardır.*

[1165] *Şeyin* mahiyeti ve varlığı veya sadece varlığı bakımından *muhtaç olduğu şeylerin hepsine tam illet denir.* "Hepsi" lafzı, tam illette bileşim bulunması gerektirdiğini hissettirmektedir. Ancak bu zorunlu değildir. Nitekim yazarın şu sözü de bunu göstermektedir: *Tam illet, bazen fâil illet olur.* Bu ise varlığı dikkate alınacak bir şart veya yokluğu dikkate alınacak bir engel bulunmadığı takdirde kendisinden bir basîtin sudûr ettiği mûcib fâil gibi -sudûr edenin imkânı ise ma'lûl tarafında düşünülür ve onun tamamlayıcılarındandır, çünkü biz bir mümkün gördüğümüzde onun illetini sorarız- ya tek başına *veya* muhtâr fâilden sudûr eden *basîtte olduğu gibi gayeyle birlikte olur.*

[1166] *Tam illet bazen de* muhtâr fâilden sudûr eden *bileşikte olduğu gibi* söz konusu *dört illetin toplamı olur.* Bazen de mûcib fâilden sudûr eden bileşikte olduğu gibi bu dördünden üçünün toplamı olur.

للماهية داخلتان في قوامها كما أنهما علتان للوجود أيضاً لتوقفه عليهما فيخصّان باسم علة الماهية تمييزاً لهما عن الباقيتين المشاركتين إياهما في علية الوجود.

[١١٦٣] والثاني أعني ما يكون خارجاً عن المعلول إما ما به الشيء كالنجار له أي للسرير وهو الفاعل والمؤثر، وإما ما لأجله الشيء كالجلوس عليه له وهو الغاية أي العلة الغائية، وهاتان العلتان أعني الفاعل والغاية يخصّان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية، والأوليان وهما المادة والصورة لا توجدان إلا للمركّب وهو ظاهر.

[١١٦٤] والغاية لا تكون إلا لفاعل بالاختيار فإن الموجب لا يكون لفعله علةً غائبة وإن جاز أن يكون لفعله حكمةً وفائدة وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية أيضاً تشبيهاً لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائبة للفعل وغرض مقصود للفاعل. والغاية معلولةٌ في الخارج، وإن كانت علة في الذهن فإن الجلوس على السرير مثلاً معلول بحسب الخارج لوجود السرير وعلة له بحسب تصوره وحصوله في الذهن فلها أي للغاية علاقة العلية والمعلولية بالقياس إلى شيءٍ واحد لكن باعتبار وجودها الذهني والخارجي.

[١١٦٥] ويسمى جميع ما يحتاج إليه الشيء في ماهيته ووجوده أو في وجوده فقط علة تامة وفي لفظ الجميع نوع إشعار بوجوب التركيب في العلة التامة وذلك غير واجب. ألا ترى إلى قوله: وإنها أي العلة التامة قد تكون علة فاعلية إما وحدها كالفاعل الموجب الذي صدر عنه بسيط إذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر عدمه، وإما إمكان الصادر فهو معتبرٌ في جانب المعلول ومن تتمته فإنّا إذا وجدنا ممكناً طلبنا علته، أو مع الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار.

[١١٦٦] وقد تكون مجتمعةً من الأربع المذكورة كما في المركّب الصادر عن المختار، وقد تكون مجتمعةً من ثلاث منها كما في المركّب الصادر عن

Eksik illet, ister ma'lûle dahil olsun ister onun dışında olsun zâtî olarak ma'lûlü *önceler.* Zamansal öncelik ise sûrî illetin dışınkilerde mümkündür. Çünkü sûrî illet, ma'lûlle zamandaştır. *Tam illet* dördünden veya üçünden bileştiğinde *her biri de önce gelen bir kısım şeylerin toplamıdır.* Ma'lûlün parçalarından her birinin onu öncelemesi anlamında bunların ma'lûlden önce gelmesi, kuşku duyulmayacak şeylerdendir.

[1167] *Bütün olması bakımından bütünün öncelemesine gelince bu sorunludur. Çünkü* sûrî ve maddî *parçaların toplamı,* zât bakımından aynıyla *mahiyettir. Mahiyetin kendisini öncelemesi ise düşünülemez. Hal böyleyken* fâil ve gayeden ibaret *başka iki şeyin mahiyete eklenmesiyle birlikte* mahiyetin kendisini öncelemesi *nasıl düşünülsün!* Hâsılı, madde ve sûretin toplamı, zât bakımından mahiyetin aynıdır. Dolayısıyla bu toplamın mahiyetten zât bakımından önce gelmesi mümkün değildir. Çünkü tarif bahsindeki durumun aksine burada genel ve ayrıntılı olarak dikkate almak sûretiyle farklılık oluşturmanın, hiçbir yararı yoktur. Bu toplama, iki şey veya bir şey eklendiğinde onun mahiyetten önceliği nasıl düşünülebilir! Tam illet, yalnızca fâil olduğunda veya gayeyle birlikte fâil olduğunda hiç kuşkusuz ma'lûlden önce gelir.

[1168] *Eğer şöyle denirse:* "Eksik illetin *bir kısmını terk ettin. Bu kısım ise şarttır.* Zira şart, şeyin varlığında muhtaç olduğu şeylerden biridir ve de tam illetin bir parçasıdır. Dolayısıyla şeyin dışında kalan illet, fâil ve gayeyle sınırlı değildir." *Biz şöyle deriz: Şart, gerçekte fâilin bir parçasıdır. Çünkü fâille kastedilen, fâillikte* ve tesirde *müstakil olandır. O ancak şartları topladığı ve engeller ortadan kalktığında böyle olur.* Bu nedenle şartın varlığı ve engelin yokluğu, fâilin tamamlayıcılarındandır. Dolayısıyla şartı ayrıca zikretmeye gerek yoktur. Bazen şartın varlığı ve engelin yokluğu, maddenin tamamlayıcılarından sayılır. Çünkü kâbil, ancak şartlar oluştuğu ve engeller kalktığında bilfiil kâbil olur. Kimileri, araçları fâilin tamamlayıcılarından ve araçların dışındakileri ise maddenin tamamlayıcılarından saymıştır.

[1169] *Şöyle dersen:* "Engellerin kalkması, fâilin veya kâbilin bir parçası yapıldığında hatta şeyin varlığında ihtiyaç duyduğu şeylere katıldığında *engelin olmaması, varlığın illetinin bir parçasıdır.*

الموجب **والعلة الناقصة متقدمة** على المعلول تقدماً ذاتياً سواء كانت داخلةً فيه أو خارجةً عنه، وأما التقدم الزماني فيجوز إلا في العلة الصورية فإنها مع المعلول في الزمان. **وأما العلة التامة** على تقدير تركّبها من أربع أو ثلاث **فمجموع أمور كل واحدٍ منها متقدم** فتقدمها على المعلول بمعنى تقدم كل واحدٍ من أجزائها عليه مما لا شك فيه.

[١١٦٧] **وأما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر؛ إذ مجموع الأجزاء** الصورية والمادية **هو الماهية** بعينها من حيث الذات **ولا يتصور تقدمها** أي تقدم الماهية **على نفسها فضلاً عنها** أي عن تقدمها على نفسها **مع انضمام أمرين آخرين** هما الفاعل والغاية إليها. والحاصل أن مجموع المادة والصورة هو عين الماهية بحسب الذات فلا يمكن تقدم هذا المجموع على الماهية تقدماً ذاتياً لأن التغاير الاعتباري بالإجمال والتفصيل لا يجدي ههنا نفعاً بخلافه في باب التعريف فإذا ضم إلى ذلك المجموع أمران أو أمر واحد فكيف يتصور تقدمه على الماهية وإذا كانت العلة التامة هي الفاعل وحده أو مع الغاية كانت متقدمةً على المعلول بلا إشكال.

[١١٦٨] **فإن قيل: قد تركت قسماً** من العلة الناقصة **وهو الشرط** فإنه من جملة ما يحتاج إليه الشيء في وجوده وجزء أيضاً من العلة التامة فليست العلة الخارجية منحصرة في الفاعل والغاية. **قلنا: إنه جزءٌ للفاعل بالحقيقة لأن المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية** والتأثير **ولا يكون كذلك إلا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع** فوجود الشرط وعدم المانع من تتمة الفاعل فلا حاجة إلى الإفراد بالذكر وقد يجعلان من تتمة المادة لأن القابل، إنما يكون قابلاً بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الأدوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة.

[١١٦٩] **فإن قلت:** إذا جعل ارتفاع الموانع جزءاً للفاعل أو القابل بل إذا جعل مما يحتاج إليه الشيء في وجوده **فعدم المانع جزء من علة الوجود وأنه**

Oysa bu, yokluğun böyle olmayacağını gösteren *zorunluluğa aykırıdır." Biz şöyle deriz: Engelin yokluğunun nefsü'l-emirde herhangi bir tahakkuku, ayrışması ve sübûtu yoktur. Nasıl olur da başkasının varlığının ilkesi olur. Evet,* engelin yokluğu, *bazen vücûdî bir şartı ortaya çıkarır. Mesela girmeye engel olan kapının yokluğu, bir fezayı ortaya çıkarır ki bu feza kendisine nüfuz edilebilecek bir oluşa sahiptir. Yine tavanın düşmesine engel olan sütunun yokluğu da bir mesafenin varlığını ortaya çıkarır ki* mesafeden ibaret olan o uzamda *tavan düşme hareketi yapabilir. Fakat bazen* varlığın illetinde dikkate alınan vücûdî şart *ancak ademî gerekle bilinebilir ve bu* ademî gerekle *dile getirilir.* Nitekim zikredilen iki örnekte durum böyledir. *Bu nedenle insan çabucak söz konusu ademî gereğin,* varlıkta *müessir olduğu* ve varlığın illetinde dikkate alındığı *vehmine kapılır.* Oysa durum böyle değildir. Böylece ortaya çıkmaktadır ki, tam illete giren şeylerin tamamı vücûdîdir. Dolayısıyla o da parçalarının hepsinin varlığıyla mevcuttur.

[1170] Sonra tahkîk şudur: Aklın bedîhesi, yokluğun varlıkta müessir olmasını ve varlık vermesini mümkün görmez; fakat varlıkta tesirin, vücûdî bir şeye dayanmasını mümkün gördüğü gibi ademî bir şeye dayanmasını da mümkün görür. Buna göre şeyin, başka bir varlığa katılımının fâil, şart, madde ve sûret gibi salt varlığı bakımından olması; engel gibi salt yokluğu bakımından olması; hazırlayıcı gibi hem varlığı hem de yokluğu bakımından olması –çünkü hazırlayıcı önce var sonra yok olmalıdır- mümkündür. Bu bağlamda "varlığın tam illeti mevcut olmalıdır" sözüyle kastedilen şudur: Varlığıyla katılan şey mevcut olmalıdır; yokluğuyla katılan şey, yok olmalıdır; hem varlığı hem de yokluğuyla katılan şey, önce var sonra yok olmalıdır. Bu, tam illetin varlığının ve onun, ma'lûlün varlığını gerektiren olarak meydana gelişinin anlamıdır. Onun parçalarından her birinin mevcut olması gerektiğine gelince bu, ne aklın zorunluluğunun verdiği bir hükümdür ne de buna dair herhangi bir burhân vardır.

[1171] Şayet "Engelin kalkması, fâilin bir parçası yapıldığında varlıktaki müessir, yok olacaktır. Oysa bunun bedîhî olarak imkânsız olduğunu itiraf etmiştiniz." dersen ben şöyle derim: Engelin kalkmasının fâilin bir parçası

خلاف الضرورة الشاهدة بأن العدم لا يكون كذلك. **قلنا: عدم المانع لا تحقق له في نفس الأمر ولا تميز له ولا ثبوت فكيف يكون مبدأ لوجود الغير. نعم إنه** أي عدم المانع **قد يكون كاشفاً عن شرط وجودي كعدم الباب المانع للدخول فإنه** أي عدم الباب **كاشفٌ عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه، وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فإنه كاشفٌ عن وجود مسافةٍ يمكن تحرك السقف فيه** أي في الأمر الممتد الذي هو المسافة **للسقوط، إلا أنه ربما لا يعلم** الشرط الوجودي المعتبر في علة الوجود **إلا بلازم عدمي فيعبّر عنه بذلك** اللازم العدمي كما في المثالين المذكورين **فيسبق إلى الأوهام أنه** أي ذلك العدمي **مؤثرٌ** في الوجود ومعتبرٌ في علته، وليس كذلك فظهر أن الأمور الداخلة في العلة التامة كلها وجودية فتكون هي أيضاً موجودة بوجود أجزائها بأسرها.

[١١٧٠] ثم التحقيق أن بديهة العقل لا تجوّز كون العدم مؤثراً في الوجود مفيداً له، ولكن تجوّز أن يتوقف التأثير في الوجود على أمرٍ عدمي، كما تجوّز توقفه على أمرٍ وجودي؛ فعلى هذا جاز أن تكون مدخلية الشيء في وجودٍ آخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة، وأن يكون من حيث عدمه فقط كالمانع، وأن يكون من حيث وجوده وعدمه معاً كالمعدّ إذ لا بد من عدمه الطارئ على وجوده. فما قيل من أن العلة التامة للوجود لا بد أن تكون موجودة أريد به أن ما له مدخل بوجوده لا بد أن يكون موجوداً، وما له مدخل بعدمه لا بد أن يكون معدوماً، وما له مدخل بوجوده وعدمه لا بد أن يوجد، ثم يعدم هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها المقتضي لوجود المعلول؛ وأما أنه يجب أن يكون كل واحدٍ من أجزائها موجوداً فذلك مما لم تحكم به ضرورة العقل ولا قام عليه برهان أيضاً.

[١١٧١] فإن قلت: لما جعل ارتفاع المانع جزءاً للفاعل كان المؤثر في الوجود معدوماً، وقد اعترفتم بأنه محالٌ بديهةً. قلتُ: ليس معنى كونه جزءاً

olmasının anlamı, onun gerçek parçası olduğu değildir. Bunun anlamı, onun tamamlayıcılarından olduğu ve onun kapsamında değerlendirildiğidir. Bu kadarı da onun başlı başına niçin zikredilmediğini açıklamaya yeterlidir. Bundan da şu bilinir: Yazar "insan çabucak onun müessir olduğu vehmine kapılır" sözüyle eğer gerçek tesir bulunduğunu düşünür demek istemişse bu yanlıştır; yok eğer varlıkta katkısının bulunması anlamında tesir olduğunu düşünür demek istemişse bu düşünce doğrudur ve onda herhangi bir mahzur yoktur.

[1172] Şöyle denemez: "Cins ve fasıl, dahili illetlerdendir ama bunların hiçbir madde ve sûret değildir. Yine konu, arazlarda haricî illetlerdendir ama haricî illetler arasında zikredilmemiştir." Çünkü biz şöyle diyoruz: Cins, bir parça olarak yani bir şey olmamak şartıyla alındığında madde olarak adlandırılır. Fasıl da aynı şekilde alındığında sûret olarak adlandırılır. Yahut şöyle deriz: Haricî varlığın dayandığı şey hakkında konuşulmaktadır. Bu nedenle aklî parçalar ona girmemektedir. Konuya gelince o, haricî olmakla birlikte maddenin mahal ve kâbil olması açısından tam olarak maddeye benzer. Bu nedenle madde kapsamında değerlendirilmiş ve başlı başına bir kısım olarak zikredilmemiştir.

[1173] Sen eksik illetin kısımları hakkında şöyle diyebilirsin: Şeyin varlığında dayandığı şeyler ya onun bir parçasıdır ya da onun dışındadır. Eğer onun dışındaysa ya ma'lûlün mahallidir ya onun mahalli değildir. Eğer onun mahalli ise bu, araza kıyasla konudur, sadece cevherî sûrete kıyasla kâbil mahaldir. Eğer onun mahalli değilse ya varlığın kendisinden geldiği şeydir ya da varlığın kendisi için olduğu şeydir yahut her ikisi de değildir. Her ikisi de olmaması durumunda ya vücûdîdir ya da ademîdir. Vücûdî ise şarttır; ademî ise engeldir. Birincisi yani şeyin parçası olan, ya aklî bir parçadır ya da haricî bir parçadır. Aklî parça cinstir; hâricî parça ise madde ve sûrettir.

İkinci Maksat: [Şahıs Olarak Bir, İki İlletin Ma'lûlü Olamaz]

[1174] *Şahıs olarak bir, iki müstakil illete bağlanamaz. Bunun iki nedeni vardır. Birincisi: Eğer* şahıs olarak bir, *iki müstakil illetin sonucu yapılırsa o, hem illiyet nedeniyle bu iki illete muhtaç olurdu hem de bu iki illetten müstağni olurdu.* Diğer deyişle şahıs olarak birin iki müstakil illeti olursa o, her birinin kendisine illet olması nedeniyle bu iki illetin her birine muhtaç olurdu hem de bu iki illetin her birinden müstağni olurdu. Her birine muhtaç olurdu çünkü ma'lûl kesinlikle illetine muhtaçtır. Her birinden müstağni olurdu *çünkü o iki* müstakil *illetten her*

له أنه جزءٌ له حقيقيٌّ بل معناه أنه من تتمته وداخلٌ في عداده، وهذا المقدار كافٍ في الاعتذار عن ترك إفراده بالذكر، ويعلم من هذا أن قوله: فيسبق إلى الأوهام أنه مؤثر، إن أراد به سبق التأثير الحقيقي فباطل، وإن أراد به سبق التأثير بمعنى المدخلية في الوجود فهو حق ولا محذور فيه.

[١١٧٢] لا يقال: الجنس والفصل من العلل الداخلة وليس شيء منهما مادة ولا صورة، وأيضاً الموضوع في الأعراض من العلل الخارجة ولم يذكر فيها، لأنّا نقول: الجنس إذا أخذ من حيث أنه جزء أعني بشرط لا شيء يسمى مادة، والفصل إذا أخذ كذلك يسمى صورة، أو نقول: الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي فلا تندرج فيه الأجزاء العقلية. وأما الموضوع فهو مع كونه خارجاً يشبه المادة مشابهة تامة في كونها محلاً قابلاً فجعل من عدادها ولم يعد قسماً برأسه.

[١١٧٣] ولك أن تقول في تفصيل أقسام العلة الناقصة: ما يتوقف عليه الشيء في وجوده إما جزء له أو خارج عنه. والثاني إما محل للمعلول فهو الموضوع بالقياس إلى العرض والمحل القابل بالقياس إلى الصورة الجوهرية وحدها، وإما غير محل له فإما ما منه الوجود، أو ما لأجله الوجود، أو لا هذا ولا ذاك؛ وحينئذٍ إما أن يكون وجودياً وهو الشرط، أو عدمياً وهو عدم المانع. والأول أعني ما يكون جزءاً إما أن يكون جزءاً عقلياً وهو الجنس والفصل، أو جزءاً خارجياً وهو المادة والصورة.

المقصد الثاني

[١١٧٤] **الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين مستقلتين لوجهين؛ الأول لو علل** الواحد بالشخص **بمستقلتين** أي لو اجتمعت عليه علتان مستقلتان **لكان محتاجاً إليهما** أي إلى كل واحدةٍ منهما **للعلية** أي لكون كل واحد علة له فإن المعلول محتاجٌ إلى علته البتة **مستغنياً عنهما** أي عن كل واحدةٍ منهما **إذ بالنظر إلى كل**

biri dikkate alındığında şahıs olarak bir olan o şey, *diğer* şey *varlık kazanmamış olsa bile var olur.* Zira her bir illetin müstakil olduğu varsayılmaktadır. Her birinin diğeri varlık kazanmamış olsa bile var olmasının *bu* imkânı, o ma‘lûlün diğerinden *müstağni oluşunun anlamıdır.* Bu durumda söz konusu ma‘lûl, tek bir zamanda iki müstakil illetten her birine hem muhtaç olacak hem de muhtaç olmayacaktır.

[1175] Şöyle denemez: "Her birine muhtaç olmanın kaynağı, her birinin onun illeti olmasıdır. Her birine muhtaç olmamanın kaynağı ise diğerinin onun illeti olmasıdır. Dolayısıyla iki illetin bir araya gelmesinde herhangi bir imkânsızlık yoktur." Çünkü biz şöyle diyoruz: Bir şeyin varlığında diğerine muhtaç olması ve ona muhtaç olmaması, birbirlerinin çelişiğidirler ve bir araya gelemezler. İster bu iki şey, tek bir sebebe isterse iki sebebe dayansın fark etmez. Dolayısıyla iki müstakil illetin, tek bir şahsî ma‘lûlde bir araya gelmesi, imkânsızın gerçekleşmesini gerektirir. Şu halde o ikisinin bir araya gelmesinin imkânı, bunun imkânını da gerektirir. Oysa bu da imkânsızdır.

[1176] Ancak peş peşe gelmeleri mümkün olmadığında bir araya gelmenin imkânsızlığıyla birlikte iki illetin birbirinin yerini almasında herhangi bir imkânsızlık yoktur. Şöyle ki: İkisinden her birinin, var olduğunda o şahsî ma‘lûl de var olacak durumda olmasıdır. Buna göre ikisinden biri var olduğunda ma‘lûl de var olur. Bu takdirde diğerinin varlığı imkânsızlaşır. Çünkü birincinin yok olması ve ikincinin var olması mümkün olsaydı bu durumda şayet ma‘lûl birincinin yokluğuyla yok olur ve ikincinin var etmesiyle var olursa ma‘dûmun iadesi durumu ortaya çıkar; şayet yok olmazsa ikincinin, ma‘lûle, birinci illetin var etmesiyle meydana gelmiş varlığın aslını vermiş olması gerekir ki bu durumda da meydana gelmişin meydana getirilmesi [hâsılın tahsîli] durumu ortaya çıkar. "İkinci, birinciyle meydana gelmiş varlığın sürekliliğini verir" denilmesi mümkün değildir. Çünkü bu takdirde onun müstakil bir illet olmaması gerekli olur. O halde iki illet, birinin yeni baştan bir durum olarak diğerinin yerine var olması mümkün olsa bile biri var olduğunda diğerinin ondan sonra var olması imkânsız olacak şekilde olduklarında birbirinin yerini almaları mümkündür.

[1177] Şöyle denemez: "Birbirinin yerini almaları, mutlak olarak imkânsızdır. Çünkü ikisinden biri var ve diğeri yok olduğunda birincinin varlığından ma‘lûlün varlığı gerekli olurken ikincinin yokluğundan ma‘lûlün yokluğu gerekli olur. Çünkü müstakil illetin yokluğu, ma‘lûlün yokluğunu gerektirir.

واحدٍ منهما أي كل واحدٍ من الأمرين المستقلين بالعلية يوجد ذلك المعلول الشخصي ولو لم يوجد الأمر الآخر إذ الفرض أن كل واحدٍ مستقل وهو أي جواز وجوده بكلٍّ منهما وإن لم يوجد الآخر معنى الاستغناء أي استغناء ذلك المعلول عن الآخر فيلزم أن يكون في زمانٍ واحد محتاجاً إلى كل واحدةٍ من المستقلتين وغير محتاجٍ إليهما.

[١١٧٥] لا يقال: منشأ الاحتياج إلى كل واحدة هو عليتها له ومنشأ عدم الاحتياج إليها علية الأخرى له فلا استحالة في اجتماعهما، لأنّا نقول: احتياج شيءٍ إلى آخر في وجوده وعدم احتياجه إليه فيه متناقضان فلا يجتمعان سواء كانا مستندين إلى سببٍ واحد أو إلى سببين، واجتماع علتين مستقلتين على معلولٍ واحد شخصي مستلزم لوقوع المحال فيكون إمكان اجتماعهما مستلزماً لإمكانه وهو أيضاً محال.

[١١٧٦] وأما تواردهما على سبيل البدل مع امتناع الاجتماع إذا لم يمكن تعاقبهما فلا استحالة فيه بأن تكون كل واحدةٍ منهما بحيث لو وجدت ابتداءً وجد ذلك المعلول الشخصي. فإذا وجدت إحداهما وجد المعلول وامتنع حينئذٍ وجود الأخرى إذ لو أمكن أن تعدم الأولى وتوجد الأخرى فإن عدم المعلول بعدم الأولى ووجد بإيجاد الثانية لزم إعادة المعدوم، وإن لم يعدم وجب أن تكون الثانية مفيدةً للمعلول أصل وجوده الحاصل له بإيجاد الأولى فيلزم تحصيل الحاصل. ولا يمكن أن يقال: إن الثانية تفيد بقاء الوجود الحاصل بالأولى؛ إذ يلزم حينئذٍ أن لا تكون علةً مستقلة فالتوارد على سبيل البدل جائزٌ إذا كانت العلتان بحيث إذا وجدت إحداهما استحال وجود الأخرى بعدها، وإن أمكن أن يوجد بدل الأولى ابتداء.

[١١٧٧] لا يقال: التوارد على البدل محالٌ مطلقاً لأنه إذا كانت إحداهما موجودة والأخرى معدومة لزم من وجود الأولى وجود المعلول ومن عدم الثانية عدمه لأن عدم العلة المستقلة يوجب عدم المعلول؛ وما يظن من أن

Hâric ve tedvîr asıllarının birbirinin yerini alma suretiyle Güneş'in hareketinin illeti olmaları mümkündür zannının cevabı ise şudur: Burada ma'lûl yani Güneş'in hareketi, şahıs bakımından değil, tür bakımından birdir. Zira bu iki asıldan biriyle gerçekleşen hareketin, diğer asılla gerçekleşen hareketten şahıs olarak farklılığı zorunludur." Çünkü biz şöyle diyoruz: İlletin yokluğunun şahsî ma'lûlün yokluğunu gerektirmesi, şahıs olarak bir olan şeyin birbirinin yerini alma yoluyla iki müstakil illetinin bulunmasının mümkün olmadığına dayanmaktadır. Dolayısıyla bunun onunla ispatı kısırdöngüdür.

[1178] *İkinci* neden: *İki müstakil illetten her birinin ya bir eseri* yani tesiri *vardır ya* yalnızca *birinin* tesiri *vardır ya da hiçbirinin* tesiri *yoktur. Birinci durumda* ikisinden *her biri tam illetin bir parçasıdır.* Zira bu takdirde müstakil olarak tesir eden şey, toplamdır. Dolayısıyla bu toplam, tam illettir ve o ikisinden her biri tam illetin bir parçasıdır. Oysa bunun aksi varsayılmıştı. *İkinci durumda ise tesir eden şey, illettir,* diğeri değildir. *Üçüncü durumda hiçbiri de illet değildir.* Oysa bu iki şık da varsayılanın aksidir. O halde kısımların tamamı yanlıştır.

[1179] Bazen şöyle denir: O iki illetten her biri, tam bir tesire sahip olabilir -nitekim tartışılan şey budur- ve bundan her birinin de illetin bir parçası olması gerekmez. Şayet "bu durumda her birinin tesiri diğerinin tesirini gereksiz kılar" dersen ben şöyle derim: Bu, birinci şıkka dönüştür. İyi düşün!

[1180] Şahıs olarak birin iki müstakil illete bağlanmasını *Mu'tezile'nin bir kısmı mümkün görmüştür. Buna örnek, iki kişinin eline bitişmiş ve biri çektiği esnada aynı güç ve hızda diğerinin ittiği bir cevher-i ferttir.* Bu takdirde parçası bulunmayan o cevherle iki hareketin var olması mümkün değildir, çünkü iki mislin bir araya gelmesi imkânsızdır; aksine tek bir şahsî hareket olacaktır. Bu tek hareketin, söz konusu iki kişiden yalnızca birine dayanması mümkün değildir, çünkü birinin diğerine önceliği yoktur; aksine her birine dayanır ve kuşkusuz ikisinden her biri, o hareketi kendi başına meydana getirir. O halde iki müstakil illet, şahıs olarak birin illeti olmakta birleşmiştir.

[1181] Eş'arîler bunu şöyle cevaplamıştır: O cevherin hareketi, tıpkı diğer hâdisler gibi doğrudan doğruya yüce Allah'a dayanır. Başkaları ise şöyle cevaplayabilir: Bu hareket, her iki kişinin

أصلي الخارج والتدوير يجوز تواردهما بدلاً على حركة الشمس. فجوابه أن المعلول ههنا أعني حركة الشمس واحدة بالنوع لا بالشخص ضرورة أن الحركة الواقعة بأحد هذين الأصلين مغايرة للواقعة بالأصل الآخر شخصاً لأنّا نقول: استلزام عدم العلة لعدم الملعول الشخصي يتوقف على أنه لا يجوز أن يكون لواحدٍ شخصي علتان مستقلتان على البدل فكان إثباته به دوراً الوجه.

[١١٧٨] **الثاني إما أن يكون لكل واحدٍ منها أثر** أي تأثير **فكل** أي كل واحدٍ منهما **جزء العلة التامة** لأن المستقل بالتأثير حينئذٍ هو المجموع فهو العلة التامة وكل واحدٍ منهما جزؤها وهو خلاف المفروض، **أو لأحدهما** فقط أثر **فهي العلة** دون الأخرى، **أو لا** أثر **لشيءٍ منهما فلا شيء منهما بعلة** وكلاهما أيضاً خلاف المقدّر فالأقسام كلها باطلة.

[١١٧٩] وقد يقال: جاز أن يكون لكلٍّ منهما تأثير تام كما هو المتنازع فيه وليس يلزم منه كون كل جزء العلة. فإن قلت: فيستغنى بتأثير كل واحدة عن تأثير الأخرى. قلتُ: هذا رجوعٌ إلى الوجه الأول فتأمل.

[١١٨٠] **وجوّزه** أي تعليل الواحد الشخصي بعلتين مستقلتين **بعض المعتزلة كجوهر فرد ملتصق بيد اثنين يدفعه أحدهما حال ما يجذبه الآخر على السوية في القوة والسرعة** وحينئذٍ لا يجوز أن يقوم بذلك الجوهر الذي لا جزء له حركتان لامتناع اجتماع المثلين بل حركة واحدة شخصية، ولا يجوز استنادها إلى واحدٍ منهما فقط لعدم الأولوية بل إلى كلٍّ منهما، ولا شك أن كل واحدٍ منهما مستقلٌّ بتحصيل تلك الحركة فقد اجتمع على واحد بالشخص علتان متسقلتان.

[١١٨١] وردّه الأشاعرة بأن حركة ذلك الجوهر مستندةٌ إلى الله تعالى ابتداءً كسائر الحوادث ولغيرهم أن يجيبوا عنه بأن هذه الحركة مستندةٌ إلى

toplamına dayanmaktadır. Dolayısıyla her biri, müstakil illet değil, illetin bir parçasıdır. Zira ikisinden her birinin müstakilliği, diğerinden ayrılması şartına bağlıdır. Bunda ise herhangi bir mahzur yoktur.

[1182] *İki misle gelince bunlar, tür bakımından birdir. Onun* tür bakımından birin *ise iki müstakil illete bağlanması mümkündür.* Yani türün bir ferdi, müstakil bir illete; başka bir ferdi birincinin mümâsili olmasına rağmen başka bir müstakil illete bağlanır. Yoksa bunun anlamı, türsel tabiatın, çeşitli illetler nedeniyle fertlerin zımnında varlık kazanması değildir. Çünkü daha önce işaret edildiği gibi dışta yalnızca fertler vardır. *Buna örnek farklılıktır. Zira karalığın tatlılıktan farklılığı, tatlılığın karalıktan farklılığının mislidir.* Çünkü karalık ve tatlılığın iliştiği iki şey, her ne kadar mahiyetçe farklı olsalar da, onların ilişenleri mahiyette mütemâsildirler.

[1183] *Sonra* zikredilen iki farklıdan *her biri,* ya tek başına ya da başkasına eklenerek *mahalliyle talîl edilir.* Her iki durumda da iki farklıdan her birinin müstakil bir illeti olur. Fakat bu örnek, bir izafet olan *farklılığın, sübûtî* ve dışta mevcut *bir şey olduğunu söyleyen kimseye göre* doğru olabilir. Yine karalık ve aklık arasındaki zıtlık örneğinde de durum böyledir. Fakat cinsin doğasının farklı fasılların maʻlûlü olması örneği ise ancak cins ve faslın dış varlıkta ayrıştığı kabul edildiğinde doğru olur. Oysa onun yanlış olduğunu öğrenmiştin.

[1184] *Yine sıcaklık tek bir türdür. Sonra onun bir ferdi ateşle, bir ferdi güneşle, bir ferdi de hareketle talîl edilir.* Bu durumda mütemâsiller, farklı müstakil illetlerle talîl edilmiştir. Bu farklı illetler ise ya tek başlarına ya da başka şeylerle birlikte alınan bu şeylerdir. Fakat bu örnek, ancak sıcaklığın fertleri mütemâsil olup mahiyetin tamamında ortak olduğunda doğru olabilir. *Oysa daha sonra sıcaklığın fertlerinin mütemâsil olmadığına dikkate çekeceğiz.* Ateşin fertlerine dayanan ateşsel sıcaklık fertlerini örnek vermemişlerdir, çünkü burada illetler farklı değildir. Zira illet, ateşin doğasıdır. Nitekim maʻlûl de sıcaklığın doğasıdır. Şayet bu ikisinin fertleri dikkate alınırsa illet ve maʻlûlden her biri, değişik olur. Fahreddîn Râzî *el-Mülahhas*'ta şöyle demiştir: "Türce bir olan maʻlûlün türce farklı illetlere dayanması mümkündür."

مجموعهما معاً فكل واحد جزء العلة لا علة مستقلة؛ فإن استقلال كل منهما كان مشروطاً بانفراده عن الآخر ولا محذور في ذلك.

[١١٨٢] **وأما المثلان فهما واحد بالنوع فيجوز تعليله** أي تعليل الواحد بالنوع **بمستقلتين** على معنى أن فرداً منه يكون معللاً بعلةٍ مستقلة وفرداً آخر منه مع كونه مماثلاً للأول يكون معللاً بعلةٍ أخرى مستقلة أيضاً لا على معنى أن الطبيعة النوعية توجد في ضمن الأفراد عن علل متعددة؛ إذ ليس في الأعيان إلا الأشخاص كما مرّت إليه الإشارة **كالمخالفة فإن مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة للسواد** فإن هذين المعروضين وإن كانا متخالفين في الماهية إلا أن عارضيهما متماثلان فيها.

[١١٨٣] **ثم أنه يعلل كل** من المخالفتين المذكورتين **بمحله** إما وحده أو منضماً إلى غيره، وعلى التقديرين يكون لكل من المخالفتين علة مستقلة، لكن هذا المثال إنما يصح **عند من يقول بأن المخالفة** التي هي من الإضافات **أمرٌ ثبوتيٌّ** موجودٌ في الخارج وكذا الحال في التمثيل بالمضادة بين السواد والبياض، وأما التمثيل بأن طبيعة الجنس معللة بفصول مختلفة فإنما يصح على تقدير تمايز الجنس والفصل في الوجود الخارجي وقد عرفت بطلانه.

[١١٨٤] **وأيضاً فالحرارة نوعٌ واحد ثم يعلل فردٌ منها بالنار وفردٌ بالشمس وفردٌ بالحركة** فقد عللت المتماثلات بعلل مختلفة مستقلة هي هذه الأمور وحدها أو مأخوذة مع غيرها، لكن هذا المثال إنما يصح إذا كانت أفراد الحرارة متماثلة متفقة في تمام الماهية **وسننبّه على عدم تماثل أفرادها فيما بعد** وإنما لم يمثلوا بأفراد الحرارة النارية المستندة إلى أفراد النار لعدم تعدد العلل ههنا فإن العلة طبيعة النار كما أن المعلول طبيعة الحرارة، وإن اعتبر أفرادهما كان كل من العلة والمعلول متعدداً؛ قال في الملخص: المعلول الواحد بالنوع يجوز استناده إلى علل مختلفة بالنوع.

[1185] *Eğer şöyle denirse:* "Türsel *mahiyet, ikisinden birine muhtaçlığı gerektirirse bu iki şey onunla talîl edilir. Aksi halde o ikisinden müstağni olur.* Yani mahiyet, zâtı veya gerekleri nedeniyle ikisinden birine muhtaçlığı gerektirirse onlardan iki mütemâsil fert, o birin kendisiyle talîl edilir. Çünkü şeyin zâtının veya gereğinin muktezasının, ondan ayrılması imkânsızdır. O ikisinden birine muhtaçlığı gerektirmemesi durumunda *o iki* illetin her birinden de *müstağni olur. Bu durumda* o türsel mahiyet, *söz konusu iki illetten herhangi biriyle talîl edilemez.* Çünkü şeyin muhtaç olmadığı bir şeyle talîli imkânsızdır."

[1186] *Biz şöyle deriz: O* mahiyet *bir illete muhtaçlığı gerektirir. Belirleme ise illet tarafındandır.* Yani şunu tercih ediyoruz: Mahiyet, varsayılan iki illetten belirli birine muhtaç olmaz, aksine o, belirsiz olarak herhangi bir illete muhtaçtır. Bundan da mahiyetin iki belirli illetle talîl edilmemesi gerekmez. Zira mahiyetin belirli illete bağlanması, bu belirli illetin o mahiyetin illeti olmayı gerektirmesi sûretiyle illet tarafından kaynaklanması mümkündür. O belirli illet de kendisinin bir illetinin bulunmasını gerektirir. Dolayısıyla o, özel olarak ikisinden her birinden müstağni olsa da o ikisiyle talîl edilir. İmâm Râzî böyle demiştir.

[1187] Yazar şöyle demiştir: *Bil ki: Bu* cevapta *ma'lûlün* belirsiz bir illete muhtaç olmasına rağmen *belirli bir illete muhtaç olmadığını kabul* vardır. Çünkü mahiyet belirli bir illetle ona muhtaç olduğu için değil, aksine o illetin bu mahiyetin illeti olmayı gerektirmesinden dolayı talîl edildiğinde ma'lûlün gerçekte kendisinin illeti olan şeye muhtaç olmaması mümkündür. *Bu durumda iki* müstakil *illetin ma'lûlu olan şahsın, iki illetten* belirli olarak birine *muhtaç olması gerekmez. Aksine* onun *muhtaçlığı, ikisinden birinin mefhumunadır,* yani herhangi bir illetedir. *Bu ise iki illetin aynı ma'lûlde bir araya gelmesine engel teşkil etmez.*

[1188] Delilin özeti şudur: Belirli bir illete dayanmak, ma'lûlün o belirli illete muhtaç olmasından değil de belirli illetin gerektirmesinden kaynaklanabildiğinden şahsî bir de iki müstakil illetle talîl edilebilir ve iki illetten belirli olarak birisine muhtaç olmaz ki iki illetin bir araya gelmesi, ma'lûlün her birine kıyasla hem muhtaç hem de müstağni olmasını gerektirsin. Aksine ma'lûl herhangi bir illete muhtaç olur. Bu ihtiyaç ise iki illetin bir araya gelmesine aykırı değildir. Çünkü iki illet, bir araya geldiğinde ikisinden birinin

[١١٨٥] **فإن قيل: الماهية** النوعية **إن اقتضت** لذاتها أو للوازمها **الحاجة إلى إحداهما علل الأمران** أي الفردان المتماثلان منها **بها** أي بتلك الإحدى بعينها لأن مقتضى ذات الشيء، أو لازمه يستحيل انفكاكه عنه **وإلا** وإن لم تقتضِ الحاجة إلى إحداهما **استغنت عنهما** أي عن كل واحدةٍ من العلتين **فلا تعلل** تلك الماهية النوعية **بشيءٍ منهما** لامتناع تعليل الشيء بما هو مستغنٍ عنه.

[١١٨٦] **قلنا: هي** أي تلك الماهية **تقتضي الاحتياج إلى علةٍ ما والتعيين من جانب العلة** أي نختار أن الماهية لا تحتاج إلى شيء بعينه من العلتين المفروضتين بل هي محتاجةٌ إلى علةٍ ما لا بعينها، ولا يلزم من ذلك أن لا تكون الماهية معللةً بالعلتين المعينتين لجواز أن يكون تعليلها بالمعينة ناشئاً من جانب العلة بأن تكون هذه المعينة تقتضي أن تكون علةً لتلك الماهية، وتلك المعينة أيضاً تقتضي أن تكون علةً لها فهي مع استغنائها عن خصوصية كلٍّ منهما تكون معللة بهما؛كذا ذكره الإمام الرازي.

[١١٨٧] قال المصنف: **واعلم أن هذا** الجواب فيه **التزامٌ لعدم احتياج المعلول إلى العلة بعينها** مع كونها محتاجة إلى علةٍ ما لا بعينها فإن الماهية إذا كانت معللةً بعلةٍ معيّنةٍ لا لاحتياجها إليها بل لاقتضاء تلك المعينة أن تكون علة للماهية فقد جاز عدم احتياج المعلول إلى ما هو علة له حقيقة **فلا يلزم احتياج الشخص المعلول للعلتين** المستقلتين **إلى كلٍّ منهما** أي إلى شيء منهما بعينه، **بل** احتياجه **إلى مفهوم أحدهما** أي إلى علةٍ ما **الذي لا ينافي الاجتماع**.

[١١٨٨] وتلخيص النظر أنه لما جاز أن يكون الاستناد إلى علةٍ معينةٍ ناشئاً من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعلول إلى تلك العلة المعينة جاز أن يكون الواحد الشخصي معللاً بعلتين مستقلتين، ولا يكون محتاجاً إلى شيءٍ منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجاً ومستغنياً بالقياس إلى كل واحدةٍ منهما بل يكون محتاجاً إلى علةٍ ما. وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لأنهما إذا اجتمعتا لزم الاستغناء عن خصوصية كلٍّ منهما لا

mefhumundan değil -ki bu mefhum, ikisinden daha geneldir- özel olarak her birinden müstağnilik gerekir. Bu durumda şahsî birin müstakil illetlerle talîlinin imkânsızlığını göstermekte güvenilen delil yetersiz kalacaktır. Bu makamın takririnde birçok topluluk bocalamıştır. Hakikat sana geldikten sonra onların arzularının peşine düşme!

[1189] Sonra doğru cevap şöyle denilmesidir: Tabiatların dış dünyada varlığı yoktur, dışta var olanlar, yalnızca tabiatların fertleridir. Bu nedenle fertlerden biri, belirli bir illete muhtaç olduğunda o ferdin mislinin de o illetin misline muhtaç olması zorunlu değildir. Aksine ferdin ilk illetten farklı bir illete muhtaç olması mümkündür. İki mütemâsildeki muhtaçlığın kaynağı, birbirinden farklı olan hüviyetleridir.

Üçüncü Maksat:
[Birden Çok Eserin Tek Bir Müessire Dayanması]

[1190] *Biz* Eş'arîlere *göre birden çok eserin tek ve basît bir müessire dayanması mümkündür. Nasıl* bize göre mümkün *olmaz ki! Biz,* sayılamayacak kadar çok *mümkünlerin tamamının* herhangi bir aracı olmaksızın *yüce Allah'a dayandığını* ve bununla birlikte Allah'ın hiçbir bileşim barındırmadığını *söylüyoruz. Ancak filozoflar* birden çok eserin tek ve basît müessire dayanmasının mümkün olduğunu *reddetmiştir. Onlara göre böyle şey ancak aletin, şartın veya kâbilin çokluğuyla olabilir.* Aletin çokluğunun örneği şudur: Düşünen nefisten onun organları ve kendisine yerleşmiş güçleri olan aletlerinin çokluğu sayesinde pek çok eser sudûr eder. Kâbil veya şartların çokluğunun örneği ise filozoflara göre faâl akıldır. Çünkü unsurlar âleminde meydana gelen şeyler, pek çok şart ve kâbil bakımından faâl akıla dayanır.

[1191] Demişlerdir ki: Fakat İlk İlke gibi, gerek zât gerek hakiki ve itibârî sıfatlar gerekse aletler, şartlar ve kâbiller bakımından hiçbir çokluk bulunmayacak şekilde *bütün yönlerden bir olan gerçek basîte gelince böyle olmaz* ve ona yalnızca tek bir eser dayanabilir. Filozoflar mümkünlerin Yüce Zorunlu'dan sudûr etme niteliğini bunun üzerine kurmuşlardır. Nitekim ilerde geleceği üzere filozofların görüşü budur.

عن مفهوم أحدهما الذي هو أعمّ منهما فلا يتم الدليل المعوّل عليه في امتناع تعليل الواحد الشخصي بعلل مستقلة؛ وقد خبط في تقرير هذا المقام أقوام فلا تتبع أهواءهم بعد ما جاءك من الحق هذا.

[١١٨٩] ثم الصواب في الجواب أن يقال: لا وجود للطبائع في الخارج إنما الموجود فيه أشخاصها؛ فإذا احتاج شخص منها إلى علةٍ معينة لا يجب أن يحتاج مثل ذلك الشخص إلى مثل تلك العلة بل يجوز احتياجه إلى علةٍ مخالفةٍ للعلة الأولى، ويكون منشأ الاحتياج في المتماثلين هويتهما المتخالفتين.

المقصد الثالث

[١١٩٠] **يجوز عندنا** يعني الأشاعرة **استناد آثار متعددة إلى مؤثرٍ واحدٍ بسيط، وكيف لا** يجوز ذلك عندنا **ونحن نقول بأن جميع الممكنات** المتكثرة كثرة لا تحصى **مستندة** بلا واسطة **إلى الله تعالى** مع كونه منزهاً عن التركيب، **ومنعه** أي منع جواز استناد الآثار المتعددة إلى المؤثر الواحد البسيط **الحكماء إلا بتعدد آلة** كالنفس الناطقة تصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آلاتها التي هي الأعضاء والقوى الحالّة فيها، **أو** بتعدد **شرط أو قابل** كالعقل الفعّال على رأيهم فإن الحوادث في عالم العناصر مستندةٌ إليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة.

[١١٩١] قالوا: **وأما البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات** بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل كالمبدأ الأول **فلا** يجوز أن يستند إليه إلا أثر واحد، وبنوا على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ما سيأتي.

[1192] Eş'arîler Yüce Allah'a hakiki sıfatlar nispet ettiler diye Allah'ın bütün yönlerden bir ve hakiki basît olmadığını ve dolayısıyla onlara göre bu kaideye girmediğini sanmayasın. Bazen şöyle vehmedilir: Hakiki bir, eğer zâtıyla zorunlu kılan ise ondan birden fazla eserin çıkması, görüş birliğiyle, mümkün değildir; şayet muhtâr ise ondan birçok eser, görüş birliğiyle, çıkabilir. Öyleyse tartışma, ilkenin zâtıyla zorunlu kılan mı yoksa muhtâr mı olduğundadır, bu kuralda değildir. Gerçek şu ki, muhtâr fâilin iradesi veya iradesinin taalluku çoğaldığında o, bütün yönlerden bir olamaz. Dolayısıyla bu kural altına girmez. Şayet muhtârda hiçbir şekilde çoğalma varsayılmaz ise bu kurala girer ve de tartışma konusu olur.

[1193] *Bizim* birden çok eserin tek ve basît bir müessire dayanmasının mümkün olduğunu ispattaki *delilimiz şudur: Cevherlik,* tek ve basît bir hakikat olmasına rağmen *hem* mutlak yerde *yer kaplamanın hem* de *arazları kabulün illetidir.* Yer kaplama ve arazları kabul *ikilisi ise* gerçek bir olan *basîte ait iki eserdir.*

[1194] *Şöyle denilemez: O ikisinden biri yerleşen bakımındandır; diğeri ise yer bakımındandır.* Yani arazları kabulün cevherin eseri olması, cevhere yerleşen araz bakımındandır; yer kaplamanın cevherin eseri olması ise kendisine yerleşilen yer bakımındandır. Dolayısıyla burada şart çoğalmıştır. *Çünkü biz şöyle diyoruz:* Biz, cevherin araza bilfiil mahal olması ve onun yere bilfiil yerleşmesinden bahsetmiyoruz ki bu ikisinin cevherden çıkışı, sizin söylediğiniz gibi yerleşen ve yer aracılığıyla olsun. *Aksine söz, cevherin bu ikisini kabul etmesi hakkındadır. Bu* yani cevherin bu ikisini kabulü *ise onun zâtının* ma'lûlü olan *arazlarındandır.*

[1195] *Gerçek şu ki, bu* istidlâl *ancak* cevherlikten ibaret olan *illetin basîtliğinin açıklanmasıyla tamamlanır* ve bunun ilzâm edeceğini düşünmek mümkün değildir. Çünkü filozoflara göre cevher, beş kısımdır. Bunlar içinde yer kaplamayı ve bu arazların yerleşmesini kabul eden, sûreti ve maddesi bakımından cisimdir ve onlara göre cevher-i ferdin varlığı yoktur. *Yine söz konusu iki şeyin* yani iki eser olan iki kâbiliyetin *vücûdî olduğu* açıklanmalıdır. Denilmiştir ki, bu delilin ilzâm edeceğini düşünmek mümkündür, çünkü o iki kâbiliyet, filozofların aksine kelâmcılara göre varlığı bulunmayan nispet ve izafetlerdendir. Ayrıca iki kâbiliyetin cevherlikten sudûrunda *alet ve şartın çoğalmadığı* açıklanmalıdır. Bu ise sorunludur.

[١١٩٢] ولا يلتبس عليك أن الأشاعرة لما أثبتوا له تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطاً حقيقياً واحداً من جميع جهاته فلا يندرج على رأيهم في هذه القاعدة، وقد يتوهم أن الحقيقي إن كان موجباً لم يجز أن يصدر عنه ما فوق أثر واحد اتفاقاً، وإن كان مختاراً جاز أن يصدر عنه آثار اتفاقاً فالنزاع إذن في كون المبدأ موجباً أو مختاراً إلا في هذه القاعدة. والحق أن الفاعل المختار إذا تعددت إرادته أو تعلقها لم يكن واحداً من جميع الجهات فلا يندرج في القاعدة؛ فإن فرض أن لا يكون في المختار تعدد بوجهٍ ما كان مندرجاً فيها ومتنازعاً فيه أيضاً.

[١١٩٣] **لنا** في إثبات الجواز **الجوهرية** مع كونها حقيقةً واحدةً بسيطةً **علةً للتحيز** في الحيز المطلق **ولقبول الأعراض** أيضاً؛ **فهما** أي التحيز وقبول الأعراض **أثران لبسيطٍ** واحدٍ حقيقي.

[١١٩٤] **لا يقال: أحدهما** وهو قبول الأعراض أثر للجوهر **باعتبار الحال** فيه وهو العرض، **والآخر** وهو التحيز أثر له **باعتبار الحيز** الذي يتمكن فيه فقد تعدد ههنا الشرط **لأنّا نقول:** ليس كلامنا في كونه محلاً للعرض بالفعل وكونه حاصلاً في الحيز بالفعل حتى يكون صدورهما عنه بتوسط الحال والحيز كما ذكرتم، **بل الكلام في قابليته لهما وهو** أي كونه قابلاً لهما **من عوارض ذاته** المعللة بها.

[١١٩٥] **والحق أنه لا يتم** هذا الاستدلال **إلا ببيان بساطة العلة** التي هي الجوهرية، ولا يمكن أخذه إلزامياً لأن الجوهر عندهم خمسة أقسام والقابل منها للتحيز، وحلول هذه الأعراض هو الجسم باعتبار صورته ومادته، ولا وجود عندهم للجوهر الفرد، **و** بيان **كون الأمرين** أي القابليتين اللتين هما الأثران **وجوديين** قيل: ويمكن أخذه إلزامياً لأنهما من النسب والإضافات التي لا وجود لها عند المتكلمين بخلاف الحكماء، **و** بيان **انتفاء تعدد الآلة والشرط** في صدور القابليتين عن الجوهرية وهو مشكل.

[1196] *Filozoflar* mümkün olmadığını *üç gerekçeyle delillendirmişlerdir. Birinci gerekçe: Eğer* hakiki bir, mesela *A ve B'nin kaynağı ise A'nın kaynaklığı, B'nin kaynaklığından başka olacaktır.* Çünkü bunlardan her birini diğeri olmaksızın düşünmek mümkündür. *Eğer hakiki bire bu iki mefhum veya ikisinden biri girerse* hakiki birde *bileşiklik ortaya çıkar.* Oysa bu çelişkidir. *Aksi halde* eğer ona bu ikisi veya birisi girmezse o hakiki bir, *o ikisinin* yani A ve B'nin kaynağı olduğu gibi bunların *kaynaklığının da kaynağı olur.* Çünkü iki kaynaklığın, başkasına dayanması mümkün değildir. Aksi halde onun tek başına A ve B'nin kaynağı olması mümkün değildir. Oysa bunun aksi varsayılmıştı. Bu takdirde *söz o iki kaynaklığa geri döner.* Bu durumda şöyle deriz: Onun iki kaynaklıktan birinin kaynağı olması, diğerinin kaynağı olmasından başkadır. Bu iki mefhum ona girerse veya sadece birisi girerse bileşiklik gerekli olur, aksi halde her ikisinin de kaynağı olur *ve* kaynaklıklarda *teselsül ortaya çıkar.*

[1197] Bu gerekçe bazen daha sade bir yolla anlatılarak şöyle denir: A'nın kaynaklığı ve B'nin kaynaklığı mefhumları, hakiki birin kendisi ise basît bir şeyin iki farklı mahiyeti olur; şayet her ikisi de ona girerse veya sadece biri girer ve diğeri aynı olursa bu durumda sadece bileşiklik gerekli olur; her ikisi de çıkarsa veya biri çıkar ve diğeri aynı olursa sadece teselsül gerekli olur; ikisinden biri girer ve diğeri çıkarsa hem bileşiklik hem de teselsül gerekli olur. Dolayısıyla kısımlar, altıdır ve hepsi de imkânsızdır.

[1198] *İkinci* gerekçe: *Biz suyun soğumayı ve ateşin ısınmayı gerektirdiğini gördüğümüzde ateşin doğasının suyun doğasından zorunlu olarak farklı olduğunu* hiç kuşku bulunmayacak şekilde *kesinleriz.* Bu durumda eserin farklılığı ve çokluğuyla müessirin farklılığı ve çokluğuna istidlâl ederiz. *Eğer eserin farklılığı* ve çoğalmasının *ancak müessirin farklılığı* ve çoğalması*yla olacağı akıllarda yerleşmiş olmasaydı* durum *böyle olmazdı.* Böylece ortaya çıktı ki, ma'lûl her ne zaman çoğalırsa illet de çoğalır. Bu, ters döndürme yoluyla şuna sözümüze döndürülür: Her ne zaman illet birleşirse ma'lûl de birleşir ki amaçlanan da budur.

[١١٩٦] احتج الحكماء على عدم الجواز بثلاثة أوجه؛ الأول لو كان الواحد الحقيقي مصدراً لـ «أ» ولـ «ب» مثلاً لكانت مصدرية «أ» غير مصدرية «ب» لإمكان تعقل كلٍّ منهما بدون الأخرى؛ فإن دخل فيه أي في الواحد الحقيقي هما أي هذان المفهومان، أو دخل فيه أحدهما لزم التركيب في الواحد الحقيقي هذا خلف وإلا وإن لم يدخل فيه هذان ولا أحدهما لكان ذلك الواحد الحقيقي مصدراً لمصدريتهما أي لمصدريتي «أ» و «ب» كما كان مصدراً لهما؛ إذ لا يجوز أن تكون المصدريتان مستندتين إلى غيره وإلا لم يكن هو وحده مصدراً لـ «أ» و «ب» والمقدر خلافه، و حينئذٍ عاد الكلام فيهما أي في المصدريتين فنقول: كونه مصدراً لإحدى المصدريتين غير كونه مصدراً للأخرى فهذان المفهومان إن دخلا فيه أو أحدهما لزم التركيب وإلا كان مصدراً لهما أيضاً ولزم التسلسل في المصدريات.

[١١٩٧] وقد يقرر هذا الوجه بطريق أبسط فيقال: إن كان كل من مفهومي مصدرية «أ» ومصدرية «ب» نفس الوا++حد الحقيقي كان لأمر بسيط ماهيتان مختلفتان، وإن دخلا فيه معاً أو دخل أحدهما وكان الآخر عيناً لزم التركيب فقط، وإن خرجا معاً أو خرج أحدهما وكان الآخر عيناً لزم التسلسل فقط، وإن دخل أحدهما وخرج الآخر لزم التركيب والتسلسل معاً فالأقسام ستة والكل محال.

[١١٩٨] الوجه الثاني أنّا لما رأينا الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة قطعنا بأن طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورةً أي قطعاً يقينياً لا شبهة فيه فقد استدللنا باختلاف الأثر وتعدده على اختلاف المؤثر وتعدده فلولا أنه مركوزٌ في العقول أن اختلاف الأثر وتعدده لا يكون إلا باختلاف المؤثر وتعدده لما كان الأمر كذلك فظهر أنه كلما تعدد المعلول تعددت العلة وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كلما اتحدت العلة اتحد المعلول؛ وهو المطلوب.

[1199] *Üçüncü* gerekçe: *Eğer* hakiki bir söz gelişi A ve B gibi *iki eserin kaynağı olaydı A ve A-olmayanın da kaynağı olurdu.* Çünkü B, A değildir. Yine o, B ve B-olmayanın kaynağı olurdu. *Oysa bu çelişkidir.*

[1200] *Birinci gerekçenin cevabı: Kaynaklık, itibârî bir durumdur.* Yani iki kaynaklığın, hakiki birin dışında olduklarını tercih ediyoruz. Fakat kaynaklık, dış dünyada varlığı bulunmayan göreli şeylerden olduğundan onu var edecek bir illete muhtaç değildir. *Dolayısıyla zât, onun kaynağı olamaz. Zira bir var edene muhtaç olan şey, varlığı bulunmayan şeydir.* Bu takdirde orada başka bir kaynaklık yoktur ki, kaynaklıklar teselsül etsin. Kaynaklıkların teselsülünü *kabul etsek bile itibârî şeylerde teselsül imkânsız değildir.*

[1201] Şayet şöyle denirse: "Kuşkusuz var kılan illetin, ma'lûlden zât bakımından önce gelmesi zorunludur. Ayrıca onun, ma'lûlle başkasına nispetle sahip olmadığı özel bir ilişkisinin bulunması gerekir. Zira bu özellik olmasa onun belirli bir ma'lûlü gerektirmesi başka şeyleri gerektirmesinden evla değildir ve bu takdirde de ma'lûlün illetten sudûru düşünülemez. O halde her sudûrda kaynağın o sudûrdan önce sudûr eden şeyle özel bir ilişkisinin bulunması ve başkasıyla bu ilişkisinin olmaması gerekir. Kaynaklık ile kastedilen şey, işte bu özelliktir, sudûr eden ile onun kaynağı arasında düşünülen göreli durum değildir. Çünkü göreli durum, hem sudûr edenden hem de onun kaynağından sonradır. Fâilin hakiki bir olduğu ve ondan tek bir eser çıktığı varsayıldığında o özellik, fâilin zâtı bakımından olur; fâilden başka bir eserin çıktığı varsayıldığında yine o özellik zât bakımından olur. Çünkü orada başka bir yön yoktur. Bu nedenle onun iki ma'lûlden herhangi biriyle diğerinden farklı bir özel ilişkisi olamaz ve dolayısıyla ikisinden herhangi birinin illeti olamaz. Bu durumda ma'lûl çoğaldığında fâilin zâtında bir itibârla bile olsa bir başkalaşma olmalıdır ki orada iki özellik bulunduğu ve bu iki özellik üzerine iki illetlik kurulduğu düşünülebilsin. Bu takdirde de fâil bütün yönlerden tek olamaz. Bundan dolayı şöyle denilmiştir: Bu hüküm, adeta açıklığa yakındır ve insanların bu hükmü çokça savunmalarının nedeni, hakiki birliğin anlamının farkında olmamalarıdır."

[١١٩٩] الوجه **الثالث أنه لو كان** الواحد الحقيقي **مصدراً لأثرين** كـ«أ» و «ب» مثلاً **لكان مصدراً لـ «أ» ولما ليس «أ»** لأن «ب» ليس «أ»، ولكان أيضاً مصدراً لـ «ب» ولما ليس «ب» **وأنه تناقض**.

[١٢٠٠] **والجواب عن الأول المصدرية أمرٌ اعتباري** أي نختار أن المصدريتين خارجتان عن الواحد الحقيقي إلا أن المصدرية لكونها من الأمور الإضافية التي لا وجود لها في الخارج غير محتاجةٍ إلى علة توجدها **فلا تكون الذات مصدراً لها لأن المحتاج إلى الموجد ما له وجود** وحينئذٍ فلا تكون هناك مصدرية أخرى حتى تتسلسل المصدريات؛ **وإن سلمنا** تسلسلها **فالتسلسل في الأمور الاعتبارية غير ممتنع**.

[١٢٠١] فإن قيل: لا شك أن العلة الموجدة يجب أن تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وأنه يجب أن يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره إذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لمعلولٍ معين بأولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور حينئذٍ صدوره عنها ففي كل صدور لا بد أن يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره، والمراد بالمصدرية هي هذه الخصوصية لا الأمر الإضافي الذي يتعقل بين الصادر ومصدره لأنه متأخرٌ عنهما فإذا فرض أن الفاعل واحدٌ حقيقي وصدر عنه أثرٌ واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل وإن فرض صدور أثرٍ آخر كانت تلك الخصوصية أيضاً بحسب الذات؛ إذ ليس هناك جهة أخرى فلا يكون له مع شيءٍ من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون علةً لشيءٍ منهما فإذا تعدد المعلول فلا بد من تغاير في ذات الفاعل ولو بالاعتبار ليتصور هناك خصوصيتان تترتب عليهما عليتان وحينئذٍ لا يكون الفاعل واحداً من جميع الجهات. ولهذا قيل: إن هذا الحكم كأنه قريب من الوضوح وإنما كثرت مدافعة الناس إياه لإغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية.

[1202] Biz ise şöyle deriz: Tek bir zâtın aynı yönde ortak olan veya olmayan pek çok şeyle özel bir ilişkisinin bulunması ama o şeylerden başka şeylerle bu özel ilişkisinin bulunmaması ve dolayısıyla o zâttan söz konusu şeylerin bir kısmının değil de tamamının çıkması niçin mümkün olmasın!? Zâttan sudûr eden her bir belirli şey ile zât arasında özel bir ilişki bulunması gerektiği kabul edilse bu, bize zarar vermez. Çünkü hakiki ilke, nefsü'l-emirde pek çok olumsuzlamayla nitelenmiştir, hatta onun taallukları farklılaşan bir iradesi vardır. Bu nedenle ondan bu açılardan pek çok şey sudûr edebilir ve bu, onun zâtı bakımından hakiki bir oluşunu zedelemez.

[1203] *İkincinin* cevabı *şudur:* Su ve ateşin doğalarının başkalığına *ancak ma'lûlün illetten geri kalmasıyla istidlâl edilebilir, farklılık* ve çoğalmayla *değil. Çünkü biz* suyla birlikteyken olduğu gibi beraberinde *soğukluk bulunmayan ateş* gördüğümüzde *ve* ateşle birlikteyken olduğu gibi beraberinde *sıcaklık bulunmayan su gördüğümüzde* o ikisinden her birinin eserinin diğerinden geri kalmasıyla *bu ikisinin farklı olduğunu biliriz.* Çünkü eğer su ve ateş eşit olsalardı eserin geri kalması imkânsız olurdu. Eğer farklı bir çok eseri herhangi bir geri kalma olmaksızın görseydik bunlarla müessirlerin farklılığına ve çokluğuna istidlâl edemezdik. Aksine bu, tartışılan şeydir.

[1204] *Üçüncünün* cevabı *şudur: Biz, A'nın* çıkışı *ve A-olmayanın çıkışının çelişkili olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü A'nın çıkışının çelişiği, A'nın çıkmamasıdır. A-olmayanın* yani B'nin *çıkışı ise onun çelişiği değildir.*

[1205] Eğer şöyle denirse: "Çelişki vardır, zira A'nın kaynağı olan yön, A'dan başkasının kaynağı ise 'bu yön, A'nın kaynağı değildir' önermesi doğrudur. Çünkü madûle olumlu, muhassal olumsuzu gerektirir. Dolayısıyla 'bu yön, hem A'nın kaynağıdır hem de A'nın kaynağı olmayandır' önermesi doğrudur. Bu ikisi ise çelişiktir." Biz şöyle deriz: Bunlar ancak her ikisinde de zaman bir olduğunda çelişik olurlar. Oysa bu, imkânsızdır. Bir kelâmcı böyle demiştir. Ama bu, yanlıştır. Çünkü "bu yön, A'nın kaynağıdır" sözümüz, muhassal olumlu olsa da "bu yön, A-olmayanın kaynağıdır" sözümüz ma'dûle olumlu değildir ki o muhassal olumlunun çelişiği olan muhassal olumsuzu gerektirsin. Aksine o da yüklemi muhassal olumludur fakat yükleminin ma'dûle bir müteallakı vardır.

[١٢٠٢] قلنا: لم لا يجوز أن يكون لذاتٍ واحدة خصوصية مع أمور متعددة متشاركة في جهةٍ واحدة أو غير متشاركة فيها لا تكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الأمور فيصدر عنها تلك الأمور بأسرها لا بعضها دون بعض؛ ولئن سلم أنه لا بد من خصوصية مع كل صادرٍ بعينه فذاك لا يضرّنا لأن المبدأ الحقيقي متصفٌ في نفس الأمر بسلوبٍ كثيرة بل له إرادة يتعدد تعلقها فجاز أن يصدر عنه من هذه الحيثيات أمور كثيرة ولا يقدح ذلك في كونه واحداً حقيقياً بحسب ذاته.

[١٢٠٣] و الجواب عن الثاني أن الاستدلال على تغاير طبيعتي الماء والنار إنما هو بالتخلف لا بالاختلاف والتعدد فإنّا لما رأينا ناراً ولا برد معها كما كان مع الماء، و رأينا ماءً ولا حر معه كما كان مع النار علمنا بتخلف أثر كلٍّ منهما على الآخر أنهما مختلفان إذ لو تساويا لامتنع تخلف الأثر فلو رأينا آثاراً مختلفة متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على اختلاف المؤثرات وتعددها بل هذا هو المتنازع فيه.

[١٢٠٤] و الجواب عن الثالث لا نسلم أن صدور «أ» و صدور لا «أ» تناقض فإن نقيض صدور «أ» هو لا صدور «أ»، وأما صدور لا «أ» أعني صدور «ب» فلا يناقضه.

[١٢٠٥] فإن قيل: التناقض لازم لأن الجهة التي هي مصدر لـ «أ» إن كانت مصدراً لغير «أ» صدق أن هذه الجهة ليست مصدراً لـ «أ» لأن الموجبة المعدولة مستلزمة للسالبة المحصلة فيصدق أن هذه الجهة مصدر لـ «أ» وغير مصدر لـ «أ» وهما متناقضان. قلنا: إنما يتناقضان أن لو كان الزمان فيهما متحداً، وهو ممتنعٌ كذا ذكره بعضهم وهو سهو لأن قولنا: هذه الجهة مصدر لـ «أ» وإن كانت موجبة محصلة، لكن قولنا: هذه الجهة مصدر لغير «أ» ليست موجبة معدولة حتى يستلزم سالبة محصلة هي نقيضٌ لتلك الموجبة المحصلة بل هي أيضاً موجبة محصلة المحمول لكن لمحمولها متعلق

Evet “bu yön, A’nın kaynağı olmayandır” sözümüz, ma’dûle olumludur. Bu söz ile “bu yön, A-olmayanın kaynağıdır” sözümüz arasındaki fark ise açık ve perdesizdir.

[1206] Kâtibî *Şerhu’l-Mülahhas*’ta şöyle demiştir: “Ondan A-olmayan B o yönden çıktığında ‘A ondan o yönden çıkmamıştır’ sözü doğru olur. Bu takdirde ‘ondan tek bir yönden A çıkmıştır ve A çıkmamıştır’ sözü doğru olur. Bu ise çelişkilidir.”

[1207] Reis [İbn Sînâ] kendisinden bu meseleye dair burhân talep eden Behmenyâr’a bu yönü yazmış, sonra şöyle demiştir: “Onun cevabı şudur: Biz, ondan B çıktığında ‘Ondan A çıkmamıştır” önermesinin doğru olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine bu takdirde gereken, ‘A-olmayan ondan çıkmıştır’ önermesidir. Kabul edilse bile ‘Ondan A çıkmıştır” sözümüz ile ‘Ondan A çıkmamıştır’ sözümüz arasında çelişki yoktur. Zira bu iki önerme mutlaktır. Bunlardan biri, süreklilik ile kayıtlanırsa yanlış olur.”

[1208] İmâm Râzî *el-Mebâhisü’l-Meşrıkıyye*’de şöyle demiştir: “Ömrünü hatadan koruyan alet ilmini öğrenmek ve öğretmekle tüketen, sonra da bu en önemli meseleye gelince onu kullanmaktan yüz çevirip de çocukların bile güleceği bir hataya düşen kimseye şaşarım.”

Dördüncü Maksat: [Filozoflara Göre Hakiki Basît Hem Kâbil Hem de Fâil Olamaz]

[1209] *Filozoflar şöyle demiştir:* Yüce Zorunlu gibi hiçbir şekilde çokluk barındırmayan hakiki *basît, hem kâbil hem de fâil olamaz,* yani aynı yönden hem bir eserin kaynağı hem de o eserin kabul edicisi olamaz. Bu, yüce Allah’ın zâtına zâit hakiki sıfatlarının bulunduğunu ve bu sıfatların O’ndan çıktığını ve O’nunla kâim olduğunu düşünen Eş‘arîlerin görüşlerinden farklıdır. *Aksi halde* böyle olmayıp da hem kâbil hem fâil olduğu takdirde *o, hem kabulün hem de fiilin kaynağıdır.* Bu durumda hakiki birden iki eser çıkmış demektir. Oysa bunun yanlışlığı sana açıklanmıştı.

[1210] Biz deriz ki, *bunun cevabını* da *öğrenmiştin.* Ayrıca kabul ve tesir anlamında fiil, dış mevcutlardan değildir. *Yine fâilin mefûle nispeti zorunlulukla iken kabul edenin kabul edilene nispeti imkânladır.* Dolayısıyla bu ikisi bir araya gelemez.

معدول. نعم قولنا: هذه الجهة غير مصدر لـ «أ» موجبة معدولة، والفرق بينه وبين قولنا: هذه الجهة مصدر لغير «أ» بين لا سترة به.

[١٢٠٦] قال الكاتبي في شرح الملخص: إذا صدر عنه الباء الذي هو غير «أ» من تلك الجهة صدق أنه لم يصدر عنه «أ» من تلك الجهة فيصدق حينئذٍ أنه صدر عنه «أ» ولم يصدر عنه «أ» من جهةٍ واحدة وأنه تناقض.

[١٢٠٧] وهذا الوجه كتبه الرئيس إلى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلوب، ثم قال: جوابه لا نسلم أنه إذا صدر عنه الباء صدق أنه لم يصدر عنه «أ» بل اللازم حينئذٍ أنه صدر عنه ما ليس «أ». وإن سلم فلا تناقض بين قولنا: صدر عنه «أ» ولم يصدر عنه «أ» لأنهما مطلقتان وإن قيدت إحداهما بالدوام كانت كاذبة.

[١٢٠٨] قال الإمام الرازي في المباحث المشرقية: والعجب ممن يفني عمره في تعليم الآلة العاصمة عن الغلط وتعلمها، ثم إذا جاء إلى هذا المطلوب الأشرف أعرض عن استعمالها حتى يقع في غلطٍ يضحك منه الصبيان.

المقصد الرابع

[١٢٠٩] **قال الحكماء: البسيط** الحقيقي لا تعدد فيه أصلاً كالواجب تعالى **لا يكون قابلاً وفاعلاً** أي لا يكن مصدراً لأثر وقابلاً له من جهةٍ واحدة خلافاً للأشاعرة حيث ذهبوا إلى أن الله تعالى صفاتاً حقيقيةً زائدةً على ذاته وهي صادرةٌ عنه وقائمةٌ به **وإلا** وإن لم يكن كذلك بل كان قابلاً وفاعلاً **فهو مصدرٌ للقبول والفعل** معاً فقد صدر عن الواحد الحقيقي أثران وقد تبين لك بطلانه.

[١٢١٠] قلنا: **وقد عرفت** أيضاً **جوابه** مع أن القبول والفعل بمعنى التأثير ليسا من الموجودات الخارجية، **وأيضاً فنسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب ونسبة القابل إلى المقبول بالإمكان** فلا يجتمعان.

[1211] Buna şöyle itiraz edilmiştir: Kabul eden tek başına alındığında onunla birlikte kabul edilenin varlığı zorunlu olmaz. Nitekim fâil tek başına alındığında onunla birlikte mefûlün varlığı zorunlu olmaz. Ama kabul edilenin ve mefûlün varlığının dayandığı bütün şeylerle birlikte alındığında her ikisinin de varlığı zorunlu olur. Öyleyse zorunluluk ve imkânda kabul edilen ile mefûl arasında hiçbir fark yoktur.

[1212] Bu itiraz şöyle cevaplanmıştır: Tek başına fâil bazen bir kısım sûretlerde müstakil olarak mefûlünü zorunlu kılar. Oysa bu kabul edende düşünülemez, çünkü fâil olmalıdır. Bu durumda fiil genel olarak tek başına zorunlu kılınandır ama kabûl, asla tek başına zorunlu kılınan değildir. Eğer bu ikisi tek bir şeyde aynı yönden bir araya gelseydi zorunluluğun o yönden mümkün ve imkânsız olması gerekirdi.

[1213] *Cevap şudur:* Basît bir *şeyin,* başka bir şeye *iki yönden* zorunluluk ve imkânla *iki farklı nispetinin bulunması imkânsız değildir. Bu durumda bir yönden* kaynaklanan nispet, *zorunlu olurken* başka *bir yönden* kaynaklanan nispet *zorunlu olmaz.* Bu cevap şöyle reddedilmiştir: Biz, basîtin tek bir yönden fâil ve kâbil olamayacağı hakkında konuşuyoruz. Halbuki sizin söylediğinize göre yön birden fazladır.

[1214] *Onlardan biri* ikinci gerekçeyi *şöyle cevaplamıştır: Kabul edenin* kabul edilene *nispeti* zorunluluğa aykırı olan özel imkânla değil *genel imkânladır. Bu ise zorunluluğa aykırı değildir,* aksine onunla bir araya gelebilir.

[1215] *Bu cevaba şöyle itiraz edilmiştir:* Kabul edenin kabul edilene *bu* nispeti, *özel imkâna muhtemel olan genel imkânladır. Bundan dolayı* kabul edenin varlığıyla birlikte *kabul edilen olması bakımından kabulün olmaması mümkündür.* Bu takdirde *delil tamamlanmaktadır. Çünkü biz şöyle diyoruz: Fâilin nispetinin zorunlulukla olduğu belirginleşir. Oysa kabul edenin nispetinin böyle olduğu belirginleşmez.* Yahut başka bir ifadeyle şöyle deriz: Fâilin nispeti, özel imkâna muhtemel değildir ama kabul edenin nispeti ona muhtemeldir. Bu durumda tek bir nispet, hem özel imkâna muhtemel olacak hem de ona muhtemel olmayacaktır. *Fakat ilk cevaba dönülür* de şöyle denirse *durum değişir:*

[١٢١١] واعترض على هذا بأن القابل إذا أخذ وحده لم يجب معه وجود المقبول كما أن الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول، وإذا أخذا مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول والمفعول وجب وجودهما معهما فلا فرق إذن بينهما في الوجوب والإمكان.

[١٢١٢] وأجيبُ بأن الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلاًّ موجباً لمفعوله، ولا يتصور ذلك في القابل إذ لا بد من الفاعل فالفعل وحده موجبٌ في الجملة والقبول وحده ليس بموجب أصلاً فلو اجتمعا في شيءٍ واحد من جهةٍ واحدة لزم إمكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة.

[١٢١٣] **والجواب أنه لا يمتنع أن يكون للشيء** البسيط إلى شيءٍ آخر **نسبتان مختلفتان** بالوجوب والإمكان **من جهتين** مختلفتين **فتجب** النسبة الناشئة **من جهة ولا تجب** النسبة الناشئة **من جهةٍ** أخرى. وردّ هذا الجواب بأن كلامنا في أن البسيط لا يكون قابلاً وفاعلاً من جهة واحدة وعلى ما ذكرتم تكون تلك الجهة متعددة.

[١٢١٤] **ومنهم من أجاب** على الوجه الثاني **بأن نسبة القابل** إلى المقبول **بالإمكان العام، وهو لا ينافي الوجوب** بل يجامعه لا بالإمكان الخاص الذي ينافيه.

[١٢١٥] **وأورد عليه أنه** أي انتساب القابل إلى المقبول **بالإمكان العام المحتمل للإمكان الخاص ولذلك لا يمكن عدم القبول من حيث أنه مقبول** مع وجود القابل **ويتم الدليل** حينئذٍ **إذ نقول: نسبة الفاعل يتعين أن تكون بالوجوب، ونسبة القابل لا يتعين أن تكون كذلك** أو نقول بعبارةٍ أخرى: نسبة الفاعل لا تحتمل الإمكان الخاص، ونسبة القابل تحتمله فيلزم أن تكون نسبة واحدة محتملة للإمكان الخاص غير محتملة له **إلا أن يعاد إلى الجواب الأول** فيقال: جاز أن

Orada iki yönden iki nispet olabilir. Bu nispetlerden birisi belirli bir şekilde zorunlu olur ama özel imkâna muhtemel olmaz, diğeri ise özel imkâna muhtemel olur. *Bu ikinci* cevap *anlamsız olur.*

Beşinci Maksat: [Filozoflara Göre Cisimsel Güç Sonsuz Bir Etki Yapamaz]

[1216] *Filozoflar şöyle demiştir: Cisimsel* yani cisme yerleşmiş güç *ne süre ne şiddet ne de sayı bakımından sonsuz bir eser meydana getiremez.* Süre açısından sonsuz olmamanın anlamı şudur: Cisimsel güç, ister ondan çıkan fiil tek olsun isterse çok olsun sonsuz bir zamanda fiil yapmaya güç yetiremez. Şiddet açısından sonsuz olmamanın anlamı şudur: Cisimsel güç, kendisinden daha güçlü başka bir hareketin olmayacağı bir hareket yapmaya güç yetiremez. Sayı açısından sonsuz olmamasının anlamı şudur: Cisimsel güç, zamanı ister sonlu ister sonsuz olsun sonsuz sayıda fiil yapmaya güç yetiremez.

[1217] Güçlerin, eserleri bakımından, sonsuzluğu yalnızca bu üç durumla sınırlandı, çünkü sonluluk ve sonsuzluk, melekenin yokluğu anlamında, niceliğin zâtî ve ilk arazlarındandır. Güçler, eserlerine bakılarak, sonsuzlukla nitelendiğinde ya eserlerin sayısı ya da eserlerin zamanı dikkate alınmalıdır. Eserlerin sayısı dikkate alınırsa bu, sayı bakımından sonsuzluktur. Eserlerin zamanı dikkate alındığı takdirde ya zamanın fazlalık ve çoklukta sonsuzluğu dikkate alınır ki bu, süre bakımından sonsuzluktur; ya da zamanın bir sınırda durmayan bölünmeleri kabul etmesi sebebiyle eksiklik ve azlıkta sonsuzluğu dikkate alınır ki bu, güçlerin şiddet bakımından sonsuzluğudur.

[1218] Sonra şiddette sonsuzluğun yanlışlığı açıktır. Çünkü güçler, okları muhtelif zamanlarda belirli bir mesafeyi kat eden okçular gibi, şiddette farklılaştığında hiç kuşkusuz zamanı daha az olan, zamanı daha fazla olandan güç bakımından daha şiddetlidir. Şiddette sonsuz olandan çıkan hareketin ise zamanda gerçekleşmemesi gerekir. Çünkü zamanda gerçekleştiği takdirde -ki bütün zamanlar da bölünmeyi kabul eder- mesafe aynı olmakla birlikte o zamanın yarısında gerçekleşen hareket, daha hızlı olur. Dolayısıyla onun kaynağı, daha şiddetli ve güçlüdür. Bu durumda birincinin kaynağı şiddette sonsuz olmayacaktır. Oysa bunun tersi varsayılmıştı. Fakat hareketin zamanda değil de anda gerçekleşmesi

يكون هناك نسبتان من جهتين؛ إحداهما واجبةٌ على التعيين غير محتملة للإمكان الخاص، والأخرى محتملة له **فيكون** الجواب **الثاني لغواً**.

المقصد الخامس

[١٢١٦] **قال الحكماء: القوة الجسمانية** أي الحالة في الجسم **لا تفيد أثراً غير متناهٍ لا في المدة** أي لا تقوى أن تفعل في زمان غير متناهٍ سواء كان الفعل الصادر عنها واحداً أو متعدداً، **ولا في الشدة** أي لا تقوى أن تفعل حركة لا تكون حركة أخرى أسرع منها، **ولا في العدة** أي لا تقوى على فعل عدده غير متناهٍ سواء كان زمانه متناهياً أو غير متناهٍ.

[١٢١٧] وإنما انحصر لا تناهي القوى بحسب آثارها في هذه الأمور الثلاثة لأن التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الأعراض الذاتية الأولية للكمية فإذا وصف القوى باللاتناهي نظراً إلى آثارها فلا بد أن يعتبر إما عدد الآثار وذلك هو اللاتناهي بحسب العدة، وإما زمانها وحينئذٍ إما أن يعتبر لا تناهي الزمان في الزيادة والكثرة وهو اللاتناهي بحسب المدة، وإما أن يعتبر لا تناهيه في النقصان والقلة بسبب قبوله للانقسامات التي لا تقف عند حد فهو لا تناهي القوى بحسب الشدة.

[١٢١٨] ثم إن اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان لأن القوى إذا اختلفت في الشدة كرماةٍ تقطع سهامهم مسافةً واحدةً محدودة في أزمنةٍ مختلفة فلا شك أن التي زمانها أقل هي أشد قوةً من التي زمانها أكثر فما تكون غير متناهية في الشدة وجب أن تقع الحركة الصادرة عنها لا في زمان؛ إذ لو وقت في زمان وكل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة تكون أسرع فمصدرها أشد وأقوى فلا يكون مصدر الأولى غير متناهٍ في الشدة والمقدّر خلافه لكن وقوع الحركة لا في زمان بل في آن

imkânsızdır. Çünkü her hareket, ancak bölünen bir mesafede olur. Bu nedenle mesafenin bölünmesiyle bölünür ve hareketin ölçüsü yani zaman da bölünür.

[1219] Buna şöyle itiraz edilmiştir: O mesafenin o zamanın yarısında katedilmesinin nefsü'l-emirde mümkün olduğunu kabul etmiyoruz. Onun katettiğini varsayma imkânının hiçbir yararı yoktur, çünkü varsayılan imkânsız olup başka bir imkânsızı gerektirebilir.

[1220] Süre ve sayı bakımından sonsuzluğa gelince kelâmcılar bunu mümkün görmüştür. Çünkü cennettekilerin nimetleri ve cehennemdekilerin azabı süreklidir. Bu ise ancak bedenlerin ve güçlerinin devamıyla düşünülebilir. Dolayısıyla o güçler, bedenlerde zaman ve sayı bakımından sonsuz etkide bulunurlar. Filozoflar bunu men etmişler ve şöyle demişlerdir: Cisimsel güçlerin doğal ve zorlamalı harekette süre ve sayı bakımından sonsuzluğu imkânsızdır.

[1221] *Onlar* söz konusu iki şeyde sonsuzluğun bulunmadığını ve imkânsızlığını *şöyle delillendirmişlerdir: Doğal* hareket ettirmede cismin *yarısının gücü* o hareket ettirmede *bütünün gücünün yarısıdır.* Yarının ve bütünün güçleri arasındaki nispetin yarımlık olduğunu söyledik, *çünkü* yarım olan *küçük* cisim *ile* bütün olan *büyük* cisim, hareketi *kabulde eşittir. Zira o* kabul, ikisi arasında *ortak olan cisimlikten dolayıdır. Ve* çünkü *o ikisi* yani küçük ve büyük cisimler *güç bakımından farklıdırlar. Zira o* güç *mahallin bölünmesiyle bölünür.* Dolayısıyla kabul eden iki şey yani küçük ve büyük cisimler, doğal hareketi kabulde eşittirler, onlar yönünden kesinlikle farklılık yoktur. Doğal hareket ettirmeyi yapan iki güç ise mahallin farklılığı ölçüsünce farklıdırlar. İki mahallin farklılığı, yarımlıkla olduğuna göre iki gücün farklılığı da yarımlıkla olacaktır. Bu durumda o ikisinin eserleri arasındaki farklılık da böyle olacaktır. Çünkü burada eserdeki farklılık yalnızca iki müessirin farklılığı bakımındandır.

[1222] Ayrıca filozoflar şöyle delillendirmişlerdir: Cismin *katının zorlamalı* hareket ettirmeyi kabuldeki *gücü,* o kabuldeki *yarımın* gücünün yarısıdır. İki güç arasındaki oranın yarım olmasının *nedeni*

محال لأن كل حركة إنما هي على مسافةٍ منقسمة فتنقسم بانقسامها، ويكون مقدارها أعني الزمان منقسماً أيضاً.

[١٢١٩] واعترض عليه بأنا لا نسلم أن قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكنٌ في نفس الأمر، وإمكان فرض قطعها لا يجدي نفعاً لجواز أن يكون المفروض محالاً مستلزماً لمحال آخر.

[١٢٢٠] وأما اللاتناهي في المدة والعدة فقد جوّزه المتكلمون لأن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار دائمان، ولا يتصور ذلك إلا بدوام الأبدان وقواها فتكون تلك القوى مؤثرة في الأبدان تأثيراً غير متناهٍ زماناً وعدداً، ومنعه الحكماء وقالوا: يمتنع لا تناهي القوى الجسمانية في المدة والعدة في الحركة الطبيعية والقسرية.

[١٢٢١] واحتجوا عليه أي على انتفاء اللاتناهي وامتناعه فيهما بأن قوة النصف أي نصف الجسم في التحريك الطبيعي نصف قوة الكل في ذلك التحريك. وإنما قلنا: إن النسبة بين قوتي النصف والكل بالنصفية لتساوي الجسم الصغير الذي هو النصف، و الجسم الكبير الذي هو الكل في القبول أي قبول الحركة لأنه لأن ذلك القبول للجسمية المشتركة بينهما وتفاوتهما أي ولتفاوت الصغير والكبير في القوة فإنها أي القوة تنقسم بانقسام المحل فالقابلان أعني الجسمين الصغير والكبير متساويان في قبول الحركة الطبيعية لا تفاوت من جهتهما أصلاً، والفاعلان للتحريك الطبيعي أعني القوتين متفاوتتان بحسب تفاوت المحل، ولما كان تفاوت المحلين بالنصفية كان تفاوت القوتين بالنصفية أيضاً فيكون التفاوت بين أثريهما أيضاً كذلك إذ لا تفاوت في الأثر ههنا إلا باعتبار تفاوت المؤثرين.

[١٢٢٢] و بأن قوة الضعف أي ضعف الجسم في قبول التحريك القسري نصف قوة النصف في ذلك القبول؛ وإنما كانت نسبة القوتين بالنصف للتساوي

kat ile yarım arasında *fâildeki* -o ikisini tek bir güçle hareket ettiren bir zorlayıcı varsaymak sûretiyle- *varsayımsal eşitlik ve kabul edendeki farklılıktır. Çünkü* zorlamalı hareketi *engelleyen şey, kattadır. Yani* zorlamalı hareketin kabulünü engelleyen *doğal güç* yarımdaki engelden –katın yarımdan fazlalığı bakımından- *daha çoktur.* Bu takdirde zorlamalı harekette fâil yönünden kesinlikle farklılık yoktur. Aksine farklılık, engelin çokluğu ve azlığı nedeniyle kâbilin farklılığı kabulünde olup kabul eden yönündendir. Engelin engele nispeti, katla olduğuna göre kabulün kabule nispeti yarımladır. Dolayısıyla eserin esere nispeti de yarımladır. Çünkü birincisi doğal hareket ve ikincisi de zorlamalı hareket hakkındaki o iki öncül, sâbit olmuştur.

[1223] Buna göre doğal ve zorlamalı hareket ettirme *ikilisinin, bir ilkeden olduğunu varsaydığımız takdirde* şöyle deriz: Doğal bir güç, kendi cismini sonsuza kadar hareket ettiremez. Aksi halde o cismin yarısının doğal bir gücü olur ve bu güç, bütüne ait doğal gücün yarısıdır. Dolayısıyla şunu farz ederiz: O iki güç, kendi cisimlerini sayı veya zaman bakımından tek bir ilkeden hareket ettirirler. Kuşkusuz yarının hareketi, ilk öncülde geçen gerekçeden ötürü, bütünün hareketinin yarısıdır. Aynı şekilde şöyle deriz: Cisimsel bir gücün, başka bir cismi sonsuza dek zorla hareket ettirmesi mümkün değildir. Aksi halde bu zorlayıcı, o diğer cismin katını hareket ettirebilir. Şu halde onun, o ikisini tek bir ilkeden hareket ettirdiğini varsayarız. Kuşkusuz katın hareketi, ikinci öncülde geçen gerekçeden ötürü, yarımın hareketinin yarısıdır.

[1224] Bu durumda doğal ve zorlamalı hareket hakkında söylediklerimizi *varsaydığımızda daha az olan,* -ki bu, yarımın doğaldaki hareketi ve katın zorlamalıdaki hareketidir- *ya sonludur ve* sonsuz olduğunu varsaydığımız *daha çok,* öğrendiğin gerekçeden dolayı *onun katıdır. Sonlunun katı da* zorunlu olarak *sonludur.* Bu durumda daha çok da sonludur. *Oysa bu, varsayılana aykırıdır. Ya da daha az, sonsuzdur.* Oysa biz daha az ve daha çoğun ilkesinin bir olduğunu varsaymıştık. *Bu takdirde ondan fazlalık* yani daha çoğun daha azdan fazlalığı, *onun sonsuz olduğu yöndedir. Dolayısıyla o, sonludur.* Çünkü bu yönde kesilmesi gerekir ki bu yönde ondan fazlalık düşünülebilsin. *Oysa* daha azın sonsuz olduğu yönde sonlu olması, zorunlu olarak *imkânsızdır.*

بين الضعف والنصف **في الفاعل فرضاً** بأن نفرض قاسراً واحداً حرّكهما بقوةٍ واحدة **والتفاوت في القابل إذ المعاوق** للحركة القسرية **في الضعف أعني القوة الطبيعية** العائقة عن قبول الحركة القسرية **أكثر** من المعاوق في النصف بحسب زيادة الضعف على النصف فلا تفاوت حينئذٍ في الحركة القسرية من جهة القابل أصلاً بل من جهة الفاعل في قبوله التفاوت بكثرة المعاوق وقلّته فإذا كانت نسبة المعاوق إلى المعاوق بالضعف كانت نسبة القبول إلى القبول بالنصف فتكون نسبة الأثر إلى الأثر بالنصف أيضاً إذا تقرّرت هاتان المقدمتان الأولى في الحركة الطبيعية والثانية في الحركة القسرية.

[١٢٢٣] **فإذا فرضناهما** أي التحريك الطبيعي والقسري **من مبدأ واحد** أي فحينئذٍ نقول: لا يجوز أن تحرك قوة طبيعية جسمها إلى غير النهاية وإلا فنصف ذلك الجسم له قوة طبيعية هي نصف القوة الطبيعية التي للكل فنفرض أن هاتين القوتين حرّكتا جسميهما من مبدأ واحد في العدد أو الزمان فلا شك أن حركة النصف نصف حركة الكل لما مرّ في المقدمة الاولى، وكذلك نقول: لا يجوز أن تكون قوة جسمانية تحرّك جسماً آخر بالقسر إلى غير النهاية وإلا فلذلك القاسر أن يحرك ضعف ذلك الجسم الآخر فنفرض أنه حرّكهما من مبدأ واحد فلا شك أن حركة الضعف نصف حركة النصف لما مرّ في المقدمة الثانية.

[١٢٢٤] فإذا فرضنا ما ذكرنا في الطبيعية والقسرية **فالأقل** وهو حركة النصف في الطبيعية وحركة الضعف في القسرية **إما متناهٍ، والأكثر** الذي فرضناه غير متناهٍ **ضعفه** لما عرفت، **وضعف المتناهي متناهٍ** بالضرورة فيكون الأكثر متناهياً **وهو خلاف المفروض، وإما غير متناهٍ** وقد فرضنا مبدأ الأقل والأكثر واحداً **فتقع الزيادة عليه** أي زيادة الأكثر على الأقل **في الجهة التي هو بها غير متناهٍ فهو متناهٍ** إذ لا بد أن ينقطع في تلك الجهة حتى تتصور الزيادة عليه فيها، **وأنه** أي كون الأقل متناهياً في الجهة التي هو فيها غير متناهٍ **محال** بالضرورة.

[1225] *Bu delil, hepsi de men edilen birkaç şeye dayalıdır. Birincisi: "Cisimsel güç,* kendisinin mahalli olan bir cisimde doğal tesirle veya başka bir cisimde zorlamalı bir tesirle *müessirdir."* Oysa biz bunu kabul etmiyoruz. Bize göre bütün hâdisler doğrudan yüce Allah'a dayalıdır. Eğer sen "Kesinlikle müessir olmadığında tesirde sonsuzlukla da nitelenmez; maksat da budur" dersen ben şöyle derim: Onların sözlerinin anlamı cisimsel gücün sonsuz değil, sonlu bir tesirle müessir olduğudur. Delili yine cisimsel gücün doğal veya zorlamalı bir tesire sahip olduğuna dayanan bu iddia da sâbit değildir.

[1226] *İkincisi:* "Cismin *yarısı,* müessir *bir güce sahiptir."* Oysa bu, zorunlu değildir, çünkü cismin kendisine yerleşmiş müessir bir gücü olabilir. Bu durumda o cisim ikiye bölündüğünde, cismin birliği bölünmeyle ortadan kalktığı gibi o güç de bütünüyle ortadan kalkar. Dolayısıyla cismin yarısının asla bir gücü olmaz. Cismin, bütünün gücünün parçası olan bir gücü bulunduğu varsayıldığında bu gücün, fiil yapabilecek bir gücün parçası olması gerekmez. Çünkü mesela on kişi, bir taşı bir mesafede taşıdığında onlardan biri tek başına kaldığında o mesafenin onda birinde aynı taşı taşıyamayabilir hatta hiçbir şekilde hareket ettiremeyebilir.

[1227] *Üçüncüsü: "Yarının gücü, bütünün gücünün yarısıdır."* Bunu da kabul etmiyoruz. Çünkü cismin parçalarındaki gücün farklı olması mümkündür. Bu durumda gücün bölünmesi, cismin bölünmesiyle aynı nispette olmaz. Bu iki durum, doğal gücün sonluluğu burhânında dikkate alınırlar. Bundan dolayı şöyle denilmiştir: Bu burhân, kendisinde hiçbir engel bulunmayan bir cisimde yerleşmiş ve o cismin bölünmesiyle benzer şekilde bölünen güç hakkında geçerlidir. Mesela unsurlardan oluşan cisimlerdeki tabiatlar ve feleklerin cirmlerine kazınmış nefisler örnek verilebilir. Fakat zorla hareket ettirmenin mukâbili olan doğal hareket ettirme, aynı zamanda bitkilerin nefisleri ile hayvanların nefislerinden çıkan hareket ettirmeyi de içermektedir. Oysa bu nefislerin çoğu, mahallerinin bölünmesiyle bölünmez. Yine bitki ve hayvanların cisimleri, doğalarının gerektirdiği engellerden yoksun kalmayan basîtlerden bileşiktirler. Dolayısıyla o nefislerin gerçekleştirdiği doğal hareket ettirmede bileşik kâbilde meydana gelen o engeller sebebiyle farklılık ortaya çıkar. Bu nedenle bütünün hareketinin yarımın hareketinin katı olması doğru değildir.

[١٢٢٥] **وهذا الدليل مبنيٌّ على عدة أمور كلها ممنوعة؛ الأول أن القوة الجسمانية مؤثرة** تأثيراً طبيعياً في جسم هو محلها أو قسرياً في جسمٍ آخر وذلك غير مسلم عندنا بل الحوادث كلها مستندة إلى الله سبحانه ابتداءً. فإن قلت: إذا لم تكن مؤثرةً أصلاً لم توصف باللاتناهي في التأثير أيضاً وهو المطلوب. قلتُ: معنى كلامهم أنها مؤثرة تأثيراً متناهياً لا غير متناهٍ ولا ثبوت لهذا المطلوب الذي دليله أيضاً، موقوفٌ على أن لها تأثيراً طبيعياً أو قسرياً.

[١٢٢٦] **الثاني أن النصف** من الجسم **له قوة** مؤثرة وهو غير لازم لجواز أن يكون لجسم قوة مؤثرة حالّة فيه؛ فإذا انقسم ذلك الجسم بنصفين انعدمت تلك القوة بالكلية كما تنعدم وحدة ذلك الجسم بالتقسيم فلا يكون لنصف الجسم قوة أصلاً، وإن فرض أن له قوة هي جزء لقوة الكل فليس يلزم أن يكون جزءاً لقوةٍ قوية على الفعل فإن عشرة مثلاً إذا أقلّوا حجراً في مسافة فالواحد منهم إذا انفرد ربما لا يقوى على إقلاله في عشر تلك المسافة بل لا يقوى على تحريكه أصلاً.

[١٢٢٧] **الثالث أنها** أي قوة النصف **نصف قوة الكل** وهو أيضاً غير مسلم لجواز تفاوت القوة في أجزاء الجسم فلا يكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم، وهذان الأمران معتبران في برهان تناهي القوة الطبيعية ولهذا قيل: إن هذا البرهان إنما يجري في قوةٍ حالّةٍ في جسمٍ لا معاوقة فيه، منقسمةٍ بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبائع في الأجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الأجرام الفلكية، لكن التحريك الطبيعي المقابل للتحريك القسري يتناول أيضاً التحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية مع أن أكثر تلك النفوس لا تنقسم بانقسام محالّها، وأيضاً أجسام النباتات والحيوانات مركّبة من بسائط لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبائعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المركّب فلا يصح أن حركة الكل ضعف حركة النصف.

[1228] *Dördüncüsü, “iki hareketin* sayısal veya zamansal tek *bir ilkeden olduğunun varsayılmasının imkânıdır.”* Bunu, gücün sonsuz olduğu şeyde men ediyoruz. Bazen bu men, mükabere kabul edilir.

[1229] *Beşincisi:* Doğal veya zorlamalı *iki hareketin varlığı, fazlalık ve eksikliği kabul ederler.* Bu durumda şöyle denilebilir: Doğal harekette bütünün hareketi, yarımın hareketinin katıdır ve ondan fazladır. Zorlamalı harekette ise yarımın hareketi, bütünün hareketinin katıdır ve ondan fazladır. Fakat o güçlerin yapabildiği hareketlerin herhangi bir vakitte bir toplamı yoktur, aksine bunlar, var olmayan sayılar gibidir. Dolayısıyla onlar hakkında fazladır ve eksiktir denilemez.

[1230] Bu, filozofların hâdislerin sonluluğuna dair kelâmcıların deliline verdikleri cevapta güvendikleri çıkarımdır. Çünkü kelâmcılar, hâdislerin her gün artmasından onların sonlu olması gerektiğine istidlâl ettiklerinde filozoflar bu delili şöylece cevaplamıştır: Hâdislerin herhangi bir vakitte var olan bir toplamı yoktur. Dolayısıyla bunların sonluluğu gerektirmesi bir yana artmalarına bile hükmedilemez. Bu böyledir.

[1231] Onlar adına şöyle bir mazeret ileri sürülmüştür: Burada hakkında hüküm verilen şey, gücün o fiilleri yapabilmesidir. Bu anlam ise şimdide meydana gelmiştir. Kuşkusuz doğal gücün bütünü hareket ettirebilir oluşu, o gücünün yarısının parçayı hareket ettirebilir oluşundan daha fazladır; zorlamalı gücün, parçayı hareket ettirebilir oluşu, onun bütünü hareket ettirebilir oluşundan daha fazladır. O halde hâdislerin aksine güç için mevcut bir halde farklılık gerçekleşmiştir. Çünkü hâdislerin toplamının herhangi bir vakitte varlığı yoktur. Bu nedenle onlar hakkında fazlalığa hükmetmek imkânsızdır. Ancak bu mazeret şöyle reddedilmiştir: Hareketlerin farklılığının gerektirdiği imkânsız, sonsuz olduğu varsayılanın sonluluğudur. Bu imkânsız ise gücün halindeki farklılıktan gerekli olmaz. Dolayısıyla onun imkânsızlığını başka bir delille açıklamak gerekir.

[١٢٢٨] **الرابع إمكان فرضهما** أي فرض الحركتين **من مبدأ** واحد عددي أو زماني، وهو ممنوعٌ فيما إذا كانت القوة غير متناهية وقد يعدّ هذا المنع مكابرة.

[١٢٢٩] **الخامس وجود الحركتين** الطبيعيتين أو القسريتين **لتقبلا الزيادة والنقصان** فيصح أن يقال: إن حركة الكل ضعف حركة النصف وزائدة عليها في الحركة الطبيعية، وأن حركة النصف ضعف حركة الكل وزائدة عليها الحركة القسرية لكن ليس للحركات التي تقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقتٍ ما، بل هي كالأعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان.

[١٢٣٠] وهذا هو الذي عوّلوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فإنهم لما استدلّوا على وجوب تناهيها بازديادها كل يوم أجابوا عنه بأن ليس للحوادث مجموع موجود في وقتٍ من الأوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلاً عن اقتضائه تناهيها.

[١٢٣١] هذا وقد اعتذر لهم بأن المحكوم عليه ههنا هو كون القوة قوية على تلك الأفعال وهذا المعنى حاصلٌ في الحال ولا شك أن كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل أزيد من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء، وأن كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء أزيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت في حالٍ موجودةٍ للقوة بخلاف الحوادث إذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة. وردّ هذا الاعتذار بأن المحال اللازم من تفاوت الحركات تناهي ما فرض غير متناهٍ، وليس يلزم هذا المحال من التفاوت في حال القوة فلا بد في بيان استحالته من دليلٍ آخر.

[1232] *Sonra o ikisi bazen var olabilir.* Yani söylenen gerekçeden ötürü, iki hareketin fazlalık ve eksikliği kabul ettiğini teslim etmiyoruz. Bunu teslim etsek bile o ikisinin, fazlalık ve eksikliğin varsayılan ilkeye mukâbil tarafta gerçekleşecek şekilde fazlalık ve eksikliği kabul ettiğini teslim etmiyoruz ki imkânsızlık gereksin. Niçin fazlalık ve eksikliğin *hızlılık ve yavaşlıkta farklı olmakla birlikte sonsuz olan iki hareketin var olması* sûretiyle süreçte gerçekleşmesi mümkün olmasın! *Buna Ay ve Zühal feleklerini örnek verebiliriz.* Kuşkusuz Ay feleğini hareket ettiren güç, Zühal feleğini hareket ettiren gücün yapabileceğinden daha çok dönüş gerçekleştirebilir. Bununla birlikte her iki feleğin hareketleri size göre sonsuzdur. Çünkü bu feleklerin fazlalık ve eksiklikteki farklılıkları, hızlılık ve yavaşlıktaki farklılıkları sebebiyle süreçte gerçekleşir.

[1233] *Sonra bu* delil, sözü edilen menlerin yönelmesinden sonra *feleklerle nakzedilir. Çünkü* feleklerden çıkan *tikel hareketler,* ayrık bir cevherin gerçekleştirdiği *tümel bir düşünmeye dayanmaz* ki onları hareket ettiren şey, cisimsel güçlerden başka olsun. Bunun nedeni şudur: Tümel düşünmenin hareketin bütün tikellerine nispeti eşittir. Dolayısıyla tümel düşünme, bir kısmının varlığının diğerine baskın çıkmasını sağlamaz. *Aksine* o tikel hareketler için tikel irâdelerin kendilerine dayandığı tikel idrakler bulunmalıdır. Bu durumda o hareketler, *onlara göre sonsuz olmakla birlikte* tikel idraklere sahip *cisimsel güçlere* dayalıdır. Çünkü onlara göre feleklerin tikel hareketlerinin ne başlangıcı ne de sonu vardır.

[1234] Onlar bazen bu nakzı şöyle cevaplar: Feleklerin hareketlerinin ilkeleri, ayrık cevherlerdir. Ayrık cevherler, feleklerin cirmlerine kazınmış olan tikel ve cisimsel nefisleri aracılığıyla felekleri hareket ettirirler. Yalnızca cisimsel gücün sonsuz eserlere kaynaklık edemeyeceği kesin bir şekilde kanıtlanmıştır, cisimsel gücün o eserlerin çıkışında aracı olamayacağı değil.

[1235] Bu açıklama şöyle reddedilmiştir: cisimsel gücün, sonsuz bir süre varlığını sürdürmesi ve sonsuz eserlerin çıkışında aracı olması mümkün olduğunda onun o eserlerin ilkesi olması da mümkün olur. Çünkü filozoflara göre cisimsel güç, aracı olduğunda, o hareket ettirmeleri doğrudan gerçekleştirmektedir. Bu durumda cisimsel gücün söz konusu hareket ettirmeleri müstakil olarak doğrudan gerçekleştirmesi de mümkün olsun.

[١٢٣٢] **ثم قد يوجدان** أي لا نسلم أن الحركتين تقبلان الزيادة والنقصان لما مرّ، وبعد تسليم ذلك فلا نسلم أنهما يقبلانهما على الوجه الذي تقع فيه الزيادة والنقصان في الطرف المقابل للمبدأ المفروض حتى يلزم المحال لم لا يجوز أن تقع الزيادة والنقصان في الخلال بأن توجد الحركتان **غير متناهيتين مع اختلاف في السرعة والبطء كفلك القمر** وفلك **زحل** فإن القوة التي تحرك فلك القمر قوية على دوران أكثر مما تقوى عليه القوة المحركة لفلك زحل مع أن حركات الفلكين يوجدان عندكم غير متناهيتين لكون تفاوتهما في الزيادة والنقصان واقعاً في الخلال بسبب الاختلاف في السرعة والبطء.

[١٢٣٣] **ثم أنه** أي هذا الدليل بعد توجه المنوع المذكورة عليه **منقوضٌ بالأفلاك فإن الحركات الجزئية** الصادرة عنها **لا تستند إلى تعقل كلي** من جوهر مفارق حتى يكون محرّكها غير القوى الجسمانية وذلك لأن نسبة التعقل الكلي إلى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يترجح به إرادة وجود بعضها على بعض **بل** لا بد لتلك الحركات الجزئية من إدراكات جزئية يترتب عليها إرادات جزئية فتلك الحركات مستندة **إلى قوى جسمانية** لها إدراكات جزئية **مع عدم تناهيها عندهم** فإن الحركات الجزئية الفلكية لا بداية لها ولا نهاية على رأيهم.

[١٢٣٤] وقد أجابوا عن النقض بأن مبادئ الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بوساطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في أجرامها، والبرهان إنما قام على أن القوى الجسمية لا تكون مؤثرة آثاراً غير متناهية لا على أنها لا تكون واسطة في صدور لتلك الآثار.

[١٢٣٥] وردّ بأنه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور آثار لا تتناهى جاز أيضاً كونها مبادئ لتلك الآثار لأنها المباشرة لتلك التحريكات عندهم إذا كانت واسطة فليجز أن تباشرها استقلالاً أيضاً.

Altıncı Maksat: [Kısırdöngü İmkansızdır]

[1236] *Kısırdöngü imkânsızdır. Kısırdöngü, iki şeyden her birinin ya aracıyla ya da aracısız diğerinin illeti olmasıdır.* Bunun imkânsızlığı ya İmâm Râzî'nin düşündüğü gibi zorunludur ya da istidlâlle bilinir. *Çünkü illet, ma'lûlden önce gelir. Eğer şey, illetinin illeti olsaydı* kendisini önceleyen illetinden *önce gelmesi gerekirdi.* Bu durumda da *kendisinden iki mertebe* önce gelmesi gerekirdi.

[1237] *Eğer şöyle denirse:* "Kuşkusuz illetin zaman bakımından değil, aksine el ve yüzüğün hareketinde olduğu gibi zât bakımından önce gelmesi zorunludur. Bu takdirde deriz ki, *illetlik* ve zât *bakımından öncelemenin anlamı, eğer illetliğin kendisi ise 'şeyin illetinden önce gelmesi gerekir' sözün, 'şeyin illetliğinin onun illetinden önce gelmesi gerekir' sözünle aynı doğrultudadır. Bunun ise yanlışlığı men edilir. Çünkü* her ne kadar lafzı farklı olsa da anlam bakımından *tartışılan şey zaten budur. Şayet* illetin ma'lûlü öncelemesiyle illetlikten ibaret olan *o şeyin ötesinde bir şeyi kastetmişsen* öncelikle *bu şeyin tasviri ardından* ikinci olarak da *takrîri* ve delille ispatı *gerekir. Zira biz, iki makamda men etmenin ötesindeyiz.* Çünkü orada öncelemenin illetlikten başka bir anlamı düşünülemez. Öncelemenin illetlikten başka bir mefhumu olduğunu kabul etsek bile bu mefhûmun illet için sâbit olduğunu kabul etmiyoruz."

[1238] *Cevap* şöyle denilmesidir: *İlletin* ma'lûlünü *öncelemesinin anlamı şudur ki, akıl illetin* kendinde *varlığı tamamlanmadan başkasını var edemeyeceğini kesinler.* İşte bu aklî sıralama, zâtî öncelik denilen şeydir. *"İllet varsa ma'lûl vardır ama bunun tersi doğru değildir" dememizi mümkün kılan da budur. Çünkü hiç kimse "el hareket etmiş ve bu nedenle yüzük de hareket etmiştir" sözünün doğruluğundan ve "yüzük hareket etmiş ve bu nedenle el de hareket etmiştir" sözümüzün ise doğru olmadığından kuşku duymaz.* Dolayısıyla zorunlu olarak orada ma'lûlün "fâ" ile illet üzerine temellenmesini mümkün kılan ve aksini men eden bir anlam vardır. Bundan dolayı yazar şöyle demiştir: *Bu anlamda öncelemenin* bir yönden bile olsa *tasavvuru ve* illet için *sübûtu* -her ikisi de- *zorunludur.* Bu uyarıdan sonra tasvir ve delillendirmeye gerek yok.

[1239] *Bazen* kısırdöngünün iptali hakkında *şöyle denir:* -İmâm Râzî, *Erbaîn*'de yukarıda zikredilen delile itiraz ettikten sonra şöyle demiştir: En uygunu şöyle demektir: *İllet ve ma'lûlden her biri* kısırdöngü olması durumunda *diğerine muhtaçtır. Diğeri de o bire muhtaçtır.* Bu takdirde

المقصد السادس

[١٢٣٦] الدور ممتنع وهو أن كون شيئان كل منهما علة للآخر بواسطة أو دونها وامتناعه إما بالضرورة كما ذهب إليه الإمام الرازي؛ وأما الاستدلال لأن العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين.

[١٢٣٧] فإن قيل: لا شك أن العلة لا يجب تقدمها بالزمان كما في حركتي اليد والخاتم بل بالذات فحينئذٍ نقول: معنى التقدم بالعلية والذات إن كان نفس العلية كان قولك: لزم تقدم الشيء على علته، جارياً مجرى قولك: لزم علية الشيء لعلته، فيمنع بطلانه لأنه عين المتنازع فيه بحسب المعنى وإن كان مخالفاً له في اللفظ، وإن أردت به أي بتقدم العلة على معلوله أمراً وراء ذلك المذكور الذي هو العلية فلا بد من تصويره أولاً، ثم تقريره وإثباته بإقامة الدليل عليه ثانياً فإنّا من وراء المنع في المقامين إذ لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية، ولئن سلمنا أن له مفهوماً سواها فلا نسلم أن ذلك المفهوم ثابتٌ للعلة.

[١٢٣٨] فالجواب أن يقال: معنى تقدم العلة على معلولها هو أن العقل يجزم بأنها ما لم يتم لها وجود في نفسها لم توجد غيرها فهذا الترتيب العقلي هو المسمى بالتقدم الذاتي وهو المصحح لقولنا: كانت العلة فكان المعلول من غير عكس؛ فإن أحداً لا يشك في أنه يصح أن يقال: تحركت اليد فتحرك الخاتم، ولا يصح أن يقال: تحرك الخاتم فتحركت اليد فبالضرورة هناك معنىً يصحح ترتب المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه فلذلك قال: والتقدم بهذا المعنى تصوره ولو بوجهٍ ما وثبوته للعلة كلاهما ضروري فلا حاجة بعد هذا التنبيه إلى تصوير واستدلال.

[١٢٣٩] وقد يقال أي في إبطال الدور: وذلك أن الإمام الرازي بعد ما اعترض في الأربعين على الدليل المذكور قال: والأولى أن يقال: كل واحدٍ منهما على تقدير الدور مفتقرٌ إلى الآخر المفتقر إليه أي إلى ذلك الواحد فيلزم

her birinin kendisine muhtaç olması gerekir. Oysa bu imkânsızdır. Çünkü muhtaçlık ancak *iki şey arasında* düşünülebilecek *bir nispettir.* Nasıl olur da şey ile kendisi arasında düşünülür.

[1240] Râzî şöyle demiştir: Kısırdöngünün iptaline istidlâlde *en güçlü delil şudur: Muhtaç olunan şeyin* -ki bu illettir- muhtaç olana -ki bu da ma'lûldür- *nispeti, zorunluluukladır.* Çünkü belirli illet, belirli bir ma'lûlü gerektirir. *Muhtaç olanın, muhtaç olunana nispeti ise imkânladır.* Çünkü belirli ma'lûl, belirli bir illeti değil, herhangi bir illeti gerektirir. *Zorunluluk ve imkân ise birbirine münâfidir.* Buna göre iki şeyden her biri diğerine muhtaçsa her birinin diğerine nispeti hem zorunluluk hem de imkânla olacaktır. Bu ise imkânsızdır. Bu delilin diğerinden daha güçlü olmasının nedeni, nispetin gerçekleşmesinin itibârî farklılık için yeterli olmasıdır.

[1241] Şöyle denilemez: "İki şeyden her birinin iki yönünün bulunması ve bu iki yönden zorunluluk ve imkân olmak üzere iki farklı nispetin kaynaklanması mümkündür." Çünkü biz şöyle diyoruz: Kısırdöngü yalnızca yön birliğiyle olabilir. Oysa *Lübâbü'l-Erbaîn*'nin ifadesi şöyledir: Muhtaç olunan, muhtaç olana nispetle zorunludur; muhtaç olan, muhtaç olunana nispetle mümkündür. Bu ikisinden ilk olarak anlaşılan ise ma'lûlün bir illetinin bulunması gerektiğidir. Halbuki illette durum aksidir, çünkü illetin kendi olması bakımından bir ma'lûlü olması zorunlu değildir, aksine onun ma'lûlünün olması mümkündür. Sen, ifadeyi birinci anlama –ki doğrusu budur- da yorabilirsin.

[1242] Sonra İmâm Râzî şöyle demiştir: İlk veya daha güçlü delile *iki göreliyle itiraz edilemez.* Yani şöyle denilerek nakz yapılamaz: "O ikisinden her biri, diğerine muhtaçtır. Bu durumda her birinin kendisine muhtaç olması ve her birinin diğerine nispetinin zorunluluk ve imkânla olması gerekir. Eğer sizin söylediğiniz doğru olsaydı, iki göreli imkânsız olurdu." İmâm Râzî'nin söylediğine nakz yöneltilememesinin *sebebi, iki görelinin itibârî olması* ve dışta var olmamalarıdır. Dolayısıyla iki göreli, her birinin diğerine muhtaç olması bir yana kesinlikle muhtaçlıkla bile nitelenemez. *Yahut* şöyle deriz: *İki görelinin* mevcut oldukları takdirde *birbirini gerektirmesi,* her birinin diğerine muhtaç olması nedeniyle değil, bunları gerektiren *sebebin birliği nedeniyledir.* Dolayısıyla bunlarla hiçbir şekilde nakz yapılamaz.

حينئذٍ **افتقاره** أي افتقار كل واحدٍ **إلى نفسه وأنه محال؛ إذ الافتقار نسبةٌ** لا تتصور إلا **بين الشيئين** فكيف يتصور بين الشيء ونفسه.

[١٢٤٠] قال: والأقوى في الاستدلال على إبطاله هو **أن نسبة المفتقر إليه** وهو العلة إلى المفتقر وهو المعلول **بالوجوب** لأن العلة المعينة تستلزم معلولاً معيّناً، **و** نسبة **المفتقر إلى المفتقر إليه بالإمكان** لأن المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما، **وهما** أعني الوجوب والإمكان **متنافيان** فلو كان شيئان كل واحدٍ منهما مفتقر إلى الآخر لكان نسبة كل منهما إلى صاحبه بالوجوب والإمكان معاً وهو محال؛ وإنما كان هذا أقوى من ذلك الأولى لأن تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري.

[١٢٤١] لا يقال: جاز أن يكون لكلٍّ من الشيئين جهتان تنشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والإمكان، لأنّا نقول: لا دور إلا مع اتحاد الجهة وعبارة لباب الأربعين هكذا المفتقر إليه واجب بالنسبة إلى المفتقر، والمفتقر ممكنٌ بالنسبة إلى المفتقر إليه، والمتبادر منهما أن المعلول يجب أن يكون له علة بخلاف العلة إذ لا يجب لها من حيث هي أن يكون لها معلول بل يمكن لها ذلك، ولك أن تحملها على المعنى الأول الذي هو الصحيح.

[١٢٤٢] ثم قال الإمام: **ولا يرد** أي على الدليل الأولي أو الأقوى **المضافان** نقضاً بأن يقال: كل منهما مفتقرٌ إلى الآخر فيلزم افتقار كل إلى نفسه وأن تكون نسبة كل واحدٍ إلى الآخر بالوجوب والإمكان؛ فلو صح ما ذكرتم لامتنع المضافان، وإنما لم يردا نقضاً على ما ذكره **لأنهما اعتباريان** لا يوجدان في الخارج فلا يوصفان بالافتقار أصلاً فضلاً عن أن يفتقر كل إلى الآخر، **أو** نقول: **تلازمهما** على تقدير كونهما موجودين **لوحدة السبب** الذي يقتضيهما لا لافتقار كلٍّ منهما إلى صاحبه فلا نقض بهما بوجه.

[1243] *Lübâb* yazarı şöyle demiştir: İmâm Râzî'nin iletin öncelemesi üzerine şüphesinin *yukarıda geçen* cevabıyla *birlikte şayet* Râzî'nin hoşnut olduğu delilin dayanağını oluşturan *muhtaçlık ile ayrılmanın* mutlak olarak *imkânsızlığı kastedilmişse bu* anlamda muhtaçlık, iki taraftan *karşılıklı aksedebilir.* Çünkü iki şeyden her birinin diğerinden ayrılması imkânsız olabilir. Bunda *herhangi bir imkânsızlık yoktur.* Aksine bu, birbirini gerektiren iki şey arasında vakidir. Bu anlamın illet ile ma'lûl arasında aksetmesi de yalnızca her birinin kendisinden ayrılmasının imkânsızlığını gerektirir ki bunda hiçbir mahzur yoktur. *Şayet* muhtaçlık ile *sonra gelme niteliğiyle birlikte* yani muhtaç olanın muhtaç olunandan sonra gelmesiyle birlikte ayrılmanın imkânsızlığı *kastedilmişse,* muhtaç olunan illetin *öncelemesi hakkındaki* şüphe *aynıyla* ma'lûl olan muhtacın *sonralığında da gelmiştir.*

[1244] Çünkü bu takdirde delilin hâsılı şu olmaktadır: Muhtaç yani ma'lûl, illetten sonradır. Eğer illet, onun ma'lûlü olsaydı muhtaç olurdu yani ondan sonra gelirdi. Bu durumda şeyin kendisinden iki mertebe sonra gelmesi gerekirdi. Dolayısıyla şöyle denir: Eğer ma'lûlün sonra gelmesiyle ma'lûllük anlamını kastetmişsen senin "şeyin, ma'lûlünden sonra gelmesi gerekir" sözün "şeyin ma'lûllüğü, onun ma'lûlünün gereği olur" sözünle aynı anlama gelir. Bunun da yanlışlığı men edilir. Çünkü bu, tartışılan şeyin ta kendisidir. Eğer onunla başka bir anlam kastetmişsen bu anlamın tasvir ve takrîri gerekir. O halde şüphe hem reddedilen hem de kabul edilen deliller arasında ortaktır.

Yedinci Maksat:
Teselsülün İptalinin Dayandığı Öncülün Açıklanması

[1245] Teselsülün iptalin dayandığı öncül şöyle söylemendir: Müessir *illetin ma'lûlle birlikte* yani ma'lûlün var olduğu zamanda mevcut *olması zorunludur. Aksi halde* bu zorunlu olmayıp da ma'lûl bir zamanda var olduğu ve o zamanda illet var olmayıp ondan önce var olduğunda *illet ve ma'lûl ayrılırlar.* Yani bunların ayrılması ve ma'lûl yokken illetin var olması ve illet yokken ma'lûlün var olması mümkün olur. *Bu durumda ma'lûlün varlığı illetin varlığı nedeniyle olmaz* ve aralarında illiyet bulunmaz.

[1246] *Eğer şöyle denirse:* İllet ve ma'lûlün ayrılması ma'lûlün varlığının illetin varlığı nedeniyle olmamasını gerektirmez. Çünkü *belki o* yani illet, varlık zamanı olan *birinci zamanda* ma'lûlün varlığını *var eder*

[١٢٤٣] قال صاحب اللباب: ومع ما سبق من جواب شبهة الإمام على تقدم العلة فإن عنى بالافتقار الذي هو مبنى الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك مطلقاً فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز أن يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الآخر، ولا امتناع في ذلك بل هو واقعٌ بين المتلازمين، وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين المعلول والعلة إلا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه؛ وإن أريد بالافتقار امتناع الانفكاك مع نعت المتأخر أي تأخر المفتقر عن المفتقر إليه جاء في التأخر أعني تأخر المفتقر الذي هو المعلول ما جاء من الشبهة في التقدم أعني تقدم المفتقر إليه الذي هو العلة بعينه.

[١٢٤٤] إذ يصير حاصل الدليل حينئذٍ أن المفتقر أي المعلول متأخرٌ عن العلة فلو كانت العلة معلولةً له لافتقرت أي تأخرت عنه فيلزم تأخر الشيء عن نفسه بمرتبتين فيقال: إن أردت بتأخر المعلول معنى المعلولية كان قولك: لزم تأخر الشيء عن معلوله، جارياً مجرى قولك: لزم معلولية الشيء لمعلوله؛ فيمنع بطلانه لأنه عين المتنازع فيه، وإن أردت به معنىً آخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركةٌ بين الدليلين المردود والمرضي.

المقصد السابع في بيان مقدمةٍ يتوقف عليها إبطال التسلسل

[١٢٤٥] وهي أن تقول: العلة المؤثرة يجب أن تكون موجودةً مع المعلول أي في زمان وجوده وإلا أي وإن لم يجب ذلك بل جاز أن يوجد المعلول في زمان ولم توجد العلة في ذلك الزمان بل قبله فقد افترقا أي جاز افتراقهما فيكون عند وجود العلة لا معلول، وعند وجود المعلول لا علة فليس وجوده لوجودها فلا علية بينهما.

[١٢٤٦] فإن قيل: لا يلزم من افتراقهما أن لا يكون وجود المعلول لأجل وجود العلة إذ لعلها أي العلة في الزمان الأول الذي هو زمان وجودها توجد

[ama ma'lûlün var oluşu] ikinci zamandadır. Bu durumda etki ve var etme birinci zamanda iken etkilenme ve ma'lûlün meydana gelişi ikinci zamanda olur. *Biz şöyle deriz:* İlletin ma'lûlü *var etmesi* ve onu zorunlu kılması, *eğer ma'lûlün meydana gelişinin kendisi ise* ma'lûlün meydana gelmesi *illetin ma'lûlü gerektirmesinden sonraya kalmaz.* Çünkü şeyin kendisinden sonraya kalması imkânsızdır. *Eğer* var etme ve zorunlu kılma, ma'lûlün meydana gelişinden *başkaysa* zorunlu kılmaktan ibaret olan *o* başka, *birinci halde o* ma'lûlün meydana gelişini *zorunlu kılandır [ama ma'lûlün meydana gelişi] ikinci haldedir. Bu durumda* zorunlu kılmadan ibaret olan *o başkanın* diğer *bir zorunlu kılışı vardır.* Böylece söz, zorunlu kılmanın zorunlu kılmasına taşınır *ve* zorunlu kılmalar sonsuza dek *teselsül eder.*

[1247] Ancak bu sorunludur. Çünkü zorunlu kılma, başkalık varsayıldığında *zorunlu kılan değildir* ki onun başka bir zorunlu kılması olsun. *Bilakis o,* ma'lûlün meydana gelişinden başka *bir zorunlu kılmadır. Aksi halde* böyle olmayıp da zorunlu kılma, zorunlu kılan olursa ister zorunlu kılma, ma'lûlün varlığı zamanında ister ondan önce olsun ve ister ma'lûlün meydana gelişinden başka olsun ister olmasın zorunlu kılmada *mutlak olarak teselsül gerekir. Ve çünkü zorunluluk, zorunlu kılmanın, ma'lûlün* meydana gelişinin *ta kendisi olmasını nefyeder.* Zira her insan "illet zorunlu kıldı ve ma'lûl meydana geldi" sözümüzün doğruluğunu bilir. Sözün [ya kendisi ya da başkası şeklinde] onun kendisi ile başkası arasında döndürülmesi, birisi bulunmaması gereken iki şey arasında dolaştırılmasıdır. Bu ise gözden kaçırılmış olup son derece çirkindir.

[1248] *Bazen şöyle cevap verilir:* İllet birinci zamanda zorunlu kıldığı ama ma'lûl ikinci zamanda var olduğunda *illetin zorunlu kıldığı zamanda ma'lûl yok demektir ve bunun aksi de böyle* olup ma'lûl meydana geldiği zamanda zorunlu kılma yoktur. *Bu durumda ma'lûlün meydana gelişi illetin onu zorunlu kılması nedeniyle değildir.*

[1249] İlk başta sözü edilen men buna da girebileceğinden yazar şöyle demiştir: Zorunlu kılmanın şimdide olması ama ma'lûlün ikinci zamanda var olmasının mümkün görülmesini def etmede *en uygunu,* bunun imkânsız olduğuna hükmeden *zorunluluk iddiasına dayanmaktır. Çünkü* illetin ma'lûlü *zorunlu kılmasının anlamı, ma'lûlün varlığının illetin varlığına dayanması ve onun* varlığına *taalluk etmesidir.* Şöyle ki, *eğer* illet *ortadan kalkacak olsa*

المعلول أي تحصل وجوده في الزمان الثاني فيكون التأثير والإيجاد في الزمان الأول، والتأثر وحصول المعلول في الزمان الثاني. قلنا: الإيجاد أي إيجاد العلة للمعلول وإيجابها إياه إن كان نفس حصول المعلول فلا يتخلف حصول المعلول عنه أي عن إيجاب العلة إياه لامتناع تخلف الشيء عن نفسه، وإن كان الإيجاد والإيجاب غيره أي غير حصول المعلول كان ذلك الغير الذي هو الإيجاب موجباً في الحال له أي لحصول ذلك المعلول في ثاني الحال فله أي فلذلك الغير وهو الإيجاب إيجاب آخر وينقل الكلام إلى إيجاب الإيجاب وتتسلسل الإيجابات إلى غير النهاية.

[١٢٤٧] وفيه نظر لأنه أي الإيجاب على تقدير المغايرة ليس موجباً حتى يلزم أن يكون له إيجاب آخر بل يكون إيجاباً مغايراً لحصول المعلول وإلا أي وإن لم يكن كذلك بل كان الإيجاب موجباً لزم التسلسل في الإيجاب مطلقاً سواء كان الإيجاب حال وجود المعلول أو قبله. وسواء كان مغايراً لحصول المعلول أو لم يكن ولأن الضرورة تنفي كون الإيجاب نفس حصول المعلول إذ كل أحد يعلم صدق قولنا: أوجبه العلة فحصل، فترديد الإيجاب بين أن يكون نفسه أو غيره ترديدٌ بين أمرين أحدهما لازم الانتفاء وهو مستدركٌ مستقبحٌ جداً.

[١٢٤٨] وقد يجاب بأنه إذا كانت العلة توجب في الحال وجود المعلول في ثاني الحال فحينئذٍ لا معلول حال إيجاب العلة وبالعكس أي لا إيجاب حال حصول المعلول فليس حصوله لإيجابها له ولما أمكن أن يتطرق إليه المنع المذكور أولاً.

[١٢٤٩] قال المصنف: والأولى في دفع تجويز كون الإيجاب في الحال وكون وجود المعلول في ثاني الحال هو التعويل على الضرورة الحاكمة باستحالة ذلك فإن معنى الإيجاب أي إيجاب العلة للمعلول هو أن يكون وجوده مستنداً إلى وجودها ومتعلقاً بها أي بوجودها بحيث لو ارتفعت العلة ارتفع

ma'lûl de onun kalkmasından dolayı *ortadan kalkar. Özetle ma'lûlün illetten kaynaklanan varlığı,* o *iletin ma'lûlü var ve zorunlu kılmasından başka değildir.* Yani biri diğerinden başkadır denecek şekilde o ikisi arasında bir ayrışma yoktur, aksine her ikisi bir sayılacak şekildedir. Dolayısıyla kırılandaki kırılmanın meydana getirilmesi olan kırma, kırılanda kırandan kaynaklanan kırılmanın meydana gelişinden başka değildir. Nasıl olur da orada bir kırılma yokken gerçek anlamda kırma düşünülebilir.

[1250] Aynı şekilde var etme ve varlığın meydana gelmesi de böyledir. Orada varlık meydana gelmemişken gerçek anlamda var etme düşünülemez. *Bu bakımdan* ma'lûlün *yokluğu durumunda* illetten kaynaklanan *bir var etme zorunlu olarak yoktur.* Çünkü öğrendiğin üzere ma'lûlün varlığının illet nedeniyle meydana gelmesi, illetin ma'lûlü var etmesinin ta kendisidir. Zira illet ve ma'lûl, aralarında ayrılık düşünülemeyecek durumdadırlar. Dolayısıyla "var etme birinci zamandadır ama varlığın meydana gelişi ikinci zamandadır" vehmi geçersizleşmiştir. Bazen şöyle denir: Var etme ile zorunlu kılmayı beraber zikretmiştir. Bunun amacı, zikredilen hususta, zorunlu kılarak var etme ile ihtiyârla var etme arasında herhangi bir fark olmadığına dikkate çekmektir. Zira varlığın meydana gelişinin bu ikisinden geri kalacağı kesinlikle düşünülemez.

Sekizinci Maksat: Teselsül İmkansızdır

[1251] *Teselsül, mümkünün* varlığında, kendisine tesir eden *bir illete* dayanması *ve o* müessir *illetin de* kendisine tesir eden başka *bir illete dayanması ve bunun sonsuza kadar gitmesidir. Bunun imkânsız oluşunun* beş *gerekçesi vardır.*

[1252] Birincisi: Sonsuz sayıdaki bütün mümkünleri kuşatan *o silsilenin tamamı* onun tamamı olması bakımından alındığında *yani onun tamamına o mümkünlerden başkası girmeyecek ve hiçbiri de onun dışında kalmayacak şekilde* alındığında bu durumda hiç kuşkusuz o, *yok değildir. Aksi halde bir parçanın yokluğuyla olur.* Çünkü bileşiğin yokluğu, ancak parçalarından birinin yokluğuyla düşünülebilir. *Oysa varsayılan, her biri de mevcut olan parçalardan başkasının girmediğiydi.* Zira biz, bütün mevcut mümkünleri kendilerinden başka hiçbir şey girmeyecek şekilde aldık. Bu bütün yok olmadığına göre *var demektir. Zira* var ile yok arasında *vasıta yoktur.*

المعلول تبعاً لارتفاعها. **وبالجملة فليس وجوده** أي وجود المعلول **عن علة غير إيجاد** تلك **العلة وإيجابها إياه** أي لا تمايز بينهما بحيث يقال: إن أحدهما غير الآخر، بل هما بحيث يعدّان واحداً فليس الكسر الذي هو تحصيل الانكسار في المكسور سوى حصول الانكسار فيه من الكاسر فكيف يتصور أن هناك كسراً حقيقةً وليس هناك حصول انكسار.

[١٢٥٠] وكذا الإيجاد وحصول الوجود فلا يتصور أن ثمة إيجاداً حقيقةً وليس ثمه حصول وجود **فلا إيجاد** من العلة **حال العدم** أي حال عدم المعلول **بالضرورة** لما عرفت من أن حصول وجوده منها هو عين إيجادها إياه إذ هما بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما فبطل ما توهم من أن الإيجاد في الزمان الأول وحصول الوجود في الزمان الثاني، وقد يقال: إنما جمع بين الإيجاد والإيجاب في الذكر تنبيهاً على أنه لا فرق فيما ذكر بين الإيجاد الإيجابي والإيجاد الاختياري؛ فإن حصول الوجود لا يتصور تخلفه عنهما أصلاً.

المقصد الثامن التسلسل محال

[١٢٥١] **وهو أن يستند الممكن** في وجوده **إلى علةٍ** مؤثرةٍ فيه، **و** تستند **تلك العلة** المؤثرة **إلى علةٍ** أخرى مؤثرة فيها **وهلم جرّا إلى غير النهاية لوجوهٍ** خمسة؛

[١٢٥٢] **الأول جميع تلك السلسلة** المشتملة على تلك الممكنات التي لا تتناهى إذا أخذ من حيث هو جميعها **أي** أخذ **بحيث لا يدخل فيها** أي في جميعها **غيرها** أي غير تلك الممكنات **ولا يخرج عنها شيء منها** فلا شك أنه **ليس بمعدوم وإلا فيعدم جزء** لأن المركّب لا يتصور عدمه إلا بعدم جزءٍ من أجزائه، **والمفروض عدم دخول غير الأجزاء التي كل واحدٍ منها موجود** وذلك لأنّا أخذنا جميع تلك الممكنات الموجودة بحيث لم يدخل فيه شيء سواها وإذا لم يكن ذلك الجميع معدوماً **فهو موجود إذ لا واسطة** بين الموجود والمعدوم،

Var olan o bütün, zâtı nedeniyle *zorunlu da değildir. Çünkü* her biri de mümkün olan parçalarından *her bir parçaya muhtaçtır.* Mümküne muhtaç olan ise mümkün olmaya daha layıktır.

[1253] *Şu halde o* bütün, mevcut, zorunlu ve mümkünle sınırlı olduğundan *mümkündür. Dolayısıyla* daha önce geçen "mümkün varlığında kendisini var eden şeye muhtaçtır" ilkesi nedeniyle *onun* söz konusu bütün *dışında bir illeti vardır. Çünkü şey için mevcut olan, şeyin ne kendisi olabilir* -aksi halde şey kendisi var olmadan önce mevcut olurdu- *ne de parçalarından biri olabilir -aksi halde* o parça *kendisini var ederdi.* Çünkü bütünün mevcudu, bütünün parçalarının hepsi için de mevcuttur ve bunlardan biri de o parçadır. Mümkünler silsilesinin dışında olan *o* illet *ise* hiç kuşkusuz o silsilenin parçalarından *bir parça olarak var olur. Zira parçaların hepsi, o illetten başkasıyla gerçekleşseydi toplamı* da *ondan başkasıyla gerçekleşirdi.* Çünkü toplamda o parçalardan başka bir şey yoktur. *Bu durumda* o dış illet, toplamın *illeti olmaz.* Zira varlığında bir kez ondan müstağnidir.

[1254] Dış illet, silsilenin parçalarından birini var kıldığına göre *o parça, silsilenin içinde* var eden *bir illete dayanmaz.* Aksi halde tek bir şahsî ma'lûlü iki var eden illet etkiler. *Oysa bu,* yani parçanın silsile içindeki bir illete dayanmaması *varsayılana aykırıdır,* çünkü biz, silsilenin teklerinden her birinin sonsuza dek diğerine dayandığını farzetmiştik. Bu ise bir çelişkidir. Yine o parça, silsile içindeki bir illete dayanmadığında o silsilenin bir ucu olacaktır. Bu durumda da silsile sonsuz olduğu varsayılmasına rağmen sonlu olacaktır. Bir şeyin varlığı, yokluğunu gerektirdiğinde ise imkânsızlık ortaya çıkar. O halde teselsül imkânsızdır.

[1255] Burada bir kısım itirazlar vardır. Birincisi: Bütün, toplam ve hepsi lafızları ancak sonlu şeye söylenir. Ancak bu lafzî bir tartışmadır. Çünkü burada toplamla kastedilen, hiçbiri dışarıda kalmayacak şekilde o şeylerdir. Nitekim yazar, "onlardan hiçbiri onun dışında kalmaz" sözü buna dikkat çekmektedir. Bu, hem sonlu hem de sonsuz şeylerde düşünülebilen bir itibardır.

وليس ذلك الجميع الموجود **بواجبٍ** لذاته **لاحتياجه إلى كل جزء** من أجزائه التي كلها ممكنة والمحتاج إلى الممكن أولى بأن يكون ممكناً.

[١٢٥٣] **فهو** أي ذلك الجميع **ممكن** لانحصار الموجود في الواجب والممكن **فله علةٌ** لما مرّ من أن الممكن محتاجٌ في وجوده إلى ما يوجده **خارجةٌ** عن ذلك الجميع **إذ الموجد للشيء لا يكون نفسه** وإلا كان موجوداً قبل وجود نفسه، **ولا شيئاً من أجزائه وإلا أوجد** ذلك الجزء **نفسه** لأن موجد الكل موجدٌ لأجزائه كلها ومن جملتها ذلك الجزء، **وأنها** أي تلك العلة الخارجة عن سلسلة الممكنات **توجد** لا محالة **جزءاً** من أجزاء تلك السلسلة **فإن جميع الأجزاء لو وقعت بغيرها** أي بغير تلك العلة **كان المجموع** أيضاً **واقعاً بغيرها** إذ ليس في المجموع شيء سوى تلك الأجزاء **فلم تكن** تلك العلة الخارجة **علةً** للمجموع لاستغنائه في وجوده عنها بالمرة.

[١٢٥٤] وإذا كانت العلة الخارجة موجدة لجزءٍ من أجزاء السلسلة **فلا يكون ذلك الجزء مستنداً إلى علةٍ** موجدةٍ **داخلةٍ في السلسلة** وإلا توارد موجدان على معلولٍ واحدٍ شخصي **وهو** أي عدم استناد ذلك الجزء إلى علة داخلة في السلسلة **خلاف المفروض** لأنّا قد فرضنا أن كل واحد من آحاد السلسلة مستندٌ إلى آخر منها إلى النهاية هذا خلف. وأيضاً إذا لم يستند ذلك الجزء إلى علةٍ داخلة كان طرفاً لتلك السلسلة فتكون متناهيةً مع فرضها غير متناهيةٍ، وإذا استلزم وجود شيء عدمه كان محالاً فالتسلسل محال.

[١٢٥٥] وههنا اعتراضات؛ الأول أن لفظ الجميع والمجموع والجملة إنما يطلق على المتناهي؛ وهذا نزاعٌ لفظي إذ المراد بالمجموع ههنا هو تلك الأمور بحيث لا يخرج عنها واحدٌ منها كما نبّه عليه بقوله: ولا يخرج عنها شيء منها، وهذا اعتبارٌ معقولٌ في الأمور المتناهية وغير المتناهية.

[1256] İkincisi: Sonsuza dek giden mümkün tekler, birbiri ardına gittiğinde onların herhangi bir zamanda mevcut bir toplamı olmaz. Bunun cevabı şudur: Biz, müessir illetler hakkında konuşuyoruz. Mukaddimede müessir illetlerin malulle birlikte olması gerektiği belirtilmişti.

[1257] Üçüncüsü: O tekler, varlıkta bir araya geldikleri kabul edildiğinde bazen onların tek bir şey olmalarını sağlayan bir birlik heyetiyle beraber dikkate alınırlar, bazen de o heyet olmaksızın dikkate alınırlar. Eğer silsilenin tamamı ile birinci anlamı kastettiysen bu, var değildir ve var olması da mümkün değildir. Çünkü akılda onlara ilişen birlik heyeti, dış dünyada var olması imkânsız itibârî bir durumdur. Bileşiğin bir parçasının imkânsızlığı ise bütünün imkânsızlığını gerektirir. Şayet onunla ikinci anlamı kastettiysen bütünün varlığında kendisi dışında herhangi bir şeye ihtiyaç olmayıp bizzat kendisinin yeterli olması anlamında bütünün iletinin kendisi olduğu şıkkını tercih ederiz. Çünkü ikinci birincinin illeti ve üçüncü ikincinin illetidir ve böylece silsilenin fertlerinden her biri için o silsilede bir illet vardır. Bu şekilde alınan toplam, fertlerden başka olmadığından fertlerin illetlerinin dışında bir illete ihtiyaç duyulmamıştır. Şeyin bu şekilde kendi kendisinin illeti yapılmasında yani sonsuz şeylerden her birinin doğal dizilişte kendisinden önce gelenle talîl edilmesinde herhangi bir imkânsızlık yoktur. Bu durumda o şeyler kendilerinin dışında bir illete muhtaç olmazlar. Dolayısıyla o şeyler, varlıkları için kendilerinde bulunanların yeterli olması anlamında kendi kendileriyle talîl edilmiş olur. İmkansız olan, belirli bir şeyin kendi kendisiyle talîlidir.

[1258] Bu itirazın cevabı şudur: Kastedilen, ikinci anlamdır. Nitekim yazar “onlara kendilerinden başkası giremeyecek şekilde” sözüyle buna işaret etmiştir. Bu takdirde toplam, fertlerin aynı olmaktadır. Kuşkusuz bu fertler, mevcut mümkünlerdir. Nasıl ki o fertlerin her biri mümkün mevcutsa ve nasıl ki mümkün mevcut, kendisini var kılmaya yeterli bir var kılan illete muhtaçsa aynı şekilde birçok mevcut mümkün de kendilerini var kılmaya yeterli bir var kılan illete zorunlu olarak muhtaçtır. O silsileden her birinin silsileye dahil bir var kılan illeti olduğu ölçüde fertlerin tamamını var kılan illet de fertleri var kılan o illetlerin tamamıdır.

[١٢٥٦] الثاني إن الآحاد الممكنة المتسلسلة إلى غير النهاية إذا كانت متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود في شيءٍ من الأزمنة. وجوابه أن كلامنا في العلل المؤثرة، وقد سبق في المقدمة وجوب اجتماعها مع المعلول.

[١٢٥٧] الثالث أن تلك الآحاد على تقدير اجتماعها في الوجود تعتبر تارةً مع هيئةٍ اجتماعيةٍ تصير بها شيئاً واحداً، وتعتبر أخرى بدون تلك الهيئة؛ فإن أردت بجميع السلسلة المعنى الأول لم يكن موجوداً ولا ممكن الوجود أيضاً لأن الهيئة الوحدانية العارضة لها في العقل أمر اعتباري يمتنع وجوده في الخارج واستحالة جزء من المركّب مستلزمة لاستحالة الكل، وإن أردت به المعنى الثاني اخترنا أنه علة الجميع نفسه على معنى أنه يكفي في وجوده نفسه من غير حاجةٍ إلى أمرٍ خارجٍ عنه فإن الثاني علةٌ للأول، والثالث علةٌ للثاني، وهكذا فلكل واحدٍ من آحاد السلسلة علة فيها، ولما لم يكن المجموع المأخوذ على هذا الوجه غير الأفراد لم يحتج إلى علةٍ أخرى خارجة عن علل الأفراد ولا امتناع في تعليل الشيء بنفسه على هذا الوجه أعني أن يعلل كل واحدٍ من أشياء غير متناهية بما قبله في الترتيب الطبيعي فلا تحتاج تلك الأشياء إلى علةٍ خارجةٍ عنها فتكون تلك الأشياء معللةً بنفسها على معنى أنها كافية لوجودها بما فيها، إنما الممتنع تعليل شيءٍ واحدٍ معيّن بنفسه.

[١٢٥٨] والجواب أن المراد هو المعنى الثاني كما أشار إليه بقوله: أي بحيث لا يدخل فيها غيرها، فيكون المجموع حينئذٍ عين الآحاد، ولا شك أن هذه الآحاد ممكنات موجودة كما أن كل واحدٍ منها موجودٌ ممكن. وكما أن الموجود الممكن محتاجٌ إلى علةٍ موجدةٍ كافيةٍ في إيجاده كذلك الممكنات المتعددة الموجودة محتاجةٌ إلى علةٍ موجدةٍ كافيةٍ في إيجادها بالضرورة، وحيث كان لكل واحدٍ من تلك السلسلة علة موجدة داخلة في السلسلة كانت العلة الموجدة لجميع الآحاد جميع تلك العلل الموجدة للآحاد.

[1259] Bu takdirde şöyle deriz: Fertleri var kılan o illetlerin tamamı -ki fertler, fertlerin tamamını var kılan bir illettir- ya silsilenin aynıdır ya silsileye dahildir ya da silsilenin dışındadır. Birinci şık, imkânsızdır. Çünkü bir şeyi var kılan illet, ister o şey belirli tek bir şey olsun isterse sonlu veya sonsuz fertlerden bileşik bir şey olsun, varlık bakımından o şeyi öncelemek zorundadır. Toplamın kendisini varlık bakımından öncelemesi imkânsızdır. Karışıklık, silsileden her bir ferdin yine o silsileden diğer bir fertle talîl edilmesi ile toplamın toplamla talîl edilmesi arasında ortaya çıkmaktadır. Oysa bu ikisi birbirinden başka iki durumdur. Birincisi, şu anda istidlâl yoluyla çürütmeye çalıştığımız tartışma konusu olan şeydir. İkincisi ise yanlışlığına dikkat çekilen şeylerdendir. Çünkü o, her ne şekilde farzedilirse edilsin bedîhî olarak yanlıştır. Yani ister toplamın toplamla talîlinde fertlerin fertlerle talîlinin kısırdöngü yoluyla olduğu ister kısırdöngü olmadığı varsayılsın fark etmez.

[1260] Dördüncüsü: Bütünü var eden illetin, bütünün parçalarından her birini var etmesi gerekir ki silsileyi var eden illetin onun bir parçası olmasından o parçanın kendisini var etmesi gereksin. Zira zorunlu, bir mümküne etki ettiğinde onların toplamı meydana gelir. O toplam ise kendisinin parçası olan mümküne dayandığı için mümkündür. Dolayısıyla onun da bir var edeni olmalıdır. Bu var edenin, onun her bir parçasının var edeni olması imkânsızdır, çünkü zorunlunun bir şeyin eseri olması imkânsızdır.

[1261] Cevap: Söz, kendi başına tesir ve var eden mûcit illet hakkındadır. Varsayılan silsilenin bir kısmının, o silsileye tesirde hiçbir ortağının bulunmaması anlamında o silsilenin müstakil tesir sahibi var eden illeti olması mümkün değildir. Aksi halde o bir kısım, kendi kendisinde müessir olur. Çünkü o, mümkündür ve onun müessir bir illeti bulunmalıdır. Bu müessir illetin ise o bir kısımdan başka olması mümkün değildir. Aksi halde o bir kısım, silsileye kendi başına tesir edemez, bilakis onun bu tesirde ortağı olur. Tıpkı zorunlu ve mümkünden bileşende olduğu gibi varsayılan silsilede bir kısmın, müessirden müstağni olması mümkün değildir. Bununla açığa çıktı ki, son ma'lûlden öncekinin hepsinin illeti olması mümkündür

[١٢٥٩] وحينئذٍ نقول: جميع تلك العلل الموجدة للآحاد التي هي علة موجدة لجميع الآحاد إما أن تكون عين السلسلة أو داخلة فيها أو خارجة عنها. والأول محال لأن العلة الموجدة لشيء سواء كان ذلك الشيء واحداً معيناً أو مركّباً من آحاد متناهية أو غير متناهية يجب أن يتقدم بالوجود على ذلك الشيء، ومن المستحيل تقدم المجموع على نفسه بالوجود والاشتباه إنما وقع بين تعليل كل واحدٍ من السلسلة بآخر منها وبين تعليل مجموعها بمجموعتها وهما أمران متغايران؛ والأول هو المتنازع فيه الذي نحن بصدد إبطاله بطريق الاستدلال، والثاني مما ينبه على بطلانه فإنه باطلٌ بديهةً على أي وجهٍ فرض أعني سواء فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد على سبيل الدور أو لا على سبيل الدور.

[١٢٦٠] الرابع أن العلة الموجدة للكل لا يجب أن تكون موجدة لكل واحدٍ من أجزائه حتى يلزم من كون العلة الموجدة للسلسلة جزءاً منها كون ذلك الجزء موجداً لنفسه فإن الواجب إذا أثّر في ممكن حصل مجموعها، وذلك المجموع ممكنٌ لتوقفه على الممكن الذي هو جزؤه فلا بد له من موجد، ويمتنع أن يكون ذلك الموجد موجداً لكل جزءٍ منه لامتناع كون الواجب أثراً لشيء.

[١٢٦١] والجواب أن الكلام في العلة الموجدة المستقلة بالتأثير والإيجاد، ولا يمكن أن يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجدة لها مستقلة بالتأثير على معنى أن لا يكون له شريك في التأثير في تلك السلسلة وإلا كان ذلك البعض مؤثراً في نفسه لأنه ممكن فلا بد له من علةٍ مؤثرة، ولا يمكن أن تكون تلك العلة المؤثرة غير ذلك البعض وإلا لم يكن ذلك البعض مستقلاً بالتأثير في السلسلة بل كان له شريك فيه، ولا يمكن أن يكون في السلسلة المفروضة بعضٌ مستغنٍ عن المؤثر كما في المركّب من الواجب والممكن؛ وبهذا تبيّن بطلان ما قد قيل من أنه يجوز أن يكون ما قبل المعلول

ve o, kendisinden bir mertebe öncesindekinin ma'lûlüdür sözü yanlıştır. Çünkü son ma'lûlden önceki, silsilenin tamamının var kılan illeti olup onlarda gerçek anlamda müstakil tesir sahibi olsaydı kesinlikle kendi kendisinin de illeti olurdu. Bil ki, bu delil, mümkünler silsilesinde yalnızca illetlerde yukarı doğru çıkarak geçerli olabilir, ma'lûllerde aşağı doğru inerek değil. Nitekim düşünebilen kimseye bu durum kapalı değildir.

[1262] Teselsülü iptal eden yönlerden *ikincisi: Biz bir ma'lûlden başlayıp* yukarı doğru çıkma yoluyla *sonsuza dek giden bir bütün ve o ma'lûlden önceki bir sonludan başlayıp sonsuza dek giden başka bir bütün varsayarız.* Bu, teselsül illetler tarafında olduğunda böyledir. Ancak teselsül ma'lûller tarafında olduğunda belirli bir illetten başlayıp aşağı inme yoluyla sonsuza dek giden bir bütün ve o illet sonrasındaki bir sonludan başlayıp sonsuza dek giden başka bir bütün varsayarız. Bu durumda orada biri diğerinden sonlu bir sayıyla fazla olan iki bütün ortaya çıkar. *Sonra o başlangıçtan* yani her bir bütüne ait başlangıcın bulunduğu taraftan *itibaren iki bütünden* birini diğerine *tatbik ederiz. Bu durumdan* iki bütünden birinin *ilki* diğer bütünün *ilkinin karşısına; ikincisi de ikincisine denk gelir ve bu böyle devam eder.*

[1263] Eğer fazla bütünden *her birinin karşısına* fertlerinin sayısı açısından *eksik* bütünden *biri denk düşerse eksik fazla gibi olur,* yani fertlerinin sayısı bakımından eşit olur. *Oysa bu bir çelişkidir. Aksi halde* fazla bütünden her bir ferdin karşısına eksik bütünden bir fert denk gelmiyorsa *fazla bütünde bir fert vardır ve eksik bütünde bu ferde karşılık gelen herhangi bir şey yoktur.* Karşısında eksik bütünden bir fert bulunmayan *parça nezdinde eksik bütün* zorunlu olarak *kesilir. Bu durumda* eksik bütün, kesilmesi nedeniyle *sonlu olacak ve fazla bütün de* anlatıldığı gibi *ondan ancak sonlu bir sayıyla fazla olacaktır. Sonlu bir şeyden sonlu bir sayıyla fazla olan ise* hiç şüphesiz *sonludur. Dolayısıyla her iki bütünün de* sonsuz ve kesilmez olduklarını varsaydığımız yönden *kesilmesi ve sonlu olması gerekecektir. Bu ise bir çelişkidir.*

[1264] *Bu delile* burhân-ı tatbîk denir ve feleklerin hareketleri gibi varlıkta peş peşe gelen şeylerde ve ister illetler ve ma'lûller gibi aralarında doğal bir sıralanma bulunsun ister boyutlar gibi vaz'î bir sıralanma bulunsun isterse de ayrık nâtık nefisler gibi hiçbir şekilde sıralanma bulunmasın bir araya gelen şeylerde geçerli olması nedeniyle teselsülün iptalinde *dayanak* adı verilir.

الأخير علة للجميع وهو معلولٌ لما قبله بمرتبةٍ واحدة، وهكذا لأنه لو كان ما قبل المعلول الأخير علة موجدة للسلسلة بأسرها مستقلة بالتأثير فيها حقيقة لكان علةً لنفسه قطعاً. واعلم أن هذا الدليل إنما يجري في تسلسل الممكنات متصاعدةً في العلل لا متنازلةً في المعلولات كما لا يخفى على ذي فكرة.

[١٢٦٢] الوجه **الثاني** من وجوه إبطال التسلسل **أنّا نفرض من معلولٍ ما** بطريق التصاعد **إلى غير النهاية جملة، ومما قبله بمتناهٍ إلى غير النهاية جملةً أخرى** هذا إذا كان التسلسل في جانب العلل، وإذا كان في جانب المعلولات فرضنا من علة معينة بطريق التنازل إلى غير النهاية جملة، ومما بعدها بمتناهٍ إلى غير النهاية جملةً أخرى فتحصل هناك جملتان غير متناهيتين إحداهما زائدة على الأخرى بعددٍ متناهٍ، **ثم نطبق الجملتين** أي إحداهما على الأخرى **من ذلك المبدأ** أي من ذلك الجانب الذي لكل واحدةٍ منهما فيه مبدأ؛ **فالأول** من إحداهما **بالأول** أي بإزاء الأول من الأخرى، **والثاني بالثاني وهلم جرّا.**

[١٢٦٣] **فإن كان بإزاء كل واحدٍ من** الجملة **الزائدة واحد من** الجملة **الناقصة** في عدة الآحاد **كانت الناقصة كالزائدة** أي مساويةً لها في عدة الآحاد **هذا خلف. وإلا** أي وإن لم يكن بإزاء كل واحدٍ من الزائدة واحدٌ من الناقصة **وجد في الزائدة جزء لا يوجد بإزائه في الناقصة شيء، وعنده** أي عند الجزء الذي لا يوجد بإزائه شيء من الناقصة **تنقطع الناقصة** بالضرورة **فتكون** الناقصة **متناهيةً** لانقطاعها **والزائدة لا تزيد عليها إلا بمتناهٍ** كما صوّرناه **والزائد على المتناهي بمتناهٍ متناهٍ** بلا شبهة **فيلزم انقطاعهما وتناهيهما** في الجهة التي فرضناهما غير متناهيتين وغير منقطعتين فيها **هذا خلف.**

[١٢٦٤] **وهذا الدليل هو** المسمى ببرهان التطبيق وهو **العمدة** في إبطال التسلسل لجريانه في الأمور المتعاقبة في الوجود كالحركات الفلكية، وفي الأمور المجتمعة سواء كان بينها ترتبٌ طبيعي كالعلل والمعلولات، أو وضعي كالأبعاد، أو لا يكون هناك ترتب أصلاً كالنفوس الناطقة المفارقة

Yine bu delil, illetin ma'lûlle birlikte oluşunun açıklanmasına dayalı değildir. Bu nedenle bu şeylerin hepsinin sonluluğuna bu delille istidlâl edilir.

[1265] *Bazen* bu delil *sayıların mertebeleriyle nakzedilir. Çünkü sayılar sonlu olmadığı halde delil bunlarda da geçerlidir.* Çünkü biz sayılardan birisi birin defalarca katı ve sonsuz olan ve diğeri de aynı şekilde binin katı olan iki bütün varsayarız. Sonra birini diğerine şöyle tatbik ederiz: Fazla bütünden birinciyi eksik bütünden birincinin karşısına koyarız ve sözü sonuna kadar sürdürürüz. Oysa o iki bütün, zorunlu olarak sonsuzdur.

[1266] Bu nakzın *cevabı şudur: Ma'lûller* hatta tatbik yoluyla kendisinde teselsülün yanlışlığına istidlâl edilenlerin hepsi *varlık tarafından kuşatılmıştır. Dolayısıyla* zikredilen ma'lûller ve benzerleri, *salt vehmî* bir şey *değildir ki onların* tatbikte *kesilmesi, vehmin kesilmesiyle ve* tatbikte *devam etmeleri vehmin devamıyla olsun. Oysa sayıların mertebeleri bunun aksinedir.* Çünkü sayıların mertebeleri, salt vehmîdir. Dolayısıyla onların tatbikte sonsuza dek gitmesi, vehme bağlıdır. Fakat vehim, sonsuza kadar giden o vehmî şeyleri mülahaza etmekten acizdir. Bu nedenle o şeyler, vehmin bunları tatbikinin kesilmesiyle kesilir. Bu bakımdan herhangi bir mahzur gerekmez.

[1267] *Bunun tahkîki şudur: Sayılar* salt vehmî olduğundan *onlarda nefsü'l-emirde tatbik edilen iki bütün yoktur. Bu nedenle* sayılarda varsayılan *iki bütünün, vehmin* acizliği nedeniyle tatbikten *kesilmesiyle* tatbikte *kesildiğini tercih ediyoruz.* O ikisinin kesilmesinden sonsuzun da nefsü'l-emirde kesilmesi gerekmez ki imkansız olsun. Zira söz konusu iki bütün nefsü'l-emirde yoktur, dolayısıyla o ikisinin nefsü'l-emirde kesilmeleri tasavvur edilemez. *Ya da o ikisinin kesilmediğini ve* bundan *nefsü'l-emirde eşit olmalarının gerekmeyeceğini tercih ediyoruz.* Çünkü bu eşitlik, söz konusu iki bütünün nefsü'l-emirdeki varlıklarının uzantısıdır. *Oysa* nefsü'l-emirde *varlığı bulunan şey bundan farklıdır. Zira* onda iki şeyden biri *gerekir: Ya onun nefsü'l-emirde kesilmesi* ki bu durumda gerçekte sonsuz olan, nefsü'l-emirde sonlu olacaktır *ya da onun nefsü'l-emirde kesilmemesi ki* bu durumda biri fazla diğeri eksik iki bütünün eşit olması gerekecektir. *Halbuki her ikisi de* öğrendiğin gerekçe nedeniyle *imkânsızdır.*

وليس أيضاً متوقفاً على بيان كون العلة مع المعلول فيستدل به على تناهي هذه الأمور كلها.

[١٢٦٥] **وقد نقض** هذا الدليل **بمراتب الأعداد لأن الدليل قائمٌ فيها مع عدم تناهيها** وذلك لأنّا نفرض جملتين من الأعداد؛ إحداهما تضعيف الواحد مراراً غير متناهية، والأخرى تضعيف الألف كذلك، ثم تطبق إحداهما على الأخرى بأن نضع الأول من الزائدة بإزاء الأول من الناقصة، ونسرد الكلام إلى آخره مع أن هاتين الجملتين غير متناهيتين بالضرورة.

[١٢٦٦] **والجواب** عن هذا النقض **أن المعلولات** بل جميع ما يستدل بالتطبيق على بطلان التسلسل فيه **قد ضبطها وجود فليس** المذكور الذي هو المعلولات وأخواتها أمراً **وهمياً محضاً حتى يكون انقطاعها** في التطبيق **بانقطاع الوهم وذهابها** فيه **باعتباره بخلاف مراتب الأعداد** فإنها وهميةٌ محضة فلا يكون ذهابها في التطبيق إلا باعتبار الوهم لكنه عاجزٌ عن ملاحظة تلك الأمور الوهمية التي لا تتناهى فتنقطع تلك الأمور بانقطاع الوهم عن تطبيقها فلا يلزم محذور.

[١٢٦٧] **وتحقيقه أن الأعداد** لكونها وهمية محضة **ليس فيها جملتان في نفس الأمر تطبقان فنختار أنهما** أي الجملتين المفروضتين في الأعداد **تنقطعان** في التطبيق **بانقطاع الوهم** عن التطبيق لعجزه، وليس يلزم من انقطاعهما انقطاع ما لا يتناهى في نفس الأمر حتى يكون محالاً إذ ليست الجملتان في نفس الأمر فلا يتصور أن يكون انقطاعهما في نفس الأمر، **أو** نختار **أنهما لا تنقطعان ولا يلزم** من ذلك **تساويهما في نفس الأمر** لأن هذا التساوي فرع وجودهما في نفس الأمر **بخلاف ما له وجود** في نفس الأمر **فإنه يلزم** فيه أحد أمرين؛ **إما انقطاعه في نفس الأمر** فيكون ما لا يتناهى في الواقع متناهياً فيه، **أو عدمه** أي عدم انقطاعه **في نفس الأمر** فيلزم تساوي الجملتين الزائدة والناقصة **وكلاهما محال** لما عرفت.

[1268] *Biz* onlar varlıkta bir araya gelmiştir demedik de *varlık onları kuşatmıştır dedik. Bunun nedeni, onun varlık sahibi her şeyi ya* ister aralarında bir sıralanma bulunsun ister bulunmasın *beraberce ya da peş peşe gelme yoluyla* yani varlıkta bir araya gelmeksizin *içermesidir. Çünkü o ikisinin sıralanması* yani varlıkta bir arada bulunan ve varlıkta peş peşe gelen bu iki türün sıralanması, sayıların mertebelerinde olduğu gibi *salt vehmin itibarıyla değildir.* Çünkü söz konusu iki türdeki fertler, ya bir arada bulunarak ya da peş peşe gelerek nefsü'l-emirde varlıkla nitelenmiştir.

[1269] *Filozoflar kendilerine yöneltilen nakzı düşürmek için "teselsül ancak bilfiil varlığı bulunan ve vaz'î ya da tabiî olarak sıralanan şeylerde imkânsızdır" demiştir.* Onların söylediğinin telhîsi şudur: Fertler bilfiil beraberce mevcut olduğunda ve aralarında da sıralanma bulunduğunda iki bütünden birisinin ilki diğer bütünün ilkinin karşısına konulduğunda ikincisi de kesinlikle ikincisinin karşısında olur. Böylece hiç şüphesiz tatbik tamamlanır. Ama fertler dışta beraberce mevcut olmadığında tatbik tamamlanmaz. Çünkü iki bütünden birinin fertlerinin diğerinin fertlerinin karşısında durması, dış varlıkta değildir, zira dış varlık bakımından kesinlikle bir zamanda bir arada bulunmazlar; yine zihnî varlıkta da değildir, zira onların varlığı zihinde bir anda ayrıntılı olarak bulunmaz.

[1270] Mâlûmdur ki, onların bir kısmının diğeri karşısında bulunması ancak ya dışta ya da zihinde ayrıntılı olarak beraberce mevcut olduklarında düşünülebilir. Aynı şekilde fertler beraberce mevcut olduğu ama aralarında hiçbir şekilde sıralanma olmadığında tatbik tamamlanmaz. Çünkü birincinin birinci karşısında olmasından ikincinin ikinci karşısında olması ve üçüncünün üçüncü karşısında olması ve böyle devam etmesi gerekmez. Zira iki bütünden birinden pek çok fert diğer bütünden birinin karşısında olabilir. Ancak akıl birinci bütünün her bir ferdini mülahaza eder ve bunları diğer bütünden birinin karşısında yerleştirirse durum değişir. Fakat akıl, sonsuz şeyleri bir kerede ve sonlu bir zamanda ayrıntılı düşünemez ki, orada bir tatbiki düşünülebilsin ve çelişki ortaya çıksın. Aksine tatbik, vehmin ve aklın kesilmesiyle kesilir.

[١٢٦٨] **وإنما قلنا: قد ضبطها وجود** ولم نقل: قد اجتمعت في الوجود **ليتناول كل ما له وجود إما معاً** سواء كان بينها ترتب أو لم يكن، **وإما على سبيل التعاقب** أي بلا اجتماع في الوجود **فإن ترتبهما** أي ترتب هذين النوعين أعني المجتمعة في الوجود والمتعاقبة فيه **ليس بمجرد اعتبار الوهم** كما في مراتب الأعداد لأن الآحاد فيهما قد اتصفت بالوجود في نفس الأمر إما مجتمعةً وإما متعاقبةً.

[١٢٦٩] **وقال الحكماء: إنما يمتنع التسلسل في أمورٍ لها وجود بالفعل وترتب إما وضعاً وإما طبعاً ليسقط عنهم ذلك النقض** وتلخيص ما ذكروه أنه إذا كانت الآحاد موجودةً معاً بالفعل وكان بينها ترتبٌ أيضاً فإذا جعل الأول من إحدى الجملتين بإزاء الأول من الجملة الأخرى كان الثاني بإزاء الثاني قطعاً وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة وإذا لم تكن موجودةً في الخارج معاً لم يتم لأن وقوع آحاد إحداهما بإزاء آحاد الأخرى ليس في الوجود الخارجي إذ ليست مجتمعةً بحسب الخارج في زمانٍ أصلاً، وليس في الوجود الذهني أيضاً لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة.

[١٢٧٠] ومن المعلوم أنه لا يتصور وقوع بعضها بإزاء بعض إلا إذا كانت موجودةً تفصيلاً معاً إما في الخارج أو في الذهن، وكذا لا يتم التطبيق إذا كانت الآحاد موجودةً معاً ولم يكن بينها ترتب بوجهٍ ما إذ لا يلزم من كون الأول بإزاء الأول كون الثاني بإزاء الثاني والثالث بإزاء الثالث وهكذا لجواز أن تقع آحاد كثيرة من إحداهما بإزاء واحدٍ من الأخرى اللهم، إلا إذا لاحظ العقل كل واحدٍ من الأولى واعتبره بإزاءٍ واحدٍ من الأخرى، لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة لا دفعة ولا في زمانٍ متناهٍ حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل.

[1271] Sana anlattıklarımızı, doğrulamasına uzanan iki dağ ile çakıl taneleri arasında tatbiki tevehhüm ederek belirginleştir. Çünkü sen birincide iki dağdan birinin ucunu diğerinin ucuna tatbik ettiğinde bu, ikisinden birine ait her bir parçanın ikincinin bir parçasının karşısında olması için yeterlidir. Ama çakıl tanelerinde durum böyle değildir, aksine senin tatbikte onları ayrıntılı olarak düşünmen gerekir. Böylece ortaya çıktı ki, tatbîkli burhânın tamamlanması için sözü edilen iki kaydın bulunması gerekir. Dolayısıyla kesinlikle sayılarla nakz yapılamaz.

[1272] Yazar şöyle dedi: *Sen biliyorsun ki, tatbîk burhânı,* sana anlattığımız üzere *varlığın kuşattığı her şeyde geçerli olduğundan geneldir. Bu nedenle medlûlün* varlığın kuşattığı şeylerin bir kısmına yani varlıkta bir şekilde sıralanmakla birlikte bir araya gelme özelliğinde olanlara *tahsisi,* diğer kısımda yani peş peşe gelen hâdisler ile sıralanma olmaksızın bir araya gelen şeylerde medlûlün delil *kapsamına girmediğini itiraf etmektir. Bu ise delilin yanlışlığını gerektirir.* Çünkü delil, nakz edilmektedir.

[1273] *Üçüncü* yön: Belirli *ma'lûl ile* sonsuz olduğu farz edilen silsiledeki illetlerden *her bir illet arasındakiler, sonludur. Çünkü bunlar iki kuşatıcı tarafından kuşatılmaktadır.* Bu iki kuşatıcı, söz konusu ma'lûl ile o illettir. Sonsuz olanın ise kendisini kuşatan iki şey arasında sınırlanması imkânsızdır. *Bu durumda* silsilenin *hepsi* de *sonlu olacaktır. Çünkü bütün silsile,* bu ma'lûl ile o illetlerden herhangi bir illet arasında bulunanlara *yalnızca* illetler tarafından *tek bir şey ekleyecektir.* Zira bu tarafta söz konusu birin dışındakiler, o ve o son ma'lûl arasında bulunacaktır. Bu ikisi arasında bulunan, sonlu olduğuna ve hiç kuşkusuz silsilenin bütünü, o bulunanlara bu tarafta yalnızca tek bir şey eklediğine göre bütün silsile o sonluya sadece tek bir şey ekleyecektir.

[1274] Yazarın söylediği, "A ve B arasındakiler, bir metreden[46] daha azdır; B ve C arasındakiler, ondan daha azdır; C ve D arasındakiler de böyledir; dolayısıyla A ve D arasındakiler bir metreden daha azdır" denilmesi kabilinden değildir. Çünkü bunun yanlışlığı açıktır. Aksine onun söylediği,

[١٢٧١] واستوضح ما صوّرناه لك بتوهم التطبيق بين جبلين ممتدين على الاستواء وبين أعداد الحصى فإنك في الأول إذا طبّقت طرف أحد الجبلين على طرف الآخر كان ذلك كافياً في وقوع كل جزءٍ من أحدهما بإزاء جزءٍ من الثاني، وليس الحال في أعداد الحصى كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها. قالوا: فقد ظهر أنه لا بد من هذين القيدين في تتميم البرهان التطبيقي فلا نقض بالأعداد أصلاً.

[١٢٧٢] قال المصنف: **وأنت تعلم أن الدليل** يعني برهان التطبيق **عامٌّ لقيامه** وجريانه **في كل ما ضبطه وجود** كما قرّرناه لك **فتخصيص المدلول** ببعض ذلك المضبوط أعني المقيد بالاجتماع في الوجود مع الترتب بوجهٍ من الوجوه **اعترافٌ بالتخلف** أي بتخلف المدلول عن الدليل في البعض الآخر أعني الحوادث المتعاقبة والأمور المجتمعة بلا ترتب **وأنه يوجب بطلان الدليل** لكونه منقوضاً.

[١٢٧٣] الوجه **الثالث ما بين هذا المعلول** المعين **وكل علة** من العلل الواقعة في السلسلة التي فرضت غير متناهية **متناهٍ لأنه محصورٌ بين حاصرين** هما هذا المعلول وتلك العلة، ومن المحال أن يكون ما لا يتناهى محصوراً بين أمرين يحيطان به **فيكون الكل** أي كل السلسلة **متناهياً** أيضاً **لأنه** أي الكل **لا يزيد على ذلك** أي على الواقع بين هذا المعلول وبين علةٍ ما من تلك العلل **إلا بواحد** من جانب العلل فإن ما عدا الواحد في هذا الجانب يكون واقعاً بينه وبين ذلك المعلول الأخير؛ وإذا كان الواقع بينهما متناهياً ولا شك أن الكل لا يزيد في هذا الجانب على ذلك الواقع إلا بواحدٍ فقط كان الكل الذي لا يزيد على المتناهي إلا بواحد.

[١٢٧٤] وليس ما ذكره من قبيل ما يقال: إن ما بين «أ» و «ب» أقل من ذراع، وما بين «ب» و «جـ» أقل منها، وما بين «جـ» و «د» كذلك فيكون ما بين «أ» و «د» أقل من ذراع فإنه ظاهر الفساد، بل هو من قبيل أن يقال: ما بين

"A ve B arasındakiler, bir metreden daha azdır; A ve C arasındakiler daha da azdır; A ve D arasındakiler de böyledir; bu durumda D, kendisi ile A arasında bulunanlarla birlikte alındığında bir metreden daha az olana sadece D noktasını ekler" sözüyle aynı kabildendir. Bu ise doğru bir hükümdür. *Zira mesafenin bu* belirli *parçası ile* onun *her bir parçası arasındakiler, bir fersahtan fazla değilse* mesafenin *toplamı, bir fersahtan zorunlu olarak yalnızca* bir *parça fazla olacaktır.*

[1275] Kastedilen şudur: Eğer toplam, ondan fazla olsaydı yalnızca bir parça fazla olurdu. Çünkü toplamın ondan bir parça fazlalığı ancak başlangıç olan birinci parça, fazla olmadığına hükmedilen kısma dahil edildiğinde olur, son parça dahil edildiğinde değil. Yine mesafenin, son parçayı izleyen şey sayesinde fersaha eşit olduğu farz edilmiştir. Eğer başlangıç olan parçanın çıkarılmasıyla birlikte eşitlik farz edilseydi toplam, biri başlangıç diğeri son olan iki parçayla fersahtan fazla olacaktır. *Sonludan ancak bir parçayla* veya sonlu bir sayıyla *fazla olan da* zorunlu olarak *sonludur.*

[1276] *Bu delili oluşturan* ve ona "arşî burhân" adını veren *kimse* -ki işrak sahibi Sühreverdî'dir- *bunun sezgisel olduğunu* ve doğruluğunun bilinmesi için sezgiye muhtaç olunduğunu *itiraf etmiştir.* Çünkü illetler sonlu olsaydı bu illetlerden belirli biri dışındakilerin o ve son ma'lûl arasında oldukları tam bir şekilde açığa çıkardı. Ama –şu anda konuştuğumuz durumda olduğu gibi- illetlerin sonsuz oldukları varsayıldığında söz konusu anlam onda açığa çıkmaz. Zira orada düşünülen her bir iletin öncesinde bir illet vardır. Nasıl olup da sınırlama düşünülebilir! Fakat sezgi gücü sahibi bilir ki bizim nezdimizde belirginleşmese bile orada illetlerden biri vardır, aklın belirli bir şekilde ona işaret etmesi mümkün değildir ve o bir illet son ma'lûlle birlikte ikisi dışındakileri kuşatırlar. Bu sezgisel delil, sıralanmaları ister illetler tarafından ister ma'lûller tarafından olsun beraberce mevcut olan pek çok şeyi kuşatır. Ayrıca sonsuz sayıda metreler yapılmak sûretiyle sayıların ölçü parçalarına iliştiği varsayılmadıkça ölçülerde geçerli olmaz. Oysa tatbik burhânı böyle değildir. Çünkü tatbik burhânı böyle bir varsayım olmaksızın ölçülerde geçerlidir.

«أ» و «ب» أقل من ذراع، وما بين «أ» و «ج» أقل أيضاً، وما بين «أ» و «د» كذلك؛ فإذا أخذ «د» مع الواقع بينه وبين «أ» لم يزد على ما هو أقل من ذراع إلا بنقطة «د» وهذا حكمٌ صحيح **فإنه إذا كان ما بين هذا الجزء** المعين **من المسافة وكل جزء** منها **لا يزيد على فرسخ يكون المجموع** أي مجموع المسافة **لا يزيد على فرسخ إلا بجزءٍ** واحدٍ **ضرورةً.**

[١٢٧٥] والمراد أن المجموع لو زاد عليه لم يزد إلا بجزءٍ واحد وذلك لأن زيادتها عليه بالجزء الواحد إنما يكون إذا جعل الجزء الأول الذي هو المبدأ داخلاً فيما حكم عليه بعدم الزيادة دون الجزء الأخير وفرض أيضاً أن المسافة ساوت الفرسخ بما يلي الجزء الأخير، وأن فرض المساواة مع إخراج المبدأ كان المجموع زائداً على الفرسخ بجزءين هما المبدأ والمنتهى **وما لا يزيد على المتناهي إلا بواحد** أو بعددٍ متناهٍ **فهو متناهٍ** بالضرورة.

[١٢٧٦] **واعترف من احتجّ به** وسمّاه برهاناً عرشياً وهو صاحب الإشراق **بأنه حدسيٌّ** محتاجٌ إلى حدس ليعلم به صحته وذلك لأن العلل لو كانت متناهية لظهر ظهوراً تاماً أن ما عدا واحدة معينة منها واقعٌ بينها وبين المعلول الأخير. وأما إذا فرضت غير متناهية كما فيما نحن بصدده فليس يظهر هذا المعنى فيه إذ لا يتصور هناك واحدة من العلل إلا وقبلها علة أخرى فكيف يتصور الانحصار، لكن صاحب القوة الحدسية يعلم أن هناك واحدةً من العلل وإن لم يتعين عندنا ولم يكن للعقل أن يشير إليها إشارةً على التعيين وأن تلك الواحدة مع المعلول الأخير محيطة بما عداهما، وهذا البرهان الحدسي يعمّ الأمور المتعددة الموجودة معاً المترتبة سواء كان ترتبها من جانب العلل أو المعلولات ولا يجري في المقادير إلا إذا فرض عروض الأعداد لأجزائها بأن تجعل أذرعاً غير متناهية العدد بخلاف برهان التطبيق فإنه جارٍ فيها بدون هذا الفرض.

[1277] *Dördüncü* yön: *Eğer illetler* sonsuza dek *teselsül ederse ma'lûl sayısının illet sayısından fazla olması gerekir,* yani ma'lûllüğün sayısı illetliğin sayısından fazla olurdu. *Oysa ardbitişen yanlıştır. Şartlı önermeye gelince: Çünkü biz son ma'lûlden itibaren sonsuza dek giden bir silsile farz ettiğimizde o silsiledeki her bir illet, ma'lûldür.* Çünkü silsilede son ma'lûl dışındakilerin her biri, kendisinden sonrakinin illeti ve kendisinden öncekinin ma'lûlüdür. *Oysa bunun* tümel *döndürmesi doğru değildir. Zira sonuncu ma'lûldür ama* o silsileden hiçbir şeyin *illeti değildir.* Dolayısıyla ma'lûllüklerin sayısı, illetliklerin sayısından fazladır. Eğer illetler sonlu olsaydı bu durum ortaya çıkmazdı. Çünkü silsilenin başlangıcı illettir ama ma'lûl değildir; sonu yani son ma'lûl ise ma'lûldür ama illet değildir. Bu durumda illetlik ile ma'lûllüğün sayısı eşitlenmektedir.

[1278] *İstisnâlı önermeye* -ki bu ardbitişenin yanlışlığıdır- *gelince: Çünkü illet ve ma'lûl* olmak, gerçek bir tezâyüfle *mütezâyiftirler. İki mütezâyifin gereklerinden biri de varlıkta denkliktir.* Yani iki gerçek mütezâyiften biri var olduğunda diğeri de kesinlikle var olur. *Dolayısıyla* o ikisinden birine ait *her bir ferdin karşısında diğerinden bir fert bulunmalıdır. Böylece zorunlu olarak sayıca eşit olurlar.* Pek çok oğlu olan bir baba gibi iki meşhur mütezâyifte sayı eşitliği zorunlu değildir ancak o, her bir oğulluk karşısında bir babalığa sahiptir.

[1279] Bu yön, mütezâyiflerin teselsülünde geçerlidir. Bu bağlamda şöyle denir: Eğer ma'lûller sonsuza dek teselsül ederse illetliğin sayısı malullüğün sayısından fazla olur. Çünkü silsiledeki her bir ma'lûl, illettir ama her illet ma'lûl değildir, zira ilk illet, illet olmasına rağmen ma'lûl değildir. Eğer ma'lûller sonlu olursa son ma'lûl, ma'lûl olur ama illet olmaz. Bu durumda illetlik ve ma'lûllüğün sayısı, olmaları gerektiği gibi, eşit olur. Özetle mütezâyiflerde teselsül, iki izâfetten birinin sayıca diğerinden fazla olmasını gerektirir. Oysa bu, yanlıştır.

[1280] *Beşinci* yön: "İlâhiyât" kısmında *açıklayacağımız üzere* var olan *bütün* mümkünler, *zâtı gereği zorunluda sona erer ve o zorunlu nezdinde teselsül kesilir.* Çünkü zâtı gereği zorunlunun,

[١٢٧٧] الوجه الرابع لو تسلسلت العلل إلى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل أي لزاد عدد المعلولية على عدد العلية والتالي باطل؛ أما الشرطية فلأنّا إذا فرضنا سلسلةً من معلولٍ أخيرٍ إلى غير النهاية كان كل ما هو علة فيها أي في تلك السلسلة فهو معلول لأن كل واحدٍ مما عدا المعلول الأخير فيها يكون علةً لما بعده ومعلولاً لما قبله من غير عكسٍ كلي فإن الأخير معلول وليس بعلة لشيءٍ من تلك السلسلة فقد زاد عدد المعلولية على عدد العلية، ولو كانت العلل متناهيةً لم يلزم ذلك فإن مبدأ السلسلة علة وليس بمعلول ومنتهاها أعني المعلول الأخير معلول وليس بعلة فيتساوى عدد العلية والمعلولية.

[١٢٧٨] وأما الاستثنائية وهي بطلان التالي فلأن العلة والمعلول أي العلية والمعلولية متضايفان تضايفاً حقيقياً ومن لوازمها التكافؤ في الوجود أي إذا وجد أحد المتضايفين الحقيقيين وجد الآخر قطعاً فلا بد أن يوجد بإزاء كل واحدٍ من أحدهما واحد من الآخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة وإن لم يجب تساوي العدد في المتضايفين المشهورين كأبٍ واحدٍ له أبناء كثيرة لكن له بإزاء كل بنوة أبوة.

[١٢٧٩] وهذا الوجه جارٍ في تسلسل المتضايفات فيقال: لو تسلسلت المعلولات إلى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لأن كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فإن العلة الأولى ليست معلولة مع كونها علة، ولو كانت المعلولات متناهية لكان المعلول الأخير معلولاً ولم يكن علة فيتساوى عدد العلية والمعلولية كما هو حقهما؛ وبالجملة فإن التسلسل في المتضايفات يستلزم كون إحدى الإضافتين أزيد عدداً من الأخرى وهو باطل الوجه.

[١٢٨٠] الخامس أنّا سنبيّن في الإلهيات انتهاء الكل أي جميع الممكنات الموجودة إلى الواجب لذاته وعنده تنقطع السلسلة لاستحالة أن يكون الواجب

başkasının ma'lûlü olması, imkânsızdır. O halde söz konusu zorunlu, silsilenin bir ucudur. *Bu* yön, ma'lûllerde değil *illetlerdeki teselsüle özgüdür ve ancak zorunlu* varlığı, *teselsülün iptaline gerek duyulmayacak bir yolla ispat ettiğimizde tamamlanır. Aksi halde kısırdöngü gerekir.* Çünkü teselsülün bu yönle iptali zorunlunun sübûtuna dayalıdır. Eğer zorunlu, teselsülün yanlışlığıyla ispatlanırsa bu ikisinden her biri diğerine dayanmış olur.

Dokuzuncu Maksat: [Müessir İlletin Parçası ile Onun Tesirdeki Şartı Arasındaki Fark]

[1281] Müessir *illetin parçası ile onun* tesirdeki *şartı arasındaki fark, şudur: Müessirin* zâtı değil *tesiri şarta dayalıdır. Mesela odunun kuruluğu, yanmanın* şartıdır. Çünkü ateş, odunda ancak odun kuru olduktan sonra tesir edebilir. *Parça ise müessirin zâtının dayandığı şeydir.* Dolayısıyla müessirinin tesiri de parçaya dayalıdır, fakat onun tesiri doğrudan değil, parçasına dayalı olan zâtına dayanması vasıtasıyla parçaya dayalıdır. *Engelin yokluğu ise* tesirin dayandığı şeylerden değildir ki bu hususta şarta ortak olsun. Çünkü *öğrenmiştin ki, engelin yokluğu,* müessirin tesirinin dayandığı *vücûdî bir şartı açığa çıkarandır.* Buna örnek, bulutun gitmesidir. Çünkü bulutun olmaması, elbisenin kurumasının şartı olan güneşin görünmesini açığa çıkarır. *Engelin yokluğunun,* tesirin dayanağını oluşturan *şartlar arasında sayılması, bir tür mecazdır.* Çünkü şunu öğrenmiştin: Yokluğun kesinlikle varlığa katkısı yoktur ki gerçek bir şart sayılsın, aksine o, şart olan şeyi açığa çıkarır. Bu nedenle onun ismi yokluğa verilmiş ve onun hükmü ona nispet edilmiştir.

Onuncu Maksat: Haller Görüşünü Savunanların Istılahına Göre İllet ve Ma'lûlün ve Bunların Hükümlerinin Açıklanması Hakkındadır

[1282] Âmidî şöyle demiştir: "Halin çürütülmesi, onunla ilişkili ve ona dayalı şeylerin incelenmesini gereksizleştirir. Ancak bazen ihtiyaç, bir insanın haller görüşünün doğru olduğunu zannetmesi durumunda bunun bilinmesini gerektirebilir. Bu nedenle faydayı tamamlamak için bunları anlattık."

[1283] *Bu* maksatta sekiz *mesele vardır. Birinci mesele: İllet ve ma'lûlün tarifleri hakkındadır. Bu hususta söylenenlerin en mâkulü, Kâdî* Bâkıllânî'nin *şu sözüdür: "İllet, mahalline bir hükmü zorunlu kılan bir sıfattır." Buna göre*

لذاته معلولاً لغيره فهو طرفٌ للسلسلة. وهذا الوجه يختص بالتسلسل في العلل دون المعلولات وإنما يتم إذا أثبتنا الواجب الوجود بطريقٍ لا يحتاج فيه إلى إبطال التسلسل وإلا لزم الدور لأن بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوفٌ على ثبوت الواجب فلو أثبت الواجب ببطلان التسلسل كان كل منهما موقوفاً على الآخر.

المقصد التاسع

[١٢٨١] الفرق بين جزء العلة المؤثرة وشرطها في التأثير هو أن الشرط يتوقف عليه تأثير المؤثر لا ذاته كيبوسة الحطب فإنها شرطٌ للإحراق إذ النار لا تؤثر في الحطب بالإحراق إلا بعد أن يكون يابساً والجزء ما يتوقف عليه ذاته أي ذات المؤثر فيتوقف أيضاً عليه تأثيره لكن لا ابتداءً بل بواسطةٍ توقفه على ذاته المتوقف على جزئه، وعدم المانع ليس مما يتوقف عليه التأثير حتى يشارك الشرط في ذلك إذ قد علمت أنه أي عدم المانع كاشفٌ عن شرطٍ وجودي يتوقف عليه تأثير المؤثر كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذي هو شرطها في تجفيف الثياب، وعدّه أي عدّ عدم المانع من جملة الشروط التي يتوقف عليها التأثير نوعٌ من التجوّز لما عرفت من أن العدم لا مدخل له أصلاً في الوجود حتى يعدّ شرطاً حقيقةً بل هو كاشفٌ عمّا هو شرط فأطلق اسمه عليه ونسب حكمه إليه.

المقصد العاشر في بيان العلة والمعلول على اصطلاح مثبتي الأحوال و بيان أحكامهما عندهم

[١٢٨٢] قال الآمدي: إبطال الحال يغني عن النظر فيما يتعلق به ويتفرع عليه إلا أنه ربما دعت الحاجة بعض الناس إلى معرفة ذلك عند ظنّه صحة القول بالأحوال فلذلك أوردناه تكميلاً للإفادة.

[١٢٨٣] وفيه أي في هذا المقصد مسائل ثمان: الأولى في تعريفهما؛ وأقرب ما قيل فيه قول القاضي الباقلاني: العلة صفةٌ توجب لمحلها حكماً فيخرج بقوله:

onun “sıfat” sözüyle *cevherler tarifin dışında kalmaktadır.* Çünkü cevherler, hallerin illetleri olamaz. Allah’ın ilmi ve kudreti gibi *kadîm sıfat* -çünkü bu iki sıfat, Allah’ın alimliği ve kâdirliğinin illetleridir- ve bizden birinin ilmi, kudreti, karalığı ve aklığı gibi *hâdis sıfat tarife girmektedir. “Zorunlu kılmanın” anlamı, “o var oldu ve bu nedenle öteki de var oldu”* yani “illet olan şey sâbit oldu ve bu nedenle ma‘lûl olan şey de sâbit oldu” *dememizi mümkün kılan şeydir.*

[1284] Kastedilen, ma‘lûlün [sebeplilik bildiren] “fâ” ile illetin ardı sıra var olmasını mümkün kılacak şekilde aklen illetin gereği olması ama bunun aksinin olmamasıdır. Çünkü halleri kabul edenler bulundukları mahalde hükümleri zorunlu kılan anlamlar bulunduğunu söylerler. Bu anlamlar, onlara göre, o hükümlerin illetleridir ve bunların söz konusu hükümleri gerektirmesi, ilerde geleceği üzere, herhangi bir şarta dayanmaz. Eş‘arîlerden halleri reddedenler ise illet ve ma‘lûl görüşünü kesinlikle kabul etmezler. Çünkü onlara göre mevcutların tamamı, herhangi bir zorunlu kılma olmaksızın doğrudan yüce Allah’a dayalıdır. Eş‘arîlerden halleri kabul edenler ise bu hususta onlarla hemfikirdir.

[1285] Bâkıllânî’nin *“mahalline” sözü, sıfatın hükmünün,* o sıfatın *mahallini aşmayacağını hissettirmektedir. Buna göre ilim, kudret ve irade; mâlûm, makdûr ve murâd için bir hükmü zorunlu kılmaz.* Çünkü bunlar, onlarla kâim değildir. Nasıl olur! Eğer bunlar, onlara hükümler gerektirseydi mesela imkânsız ma‘dûma ilim taalluk ettiğinde imkânsız ma‘dûm subûtî bir hükümle nitelenirdi. Oysa bu imkânsızdır. İlleti açıklamak amacıyla zikredilen *bu* tarife *göre ma‘lûl, sıfatın mahallinde zorunlu kıldığı hükümdür.*

[1286] *Onların “illet, kendisinin ardından* ma‘lûlü engelleyen bir mani bulunmadığında *herhangi bir kopukluk olmaksızın ma‘lûlünü zorunlu kılan şeydir” veya* “illet, *kendisiyle talîl edilenin bir illete bağlandığı şeydir ki* talîl edilen şeyin bir illete bağlanmış olması, *o* kişinin *‘şu, şundan dolayı oldu’* -mesela ‘âlimlik, ilim nedeniyle olmuştur’ dememiz gibi- *sözüdür” vb. sözleri kısırdöngüseldir.* Birinci sözün kısırdöngü olmasının nedeni şudur: Ma‘lûl lafzı, illetten türemiştir. Çünkü ma‘lûlün anlamı, illeti olan demektir. Dolayısıyla ma‘lûlü bilmek, illeti bilmeye dayalıdır. Bu nedenle kısırdöngü ortaya çıkar.

[1287] Yine bu tarif şu eleştiriye açıktır: İllet, şayet varlığının ilk zamanında ma‘lûlünü gerektirirse illetin tarifinde “ardı sıra getirmenin” dikkate alınması doğru olmaz; şayet varlığının ikinci zamanında gerektirirse bundan mesela ilmin henüz âlim olmayan bir şahısta bulunması gerekir.

صفة **الجواهر** فإنها لا تكون عللاً للأحوال **ويتناول الصفة القديمة** كعلم الله تعالى وقدرته فإنهما علتان لعالميته وقادريته، **والمحدثة** كعلم الواحد منّا وقدرته وسواده وبياضه، **ومعنى الإيجاب ما يصحح قولنا: وجد فوجد** أي ثبت الأمر الذي هو العلة فثبت الأمر الذي هو المعلول.

[١٢٨٤] والمراد لزوم المعلول للعلة لزوماً عقلياً مصححاً لترتبه بالفاء عليها دون العكس فإن مثبتي الأحوال يقولون بالمعاني الموجبة للأحكام في محالها، وهي عندهم علل تلك الأحكام وإيجابها إياها لا يتوقف على شرط كما سيأتي، ونفاة الأحوال من الأشاعرة لا يقولون بالعلة والمعلول أصلاً فإن الموجودات بأسرها عندهم مستندةٌ إلى الله تعالى ابتداءً بلا وجوب، ومثبتو الأحوال منهم يوافقونهم في هذا.

[١٢٨٥] **و** قوله: **لمحلها يشعر بأن حكم الصفة لا يتعدى المحل** أي محل تلك الصفة **فلا يوجب العلم والقدرة والإرادة للمعلوم والمقدور والمراد حكماً** لأنها غير قائمةٍ بها؛ كيف ولو أوجبت لها أحكاماً لكان المعدوم الممتنع مثلاً إذا تعلق به العلم متصفاً بحكمٍ ثبوتي وهو محال. **وعلى هذا** التعريف الذي ذكر للعلة **فالمعلول** هو **الحكم الذي توجبه الصفة في محلها.**

[١٢٨٦] **وأما نحو قولهم: العلة ما توجب معلولها عقيبها بالاتصال** إذا لم يمنع منه مانع **أو** العلة **ما كان المعتل به معللاً وهو** أي كون المعتل معللاً به **قوله** أي قول القائل: **كان كذا لأجل كذا** كقولنا: كانت العالمية لأجل العلم **فدوري** أما الأول فلأن المعلول مشتقٌّ من العلة إذ معناه ما له علة فتتوقف معرفته على معرفتها فلزم الدور.

[١٢٨٧] ويتجه عليه أيضاً أن العلة إن أوجبت معلولها في أول زمان وجودها فلا يصح اعتبار التعقيب في تعريفها، وإن لم توجبه إلا في الوقت الثاني من وجودها لزم منه أن يقوم العلم بشخصٍ مثلاً وهو غير عالمٍ بعد،

Yine engelin olmamasını dikkate almak yanlıştır. Çünkü ilmin âlimliği gerektirmesinde herhangi bir aksilik ve engellenme düşünülemez. İlerde gelecek ki, illetin zorunlu kılması, düşünürlerin görüş birliğiyle, hiçbir şarta bağlı değildir. İkinci tarifin kısırdöngü olmasının nedeni şudur: O, illeti, "talîl edilen" ve "illete bağlanan" ile tarif etmektedir. Oysa her ikisini de bilmek, illeti bilmeye bağlıdır. Dolayısıyla kısırdöngü vardır. Yine bu tarifte başka bir bozukluk vardır. Bu bozukluk, illetliği söze yani "şu şundan dolayı oldu" demeye irca etmektir. Halbuki hiç kuşkusuz bu, illetliğin anlamı değildir.

[1288] Onların illet, *"mahallinin hükmünü değiştiren* yani mahallini halden hale nakleden *şeydir" veya* illet, *"kendisinin* yenilenmesiyle *hükmün yenilendiği şeydir"* sözü *ise kadîm sıfatı dışarıda bırakır.* Çünkü kadîm sıfatta değişim ve yenilenme yoktur. Oysa kadîm sıfat da illetler arasındadır. Zira yüce Allah'ın ilmi, onlara göre, O'nun âlimliğini gerektirir. Yine ilk tarif, mahallinin hudûsunun ilk zamanında meydana gelen sıfatları dışarıda bırakmaktadır. Bu sıfatların örneği, yerleşik şeyin karalığıdır, çünkü bu, mahalline bir hükmü gerektirir ki bu hüküm kara olmaktır. Oysa bunda mahallin hükmünü değiştirme söz konusu değildir, zira mahallin bundan önce –yok olması nedeniyle- herhangi bir hükmü bulunmaz. Sen illetin bu çürük tariflerinin her birinden ma'lûl tarifini çıkarıp şöyle diyebilirsin: Ma'lûl, "illetin, bir engel bulunmadığında, kendisi ardından herhangi bir kopukluk olmaksızın zorunlu kıldığı şeydir", "talîl edilip bir illete bağlanan şeydir", "illetle değişen hükümlerdir" veya "illetler yenilenen hükümledir".

[1289] *İkinci mesele: Ashâbımızın* [Eş'arîlerin] *çoğu demiştir ki, illetin hükmü mahallini aşmaz.* Yani illet, kendisine bir hükmü zorunlu kıldığı mahallin dışında değildir. *Üstad* Ebû İshâk el-İsferâînî ise *bunu reddetmiş* ve illetin hükmünün mahallinde bulunmasını şart koşmamıştır. *Her ne kadar Üstad hali reddetse bile bu görüş, hali benimsemenin bir uzantısıdır* ve Üstad'ın buradaki sözü, kendini hali savunanların yerine koyma ve halin sübûtunu kabule göredir. Yine *Basra okuluna mensup Mu'tezilîler* de illetin hükmünün mahallini aşmayacağı düşüncesini *reddetmişler* ve illetin hükmünün mahallinde bulunmamasını mümkün görmüşlerdir. *Çünkü onlar şöyle demiştir:* İrade edilen şeyler hâdis olduğu için *Allah,* zâtında bulunan bir iradeyle değil *kendi başına bulunan hâdis bir iradeyle irade eder.* Zira hâdislerin Allah'ın zâtında bulunması imkânsızdır. Hâdisler başka bir mahalde de bulunamaz, zira şeyin sıfatının başkasıyla kâim olması imkânsızdır.

[1290] *Mu'tezile'*nin tamamı *şöyle demiştir:* İlim, kudret, irade ve mahallinde bulunması için hayatın şart koşulduğu diğer sıfatlar gibi *hayatın tâbileri, canlının bir parçasıyla kâim olduğunda hükmünü canlının bütününe*

وأيضاً اعتبار عدم المانع باطل فإن إيجاب العلم للعالمية لا يتصور فيه تخلف وممانعة وسيأتي أن إيجاب العلة لا يكون مشروطاً بشرط اتفاقاً. وأما الثاني فلأنه عرّف العلة بالمعتل والمعلل ومعرفة كل منهما موقوفةٌ على معرفة العلة فالدور لازم وفيه أيضاً فسادٌ آخر، وهو ردّ العلية إلى القول أعني أن يقال: كان كذا لأجل كذا ولا شك أنه ليس معنى العلية.

[١٢٨٨] و قولهم: العلية ما تغير حكم محلها أي تنقله من حالٍ إلى حال، أو العلة هي التي يتجدد بها أي بتجددها الحكم يخرج الصفة القديمة إذ لا تغير ولا تجدد فيها مع أنها من قبيل العلل فإن علمه تعالى علةٌ موجبةٌ لعالميته عندهم ويخرج أيضاً الأول الصفات الحادثة في أول زمان حدوث محلها كسواد القار مثلاً فإنه يوجب لمحله حكماً هو الأسودية، وليس فيه تغيير حكم المحل إذ لا حكم قبل ذلك لكونه معدوماً، ولك أن تأخذ من كل واحدٍ من هذه التعريفات المزيفة للعلة تعريفاً للمعلول فتقول: المعلول ما أوجبته العلة عقيبها بالاتصال إذا لم يمنع مانع، أو المعتل المعلل بالعلة، أو ما كان من الأحكام متغيراً بالعلة، أو ما يتجدد من الأحكام بالعلة.

[١٢٨٩] المسألة الثانية؛ قال أكثر أصحابنا: حكم العلة يتعدى محلها أي لا تكون العلة خارجةً عن المحل الذي أوجبت له الحكم، وأنكره الأستاذ أبو اسحق ولم يشترط قيام العلة بمحل حكمها تفريعاً على القول بالحال وإن أنكره أي الأستاذ الحال وكلامه ههنا على سبيل التنزّل وتسليم ثبوت الحال، و أنكر أيضاً البصريون من المعتزلة عدم تعدي حكم العلة عن محلها وجوّزوا أن لا تكون العلة قائمةً بمحل حكمها حيث قالوا: الله مريدٌ بإرادةٍ حادثة لحدوث المرادات قائمة بذاتها لا بذاته تعالى لاستحالة قيام الحوادث ولا بمحلٍّ آخر لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره.

[١٢٩٠] وقالت المعتزلة بأسرهم: توابع الحياة كالعلم والقدرة والإرادة وسائر ما يشترط في قيامه بمحله الحياة إذا قامت بجزءٍ من الحي أوجبت للمجموع

zorunlu kılar. Dolayısıyla ilim ve kudret, canlının bir parçasında bulunduğunda toplam *âlim ve kâdir olur.* Hayatın tâbilerinden *başkaları ise böyle değildir. Buna örnek,* renklerin hükümleri bulunduğunu düşünenlere göre *renklerdir.* Çünkü renklerin hükümleri, mahallerini taşmaz, aksine mahallerine özgüdür. *Onlar hayat sıfatının* hükmünün mahallini aşıp aşmayacağında *ihtilaf etmiştir. İçlerinden hüzzâk olanlar, hayatı ikinci kısma dahil etmiş* ve şöyle demiştir: Hayat bir şeyin bir parçasında bulunduğunda onunla canlı olan, o şeyin tamamı değil yalnızca o parçadır. *Çünkü o hayat, hayatın tâbilerinden değildir,* diğer deyişle hayatın bir mahalde bulunması, hayatın o mahalde bulunması şartına bağlı değildir. Aksi halde teselsül ortaya çıkardı. O halde hayat, hükmünün bulunduğu mahalli aşmaması hususunda renkler gibidir.

[1291] *Ashâbımız [Eş'arîler] illetin hükmünün mahallini aşmasının mümkün olmadığını şöyle delillendirdi: İlim sıfatı,* âlimlik *hükmünün mahalliyle kâim olmasaydı ya kendi başına kâim olurdu ya da* hükmün mahallinden *başka bir mahalle kâim olurdu. Onun bir araz olması* ve arazın kendi başına kâim oluşunun düşünülememesi, *kendi başına kâim olması şıkkını iptal etmektedir.* Yine *ilmin* kendi başına kâim olduğu varsayıldığında *bütün mahallere nispetinin eşit olması* da bu şıkkı iptal etmektedir. Zira bütün mahallere nispeti eşit olduğu takdirde ya ilim, bütün şahıslarda âlimliği gerektirir ki bunun imkânsızlığı açıktır ya da sadece bir kısım şahıslarda gerektirir ki bu herhangi bir tercih eden olmaksızın tercihtir. Hükmün mahallinden *başka bir mahalle kâim olması durumunda ise Zeyd, Amr'da bulunan ilimle âlim olur ki bu zorunlu olarak yanlıştır.*

[1292] *Eğer şöyle denirse:* Her ne kadar ilim ve pek çok illetin kendi başına kâim olması imkânsız olsa da bütün illetlerde bu zorunlu değildir. Çünkü illetlerin bir kısmının kendi başına kâim olması mümkündür. Zira *size göre cevherin varlığı, onun görülmesinin* ve görülen olmasının *illetidir. Bununla birlikte cevher kendi başına kâimdir.* Çünkü size göre cevherin varlığı, onun zâtının aynıdır. Diyelim ki illetin kendi başına kâim olmasının mutlak olarak imkânsızlığını kabul ettik. Fakat bundan mahallinden taşmanın mutlak olarak imkânsız olması gerekmez. *Biz onu* yani hükmün taşmasını, hayatın tâbilerinde anlattığımız gibi, *ancak* illetin mahalli *hükmün mahallinin bir parçası olduğunda mümkün görüyoruz. Oysa* Zeyd'in Amr'da bulunan ilimle âlim olmasına dair *sizin söylediğiniz, böyle değildir.* Çünkü Amr, Zeyd'in bir parçası değildir ki hüküm ondan ötekine geçsin. *Yine* sizin *bu* söylediğiniz, *temsildir,* yani taşmanın imkânsızlığından ibaret olan hükmün, tikel bir örnekte –ki bu örnek ilimdir- açıklanmasıdır. *Bu nedenle tümel hüküm ifade etmez.*

حكمها فكان المجموع **عالماً قادراً** إذا قام العلم والقدرة بجزءٍ واحدٍ من أجزائه **بخلاف غيرهما** أي غير توابع الحياة **كالألوان** عند من يثبت لها أحكاماً فإن حكمها لا يتعدى محلها بل يختص به، **واختلفوا في الحياة** هل يتعدى حكمها محلها أو لا **فألحقها الحذّاق منهم بالقسم الثاني** وقالوا: إذا قامت الحياة بجزءٍ من شيء كان الحي بها هو ذلك الجزء لا جملة ذلك الشيء **فإنها** أي الحياة **ليست من توابع الحياة** أي ليس قيامها بمحل مشروطاً بقيام الحياة بذلك المحل وإلا لزم التسلسل فهي كالألوان في أن حكمها لا يتعدى محلها.

[١٢٩١] **احتج أصحابنا** على أن حكم العلة لا يجوز أن يتعدى محلها **بأن صفة العلم لو لم تقم بمحل الحكم** الذي هو العالمية **لقامت إما بنفسها، ويبطله أنها عرض** والعرض لا يتصور قيامه بنفسه، **و** يبطله أيضاً **أن نسبته** أي نسبة العلم على تقدير قيامه بنفسه **إلى** جميع **المحال سواء** وحينئذٍ إما أن يوجب العالمية في جميع الأشخاص وهو ظاهر الاستحالة، أو يوجبها في بعض دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح، **أو بمحلٍّ آخر** غير محل الحكم **فيكون زيد عالماً بعلمٍ قائم بعمرو، وهو باطلٌ بالضرورة.**

[١٢٩٢] **فإن قيل:** العلم وكثيرٌ من العلل وإن استحال قيامها بنفسها لكن ذلك غير لازم في جميع العلل لجواز أن يقوم بعضها بنفسه إذ **وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته** وكونه مرئياً **مع قيامه بنفسه** لأن وجود الجوهر عندكم عين ذاته سلمنا امتناع قيام العلة بنفسها مطلقاً لكن ليس يلزم منه امتناع التعدي مطلقاً؛ **وإنما نجوّزه** أي تعدي الحكم **إذا كان** محل العلة **جزءاً لمحل الحكم** كما صورناه في توابع الحياة، **وما ذكرتم** من كون زيد عالماً بعلمٍ قائم بعمرو **ليس كذلك** فإن عمروا ليس جزءاً لزيد حتى يتعدى الحكم منه إليه، **وأيضاً فإنه** أي ما ذكرتم **تمثيل** أي بيان للحكم الذي هو امتناع التعدي في مثال جزئي هو العلم **فلا يفيد الحكم الكلي.**

Bunun açıklanması, Üstâd Ebû İshâk el-İsferâînî'nin tutunduğu şu şeydir: Siz, *Yaratıcı'nın fâil olmasını mümkün gördünüz. Oysa fiil, Yaratıcı'yla kâim değildir.* Yine *ilim ve kudret, taalluk ettikleri şeyin mâlûm ve makdûr olmasını gerektirir.* Oysa bu ikisi onunla kâim değildir. Zikredilenlere *benzer durumlar* da böyledir. Çünkü irade ve zikir, taalluk ettikleri şeyin murâd ve mezkûr olmasını gerektirir. Emir de aynı şekilde fiilin vâcip olmasını ve nehiy ise fiilin haram olmasını gerektirir. Bu örneklerde illet, hükmün mahalliyle kâim değildir.

[1293] *Biz şöyle deriz:* Bizden *"cevherin varlığı, görmenin illetidir" diyen kimse, cevherin varlığının* zâta *ilave olduğu, çünkü varlığın, cevher ve araz arasında ortak olduğunu düşünür.* "Cevherin varlığı, zâtının aynıdır" diyen kimse ise varlığı, cevherin görülmesinin illeti yapmamıştır. Dolayısıyla herhangi bir sorun yoktur. *İlletin bir parçayla kâim olması, eğer* sizin düşündüğünüz gibi *hükmün bütüne ait olmasını gerektirseydi ilim* bütüne ait *bir parçayla ve cehalet de diğer bir parçayla kâim olduğunda bütünün* aynı anda *âlim ve câhil olması gerekirdi.*

[1294] *Şöyle denilemez:* İlmin bir parçayla ve cehaletin başka bir parçayla kâim olması, *imkânsızın varsayılmasıdır. Çünkü ilim ve cehalet, hükümleri* olan âlimlik ve câhilliğin *zıtlığı itibariyle zıttırlar.* Bu nedenle ilim bir parçayla kâim olduğunda cehaletin başka bir parçayla kâim olması mümkün değildir. Aksi halde bütün hem âlim hem de câhil olur.

[1295] *Çünkü biz şöyle diyoruz:* İlmin bir parçayla ve cehaletin de başka bir parçayla kâim olması, *zâtı nedeniyle mümkündür.* Zira biz, ilim ve cehaletin hükümlerinin parçadan bütüne taşmasını dikkate almadığımızda bu ikisinden her birinin bütünün bir parçasıyla kâim olması mümkündür ve bu, zâtı açısından kesinlikle imkânsız değildir. Sizin söylediğiniz gibi *onun o ikisinin hükümleri nedeniyle imkânsızlığı, o ikisinin mahallerinin dışına taşması itibariyledir,* yani o ikisinin hükümlerinin her birinin mahallerinin dışına taşması itibariyledir. *Bu durumda* taşmanın ve onun sübûtunun dikkate alınması, *imkânsız olandır.* Çünkü o, zâtı nedeniyle mümkün olan o kâim olmanın değil, iki mütenâfînin bir arada bulunmasını gerektirir.

[1296] *Yine* sizin söylediğiniz, hükümlerinin taşmasını mümkün gördüğünüz bütün illetlerde değil, sadece ilim ve cehalette geçerlidir. *Bazen* bir cismi hareket ettirmeye *kudret,* bir şahsın *eliyle kâim olurken* o cismi hareket ettirmekten acizlik söz konusu şahsın *diğer eliyle kâim olur* ve bu kâimlik, zorunlu olarak bilinir. Eğer hükmün bütüne taşması mümkün olsaydı o şahıs cismi hareket ettirmeye hem kâdir hem de ondan aciz olurdu.

وتوضيح ذلك ما تمسك به الأستاذ وهو أنكم جوّزتم كون البارئ فاعلاً والفعل ليس قائماً به، وأيضاً العلم والقدرة يوجبان لمتعلقهما كونه معلوماً مقدوراً مع عدم قيامهما به، و كذلك نحوه أي نحو ما ذكر فإن الإرادة والذكر يوجبان كون متعلقهما مراداً مذكوراً، وكذا الأمر علة لكون الفعل واجباً، والنهي علة لكونه حراماً ولا قيام للعلة بمحل الحكم في هذه الأمثلة.

[١٢٩٣] قلنا: من قال منّا بكون وجود الجوهر علة للرؤية يلتزم زيادته على الذات لأنه مشتركٌ بين الجوهر والعرض، ومن قال: إن وجوده عين ذاته لم يجعله علةً لرؤيته، فلا إشكال وقيام العلة بجزء لو أوجب الحكم للكل كما ذهبتم إليه لزم كون الكل عالماً جاهلاً معاً إذا قام العلم بجزءٍ منه و قام الجهل بآخر.

[١٢٩٤] لا يقال: هذا أي قيام العلم بجزء مع قيام الجهل بجزءٍ آخر تقدير محال لتضادهما أي لتضاد العلم والجهل باعتبار تضاد حكميهما أعني العالمية والجاهلية؛ فإذا قام العلم بجزء لم يجز قيام الجهل بجزءٍ آخر وإلا كان الكل عالماً وجاهلاً معاً.

[١٢٩٥] لأنّا نقول: إنه يعني قيام العلم بجزء والجهل بآخر جائزٌ لذاته فإنّا إذا قطعنا النظر عن تعدي حكمي العلم والجهل من الجزء إلى الكل كان قيام كل منهما بجزءٍ منه أمراً ممكناً لا امتناع له في ذاته قطعاً، وامتناعه لتضاد حكميهما على ما ذكرتم إنما هو باعتبار تعديتهما إلى غير محله أي تعدية حكميهما إلى غير محل كل واحدٍ منهما فيكون اعتبار التعدية وثبوتها هو المحال لأنه المستلزم لاجتماع المتنافيين دون ذلك القيام الممكن لذاته.

[١٢٩٦] وأيضاً ما ذكرتموه إنما يتأتى في العلم والجهل لا في جميع العلل التي جوّزتم تعدية أحكامها فقد تقوم القدرة على تحريك جسمٍ بيدٍ من شخص والعجز عنه بأخرى منه قياماً معلوماً بالضرورة؛ فلو جاز تعدي الحكم إلى الكل لكان ذلك الشخص قادراً على تحريكه وعاجزاً عنه معاً وليس

Bunun imkânsız bir varsayım olduğunu söylemek ise mümkün değildir. Çünkü bu, hiç kuşkusuz gerçekleşmektedir. Fakat bu cevap, ancak "acizlik kudrete zıt mevcut bir anlamdır" diyenlere karşı verilebilir.

[1297] Onların "tikel örnek, tümel kuralı temellendiremez" sözleri ise şu şekilde reddedilir: Hükmün sıfatın mahallinden taşmasının imkânsızlığı zorunludur ve temsil de açıklama amaçlıdır. Bunun bir benzeri daha önce varlık bahsinde geçtiğinden yazar bunu zikretmemiş ve Üstâd Ebû İshâk el-İsferâînî'nin zikrettiği ilzamların cevabına şu sözüyle başlamıştır: *Fiile gelince o, mahalline,* sübûtî *bir hükmü zorunlu kılmaz.* Çünkü fâillik, itibârî bir sıfattır. *İlim ve benzerleri de taalluk ettikleri şeye* bir hüküm zorunlu kılmaz. *Aksi halde* daha önce işaret ettiğimiz gibi imkânsız ma'dûma bilgi taalluk ettiğinde *ma'dûmun sübûtî bir sıfatı olurdu.* Açıktır ki, mâlûm, ilim taalluk ettikten sonra nasılsa taalluk etmeden önce de öyledir ve onun durumu değişmez. Dolayısıyla mâlûmluk, mezkûrluk, murâdlık ve benzerleri, itibârî sıfatlardır.

[1298] *Üçüncü* mesele: *İllet onların görüş birliğiyle vücûdîdir. Fakat onlar,* illetin vücûdî oluşunu *açıklamada farklı yollar izlemiştir. Kimisi bunun zorunlu olduğunu iddia etmiştir. Buna göre söz, sübûtî hüküm hakkındadır. Mutlak yokluk ve sırf nefiy, kesinlikle sübûtî hükmü gerektiremez.* Aksine sübûtî hükmü gerektiren şey, vücûdî bir şey olmalıdır. Bu, güvenilen yoldur.

[1299] *Onlardan biri de bunu birkaç yönden delillendirmiştir. Birincisi: Eğer âlimlik, ma'dûm bir ilimle olabilseydi câhilliğin de ma'dûm bir cehaletle olması gerekirdi.* Çünkü ikisinden birinin diğerine üstünlüğü yoktur. *Bu durumda ilim ve cehalet, bir mahalde bulunmadığında* o mahal hem *âlim* hem de *câhil olurdu. Biz şöyle deriz: Tartışma, ademî sıfatın sübûtu hakkındadır, sıfatın olumsuzlanması hakkında değildir.* Çünkü biz, bir mahallin ademî bir sıfatla nitelenmesi ve bunun da o mahalde sübûtî bir hükmü gerektirmesinin mümkün olduğunu iddia ediyoruz. Yoksa bir sıfatın bir mahalden olumsuzlanması ve bu olumsuzlamanın o mahalde söz konusu sıfatın hükmünü gerektirmesinin mümkün olduğunu iddia etmiyoruz. Zira bunun yanlışlığı açıktır. Oysa sizin söylediğiniz bu kabildendir. Bununla birlikte kendinde yeterli de değildir. Yazar buna şu sözüyle işaret etti: *Yine biz, iki ademînin bir araya gelmesini kabul etmiyoruz. Zira ilmin yokluğu, cehalettir ve cehaletin yokluğu da ilimdir. İlim ile cehalet arasında zıtlık* ve tenâfî *vardır.*

يمكن أن يقال: هذا تقديرٌ محال لأنه واقعٌ بلا ريبة. إلا أن هذا الجواب إنما ينتهض على القائلين بأن العجز معنى موجود مضاد للقدرة.

[١٢٩٧] وقولهم: إن المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية، مدفوعٌ بأن امتناع تعدي الحكم عن محل الصفة ضروري والتمثيل للتوضيح، ولم يذكره المصنف لأنه مرّ مثله في بحث الوجود، وشرع في جواب الإلزامات التي ذكرها الأستاذ بقوله: **وأما الفعل فلا يوجب لمحله حكماً** ثبوتياً لأن الفاعلية صفةٌ اعتبارية **ولا العلم ونحوه** يوجب **لمتعلقه** حكماً **وإلا كان للمعدوم** الممتنع **صفة ثبوتية** إذا تعلق العلم به كما أشرنا إليه، ومن الظاهر المكشوف أن المعلوم قبل تعلق العلم به كهو بعد تعلقه به لم يتغير حاله فالمعلومية والمذكورية والمرادية وأمثالها صفاتٌ اعتبارية.

[١٢٩٨] المسألة **الثالثة العلة وجودية باتفاقهم لكن اختلفت طرقهم في بيانه** أي في بيان كونها وجودية **فمنهم من ادعى الضرورة فإن الكلام في الحكم الثبوتي والعدم المحض والنفي الصرف لا يكون موجباً له قطعا** بل لا بد أن يكون موجب الحكم الثبوتي أمراً وجودياً وهذا هو الطريق المعول عليه.

[١٢٩٩] **ومنهم من احتج عليه بوجوه؛ الأول لو جاز العالمية بعلمٍ معدوم لزم الجاهلية بجهلٍ معدوم** إذ لا مزية لأحدهما على الآخر **فإذا عدما** أي العلم والجهل **عن محل كان** ذلك المحل **عالماً جاهلاً** معاً. **قلنا: النزاع في ثبوت الصفة العدمية لا في سلب الصفة** فإنّا ندّعي أنه يجوز أن يتصف محل بصفة عدمية، ويكون ذلك موجباً لحكمٍ ثبوتيٍّ في ذلك المحل لا أنه يجوز أن تسلب صفة عن محل، ويكون ذلك السلب موجباً له حكم تلك الصفة فإنه ظاهر البطلان. وما ذكرتموه من هذا القبيل مع أنه غير تام في نفسه وإليه أشار بقوله: **وأيضاً فلا نسلم اجتماع العدمين إذ عدم العلم جهل، وعدم الجهل علم وبينهما** أي بين العلم والجهل تضادٌّ وتنافٍ.

[1300] Eğer şöyle dersen: "Biz diyoruz ki, âlimliğin, ademî bir ilmin ma'lûlü yapılması mümkün olursa câhilliğin de ademî bir cehaletin ma'lûlü yapılması mümkün olur. Bu iki ademî bir mahalde bir araya geldiğinde o mahal, bir şeyi bir yönden hem bilir hem de bilmez." Ben şöyle derim: İlim denilen şey, ademî olduğu ve mahallinin âlim olmasını gerektirdiğinde cehalet denilen şeyin de ademî olacağını ve mahallinin cahil olmasını gerektireceğini kabul etmiyoruz. Kabul edelim; fakat bu iki ademînin -aralarında tekâbül varken- bir araya gelme imkânını kabul etmiyoruz ve bu imkâna delâlet etmenin kesinlikle yolu yoktur.

[1301] *İkinci* yön: *İlletin şartı,* kendisine hükmü gerektirdiği *mahalle kâim olmasıdır. Oysa yokluk hakkında* onun bir mahalle kâim olması *düşünülemez* ki yokluk, mahalle sübûtî bir hüküm gerektirsin. *Biz şöyle deriz:* İllet olan şeyin mahalle *kâim olmasıyla kastın,* mevcut arazların mahalleri için varlığında olduğu gibi *o mahal için varlığı ise tartışma zaten bundadır.* Çünkü bu takdirde senin sözünün anlamı, illetin hükmün mahalliyle kâim mevcut bir sıfat olmasıdır. *Ya da kastın, onun onunla nitelenmesidir.* Yani kâim olmakla kastın, mahallin illet olan şeyle nitelenmesi ise *bu durumda* mevcut mahal, Zeyd'in körlükle nitelenmesinde olduğu gibi *ademî ile nitelenebilir.* O takdirde bu anlamda illetin mahalliyle kâim ademî bir sıfat olması mümkündür.

[1302] *Üçüncü* yön: İllet, hükmü gerektirir ve *gerektirme, sübûtî bir sıfattır. Çünkü gerektirmenin çelişiği* olan gerektirmeme, ma'dûmlara doğru olarak yüklenebildiğinde *ademîdir.* Öyleyse illetin mevcut olması gerekir ki onun vücûdî olan gerektirmeyle nitelenmesi mümkün olsun. *Biz şöyle deriz: Bundaki sorunu öğrenmiştin.* Sorun şudur: İki çelişiğin aynı anda kalkması, doğruluk bakımından değil, dış varlık bakımından mümkündür.

[1303] *Eğer* muâraza yoluyla *şöyle denilirse:* "İlim mahallinin âlim olmasını gerektirir ve bunda haller düşüncesinin kabul edenler, görüş birliğine varmıştır. Bu takdirde şöyle deriz: *Âlim olmayı gerektiren, ya ilmin varlığıdır ve bu durumda* varlık denilen şey, hepsinde bir olduğundan *her varlık böyle olacaktır* ki bu bir çelişkidir. *Ya da varlıkla birlikte ilimdir ve bu durumda illet birleşik olur. Bu ise* haller düşüncesinin benimseyenlerin *görüş birliğiyle yanlıştır. Yahut ilimdir* yani onun ilim oluşudur. *Bu ise bir hal olup mevcut değildir.* O halde ortaya çıktı ki, illet bazen mevcut olmayabilir." *Biz şöyle deriz:* Âlimliği gerektiren şey, *mevcut olan ilimdir. Bu ilim ile varlıkla birlikte ilim arasında* ve yine onunla onun âlim oluşu arasında *fark vardır.*

[١٣٠٠] فإن قلت: نحن نقول: لو جاز أن تكون العالمية معللةً بعلمٍ عدمي لجاز أن تكون الجاهلية معللةً بجهلٍ عدمي؛ فإذا اجتمع هذان العدميان في محل كان عالماً جاهلاً بشيءٍ واحد من جهةٍ واحدة. قلتُ: لا نسلم أنه إذا كان مسمى العلم عدمياً وموجباً لكون محله عالماً كان مسمى الجهل أيضاً عدمياً موجباً لكون محله جاهلاً سلمناه، لكن لا نسلم إمكان اجتماع هذين العدميين مع ما بينهما من التقابل ولا سبيل إلى الدلالة على هذا الإمكان أصلاً.

[١٣٠١] الوجه **الثاني شرط العلة قيامها بالمحل** الذي يوجب له الحكم **ولا يتصور في العدم** قيامه بمحل حتى يوجب له حكماً ثبوتياً. **قلنا: إن أردت القيام** أي قيام الأمر الذي هو العلة بالمحل **وجوده له** مثل وجود الأعراض الموجودة لمحالها **ففيه النزاع** لأن معنى كلامك حينئذٍ هو أن العلة يجب أن تكون صفةً موجودةً قائمةً بمحل الحكم، **أو اتصافه به** يعني وإن أردت بالقيام اتصاف المحل بالأمر الذي هو العلة **فقد يتصف** المحل الموجود **بالعدمي** كاتصاف زيد بالعمى فجاز أن تكون العلة عدمية قائمة بمحلها بهذا المعنى.

[١٣٠٢] الوجه **الثالث** العلة موجبةٌ للحكم و **الإيجاب صفةٌ ثبوتية لأن نقيضه** وهو اللاإيجاب **عدمي** لصدقه على المعدومات فإذن لا بد أن تكون العلة موجودة ليمكن اتصافها بالإيجاب الوجودي. **قلنا: قد عرفت ما فيه** وهو أن النقيضين يجوز ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي دون الصدق.

[١٣٠٣] **فإن قيل** على سبيل المعارضة: إن العلم يوجب لمحله كونه عالماً باتفاق مثبتي الأحوال، فنقول: **الموجب للعالمية إما وجود العلم فيكون كل وجود كذلك** لاتحاد مسمى الوجود في الكل هذا خلف، **أو العلم مع الوجود فتتركب العلة وهو باطلٌ اتفاقاً** من القائلين بالحال، **أو العلم** أي كونه عالماً **وأنه حال فليس بموجود** فثبت أن العلة قد لا تكون موجودة. **قلنا**: الموجب للعالمية هو **العلم الذي هو موجود، وفرق بينه وبين العلم مع الوجود** وبينه وبين كونه علماً.

[1304] *Dördüncü* mesele: *Aklî illet* -ki biz, şer'î illet değil, aklî illet hakkında konuşuyoruz- *muttarittir* varlığı, hükmünün varlığını gerektirir. *Yani her ne zaman* illet *var olsa* gereklilik ve aksinin çıkmasının imkânsızlığı yoluyla *hüküm de var olur.* Muttaritliğin *bu* zorunluluğu, haller düşüncesini benimseler arasında *kesinlikle ihtilaf bulunmayan meselelerdendir. Yine aklî illet münakistir* yokluğu, hükmünün yokluğunu gerektirir. *Yani her ne zaman illet bulunmasa hüküm de bulunmaz. Bu* münakislik ve onun zorunluluğu *hususunda hâdis haller söz konusu olduğunda herhangi bir ihtilaf yoktur.* Çünkü her ne zaman bizden birinde ilim ve kudret bulunmasa haller düşüncesini benimseyenlerin ittifakıyla âlimlik ve kâdirlik de bulunmaz.

[1305] *Eş'arîler in'ikâsı kadîm hallerde* de *gerekli görmüştür.* Bu nedenle Yaratıcı'nın ilim ve kudret olmaksızın âlimliğini ve kâdirliğini mümkün görmemiştir. *Mu'tezile ise bunu reddetmiş* ve şöyle demiştir: Yüce Allah'ın ilim olmaksızın âlimliği ve kudret olmaksızın kâdirliği vardır. *Ancak Mu'tezile* şu iki sorundan biriyle *yüz yüze kalır: Ya âlimliği* mesela kudret gibi *ilimden başka bir şeyin ma'lûlü yapmak* ki bu, zorunlu olarak yanlıştır. Çünkü biz kesin olarak biliyoruz ki, ilmin dışındaki sıfatlar, ister hayat şartına bağlı olsun isterse olmasın, mahallinin âlim olmasını gerektirmez. *Ya da âlimliğin herhangi bir illet olmaksızın sâbit olması* ki bu da yanlıştır. Çünkü âlimliğin ilim veya başka bir illetle sübûtu mümkün olduğunda ilmin varlığıyla birlikte sâbit olan âlimliğin, tıpkı ilmin yokluğuyla birlikte sâbit olması gibi, ilmin ma'lûlü yapılmaması mümkün olur. Bu ise mâkulün dışında çıkmaktır ve hasmın kabul ettiğine aykırıdır.

[1306] Yazar şu sözüyle buna işaret etmiştir: *Bu durumda ilimdeki beraberlikte mümkün olur.* Yani illetsiz sübût, ilmin varlığıyla birlikte olan âlimlikte mümkün olur. Bu takdirde de âlimlik, ilmin ma'lûlü olmaz. En açığı "ilimle" denilmesiydi, fakat yazar, birlikte mübalağa yapmayı amaçladı. İnikasın olmamasının gereği, illetle birlikte bulunan hükmün o illet olmaksızın sâbit olabilmesi olduğundan Ashâb/Eş'arîler şöyle demiştir: Münakis olmayan hiçbir illet, muttarit de olamaz. Yazarın *"bu meselenin devamı, sıfatlar bahsinde gelecektir"* sözü ise Eş'arîlerin "Kadîm hükümler zorunludur. Zorunlu ise ister illet var olsun isterse de olmasın bir illetin ma'lûlü yapılamaz." şeklindeki görüşü ile bu görüşün orada ayrıntılı olarak açıkladığı cevabına işaret etmiştir.

[١٣٠٤] المسألة **الرابعة العلة العقلية** التي كلامنا فيها دون العلة الشرعية **مطردة** يستلزم وجودها وجود حكمها **أي كلما وجدت** العلة **وجد الحكم** على سبيل اللزوم وامتناع التخلف **وهذا** أعني وجوب الاطراد **مما لا خلاف فيه أصلاً** بين مثبتي الأحوال، **ومنعكسة** يستلزم عدمها عدم حكمها **أي كلما انتفت العلة انتفى الحكم ولا خلاف فيه** أي في الانعكاس ووجوبه **في الأحوال الحادثة** فإنه مهما انتفى العلم والقدرة عن واحدٍ منّا انتفت عنه العالمية والقادرية اتفاقاً من مثبتي الأحوال،.

[١٣٠٥] **وأوجبه** أي الانعكاس **الأصحاب في** الأحوال **القديمة** أيضاً فلم يجوّزوا عالمية البارئ وقادريته بلا علم وقدرة، **ومنعه المعتزلة** وقالوا: لله تعالى عالمية وقادرية بلا علم وقدرة **ويلزمهم** أحد أمرين؛ **إما تعليل العالمية بغير العلم** كالقدرة مثلاً وهو ضروري البطلان إذ نعلم قطعاً أن غير العلم من الصفات سواء كانت مشروطة بالحياة أو لا توجب كون محلها عالماً، **أو ثبوتها من غير علة** وهو أيضاً باطل لأنه إذا جاز ثبوت العالمية بلا علم ولا علة مغايرة له جاز أن تكون العالمية الثابتة مع وجود العلم غير معللة به كما كانت ثابتة مع عدمه وهذا خروجٌ عن المعقول ومخالفٌ لما هو مسلمٌ عند الخصم.

[١٣٠٦] وإليه أشار بقوله: **فجاز في المقارنة في العلم** أي فجاز الثبوت بلا علة في العالمية المقارنة لوجود العلم فلا تكون معللة به. وعلى هذا فالأظهر أن يقال: للعلم إلا أنه قصد المبالغة في المقارنة، ولما كان اللازم من عدم الانعكاس جواز أن يكون الحكم المقارن للعلة غير ثابت بها. قال الأصحاب: كل علةٍ لا تكون منعكسة فهي غير مطردة أيضاً. وأما قوله: **وسيأتي تمامه في بحث الصفات** فإشارةٌ إلى ما ذهبوا إليه من أن الأحكام القديمة واجبة والواجب لا يعلل سواء وجدت العلة أو لم توجد، وإلى جوابه الذي فصّله هناك.

[1307] *Bil ki, her illet, muttarit ve münakistir. Fakat mesela ma'lûl ve iki mütezâyifte olduğu gibi muttarit ve münakis olan her şey, illet değildir.* Bunun nedeni şudur: Ittırât ve in'ikâs, illetin şartıdır; şartın varlığı ise şartı olduğu şeyin varlığını gerektirmez.

[1308] *Şöyle denilemez:* "Ma'lûl de illet gibi muttarit ve münakis olduğunda bunlar arasında iki taraftan da gereklilik vardır. *Bu durumda illet, kendisi dışındakilerden nasıl ayrışacaktır* ve sözgelişi varlık ve yoklukta birbirlerini gerektirmelerine rağmen tersi değil de ilmin âlimliğin illeti olduğu nasıl bilinecektir?" *Çünkü biz şöyle diyoruz:* İllet, başkasından *aklın zorunluluğuyla* ayrışır. Zira biz zorunlu bir bilgiyle biliyoruz ki, ilim mahallinin âlim olmasının gerektirir ve bu gereklilikle birlikte "ilim var oldu da mahallinin âlim olmasının gerektirdi" sözü doğru olur ama bunun aksi yani "mahallin âlim olduğu sâbit oldu da mahallin ilim sahibi olmasını gerektirdi" sözü doğru olmaz. Ayrıca zorunlu olarak biliyoruz *veya* illeti müttaritlik ve münakislikte ortaklarından ayrıştırmamıza kılavuzluk eden *başka bir delille* biliyoruz.

[1309] *Beşinci* mesele: *İlletin* ma'lûlünü *gerektirmesi,* hali kabul edenlerin *ittifakıyla herhangi bir şarta bağlı değildir.* Bu zorunlu bir hükümdür. *Zira âlimlik olmadan ilim düşünülemez.* Yani ilmin bir mahalde bulunduğunu bildiğimizde o mahallin âlim olduğunu kesinlikle başka bir şeyi bilmeye dayanmadan biliriz. Yazarın şu sözüyle kastı budur: *İster şartı ve onun varlığını bilelim ister bilmeyelim fark etmez.* Eğer ilmin âlimliği gerektirmesi, bir şarta bağlı olsaydı âlimliği kesinlememiz, ancak o şartı tasavvur ettikten ve onun varlığını kabul ettikten sonra mümkün olurdu.

[1310] *Şayet şöyle denirse: İlmin âlimliği gerektirmesi, ilmin mahalde bulunması şartına bağlıdır ve* yine *hayat olması ve ilmin zıtlarının olmaması* şartına bağlıdır. *Biz şöyle deriz: Bunlar, onun varlığının şartlarıdır.* Çünkü ilmin kendinde varlığı, bu şeylerle meşruttur. *Oysa biz, onun tesiri* ve âlimliği gerektirmesinin *şartları hakkında konuşuyoruz*. İlletin varlık şartı ile onun var olduktan sonra ma'lûlünü gerektirmesi şartı arasındaki fark ise açıktır.

[1311] *Altıncı* mesele: *Bir illet, iki farklı hüküm gerektirmez. Bu hususta ihtilaf edilmiştir.* Onların bir kısmı, bu gerektirmeyi mümkün görmüş, bir kısmı da bunu reddetmiştir. Tercih edilen görüş, yazarın şu

[١٣٠٧] واعلم أن كل علةٍ مطردةٍ منعكسة، وليس كل مطرد منعكس علة كالمعلول والمتضايفين وذلك لأن الاطراد والانعكاس شرط العلة وليس يلزم من وجود الشرط وجود المشروط.

[١٣٠٨] لا يقال: إذا كان المعلول مطرداً منعكساً كالعلة كان بينهما ملازمة من الطرفين فبماذا تمايز العلة عن غيرها وكيف يعرف أن العلم مثلاً علة للعالمية دون العكس مع تلازمهما ثبوتاً وانتفاءً لأنّا نقول: تمتاز العلة عن غيرها بضرورة العقل فإنّا نعلم علماً ضرورياً أن العلم يوجب كون محله عالماً إيجاباً يصدق معه وجد العلم فأوجب كون محله عالماً، ولا يصدق عكسه وهو أن يقال: ثبت كون المحل عالماً فأوجب له العلم، ونعلم بالضرورة أيضاً أو بدليلٍ آخر يرشدنا إلى تمييز العلة عمّا يشاركها في الاطراد والانعكاس.

[١٣٠٩] المسألة الخامسة إيجاب العلة لمعلولها لا يكون مشروطاً بشرط اتفاقاً من القائلين بثبوت الحال، وهذا حكمٌ ضروري فإنه لا يتصور علم بلا عالمية يعني أنّا إذا علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه عالماً بلا توقف على العلم بشيءٍ آخر أصلاً، وهو المراد بقوله: سواء علمنا الشرط ووجوده أم لا فلو كان إيجاب العلم للعالمية مشروطاً بشرط لم يمكن لنا الجزم بالعالمية إلا بعد تصور ذلك الشرط والتصديق بوجوده.

[١٣١٠] فإن قيل: اقتضاء العلم العالمية مشروطٌ بقيام العلم بالمحل ومشروطٌ أيضاً بالحياة وانتفاء أضداده أي أضداد العلم. قلنا: هذه شروط وجوده فإن وجود العلم في نفسه مشروطٌ بهذه الأمور، والكلام في شروط تأثيره وإيجابه للعالمية والفرق بين شرط وجود العلة وبين شرط اقتضائها لمعلولها بعد وجودها مما لا سترة به.

[١٣١١] المسألة السادسة لا توجب العلة الواحدة حكمين مختلفين؛ وقد اختلف فيه فجوّز بعضهم هذا الإيجاب ومنعه آخرون والمختار هو التفصيل الذي

sözüyle işaret ettiği ayrıntıdır: *Bil ki,* eğer iki hüküm arasında, tek taraftan veya iki taraftan *ayrılık mümkün olursa -karalıkla* âlimlik *ve aklıkla âlimlik gibi;* çünkü bu ikisi her biri diğerinden ayrılabilen iki hükümdür- bu iki hükmün tek bir illete bağlanması *imkânsız olur. Aksi halde ayrılmanın yokluğu veya müttaritliğin yokluğu gerekir.* Zira o illet var olduğunda eğer iki hükümden her birinin sübûtu zorunlu olursa bu iki hüküm birbirini gerektiriyor demektir. Oysa bunun aksi varsayılmıştı. Eğer zorunlu olmaz da ikisinden biri, o illetin sübûtuyla birlikte bulunmayabilirse bu durumda o illet muttarit değildir.

[1312] *Denilmiştir ki, burada iki sorun vardır. Birincisi: Allah'ın tek bir ilmi ama* mâlûmların sayısınca *çok âlimliği vardır. Çünkü onun karalığı bilen olması, aklığı bilen olmasından başkadır.* Bu nedenle ikisinden biri diğerinin yerini tutamaz. İşte bu sonsuz âlimlikler, tek bir illetin ma'lûlüdürler. Bu illet ise yüce Allah için sâbit olan tek ilimdir. *Biz şöyle deriz: Kâdî Ebû Bekir Bâkıllânî bunun böyle olduğunu kabul etmiş* ve yüce Allah'ın âlimliğinin çeşitli ve farklı olduğunu ama bununla birlikte tek bir illete bağlı olduğunu söylemiştir.

[1313] Âmidî ise bunu şöyle reddetmiştir: "Kâdî, Allah'ın karalığı bilen olmasının belirli bir mahal olup aklığı bilen olmasından farklı olduğunu -bu ikisinin bir araya gelmesinin müteazzir olmasına rağmen- kabul edince onların tek bir illete bağlanması, onu ya bu ikisinin aynı anda bir araya gelmesiyle ya da o illetin muttarit olmamasıyla yüz yüze getirmiştir." Eş'arîlerden Ebû Sehl *es-Sa'lûkî* yüce Allah'a her biri de tek bir âlimliğin illeti olan *sonsuz bilgiler nispet etti.* Ancak bu görüş, hem Şeyh Eş'arî'nin ve imâmların görüşüne hem de yüce Allah'ın ilminin birden çok olmasının imkânsızlığını gösteren müstakbel burhâna muhalif olduğu gerekçesiyle reddedildi.

[1314] *Biz ise âlimliğin çoğalmasını men ediyoruz. Çoğalma ancak* mâlûmların çoğalması sayısınca tek *ilmin* taallukunda *veya âlimliğin taallukunda olur.* Yüce Allah'ın taalluklarının çoğalmasında ise herhangi bir sakınca yoktur. *Ancak duyulur âlemde ilim* mâlûmların çoğalmasına bağlı olarak *çoğalır* ve âlimlik de ilimlerin çoğalmasına bağlı olarak çoğalır.

[1315] *İkinci* sorun: *Hayat, âlimliğin ve kâdirliğin imkânını gerektirir.* Dolayısıyla tek bir illet, iki farklı hüküm gerektirmektedir. *Biz şöyle deriz:* Hayat, mümkün kılanın varlığının *şartıdır.* Dolayısıyla hayat,

أشار إليه بقوله: واعلم أنه إن جاز الانفكاك بين الحكمين إما من جانبٍ واحد أو من الجانبين كالعالمية بالسواد، والعالمية بالبياض فإنهما حكمان يجوز انفكاك كل منهما عن الآخر امتنع تعليلهما بعلةٍ واحدة وإلا لزم عدم الانفكاك أو عدم الاطراد وذلك لأنه إذا وجدت تلك العلة فإن وجب ثبوت كل من الحكمين كانا متلازمين والمقدّر خلافه، وإن لم يجب بل جاز انتفاء أحدهما مع ثبوت تلك العلة كانت تلك العلة غير مطردة.

[١٣١٢] قيل: ههنا إشكالان؛ الأول لله علمٌ واحد، وعالميته متعددة بحسب تعدد المعلومات إذ كونه عالماً بالسواد غير كونه عالماً بالبياض ولهذا لا يسد أحدهما مسدّ الآخر فهذه العالميات التي لا تتناهى معللةٌ بعلةٍ واحدة هي ذلك العلم الواحد الثابت له تعالى. قلنا: التزمه القاضي وقال: عالميته تعالى متعددة مختلفة وهي مع ذلك معللةٌ بعلةٍ واحدة.

[١٣١٣] وردّه الآمدي بأن القاضي لما اعترف بأن كون الرب عالماً بسواد محلٍّ معيّن مخالفٍ لكونه عالماً ببياضه مع تعذر الاجتماع بينهما لزمه من تعليلهما بعلةٍ واحدة إما اجتماعهما معاً، وإما عدم اطراد تلك العلة. وأثبت أبو سهل الصعلوكي من الأشاعرة لله تعالى علوماً غير متناهية كل واحدٍ منها علة لعالمية واحدة، وردّ بأنه مخالفٌ لمذهب الشيخ والأئمة ولما سيأتي من البرهان على امتناع تعدد علمه تعالى.

[١٣١٤] وأما نحن فنمنع تعدد العالمية، وإنما التعدد في تعلق العلم الواحد، أو تعلق العالمية الواحدة بحسب تعدد المعلومات ولا محذور في تعدد التعلقات في حقه تعالى، وأما في الشاهد فالعلم متعددٌ بتعدد المعلومات، والعالمية متعددةٌ بتعدد العلوم.

[١٣١٥] الإشكال الثاني الحياة توجب صحة العالمية وصحة القادرية فقد أوجبت علةً واحدة حكمين مختلفين. قلنا: الحياة شرطٌ لوجود المصحح فهي

illetin varlığının şartıdır. *Yoksa* iki imkânı zorunlu kılan *bir illet değildir.* Bu, şayet iki hükmün ayrılması mümkünse böyledir. *Ama* iki hüküm arasında *ayrılma imkânsız ise -mesela karalığı bilen olma ile onu* yani bu bilen olmayı *bilmeyi* bilen olma *gibi* ki bunlar birbirilerini gerektirirler ve iki taraftan da ayrılma mümkün değildir- *bu durumda İmâmü'l-Harameyn Cüveynî şöyle demiştir: "İki durum da mümkündür.* Bu nedenle birbirini gerektiren hükümlerde illet birliğine veya illet çokluğuna ancak naklin bunlardan birine delâletiyle hükmedilebilir."

[1316] *Âmidî* şöyle demiştir: "Doğrusu, kısımları dikkate alarak cevaplamaktır. Buna göre *duyulur âlemde* birbirini gerektiren hükümler *tek bir cinsten olduğunda* -âlimlikler gibi- her iki durum da mümkündür. *Ama* bu, duyulur âlemde cinsleri *farklı* hükümlerde *imkânsızdır* aksine bunların farklı illetlere bağlanması gerekir. *Gâibe* gelince şayet onun hükümleri, farklı cinslerden ise bunların, tıpkı duyulur âlemde olduğu gibi, farklı illetlere bağlanması gerekir. Şayet tek bir cinsten ise daha önce geçtiği üzere yüce Allah'ın âlimliği tektir ve tek bir illetin ma'lûlüdür. Çoğalma ve farklılık, yalnızca taallukta ve taalluk edendedir. Kâdirlik ve benzerlerinde de durum böyledir."

[1317] *Yedinci* mesele: Tek *bir hüküm, iki illetle sâbit olmaz. Bu birincinin aksidir.* Birinci şuydu: İki hüküm, tek bir illetle sâbit olmaz. Bir hükmün birden çok illetle ispâtı, ya illetlerin birleşmesi ya illetlerin birbirinin yerini alması ya da illetlerin bileşimi yoluyla olabilir. Bunların hepsi de yanlıştır.

[1318] *İlletlerin birleşmesi şıkkını yanlış olmasının nedeni şudur: Bu durumda her illet diğerine muhtaçlığı ortadan kaldırır. Nitekim bu, daha önce* şahıs olarak birin iki illetin ma'lûlü olamayacağı meselesinde *geçmişti. Ve çünkü iki illet, ya misil ya da zıt olurlar. Her iki takdirde de* tek bir mahalde *bir araya gelemezler.* Bu nedenle de bir mahalde bir hükmü gerektiremezler. *Ya da iki illet, farklı olurlar. Bu takdirde ise ayrılmaları mümkündür.* Bu durumda iki illetten biri yokken diğeri sâbit olduğunda şayet hüküm bulunmuyorsa ikinci illetin *muttaritliği yok demektir;* eğer hüküm sâbitse bulunmayan illetin münakisliği yok demektir. Bazen iki farklının ayrılmasının mümkün olduğu men edilir. Âmidî şöyle demiştir: "İki farklının hükümleri farklılaşmalıdır. Zira biz zorunlu olarak biliyoruz ki ilmin bir zâtta bulunması, o zâtın kâdir olmasını değil âlim olmasını gerektirir ve kudretin o zâtta bulunması ise bunun aksini gerektirir."

شرطٌ لوجود العلة لا علة موجبة للصحتين هذا إن جاز الانفكاك بين الحكمين، وأما إن امتنع الانفكاك بينهما كالعالمية بالسواد والعالمية بالعلم بها أي بالعالمية الأولى فإنهما متلازمتان لا يجوز الانفكاك في شيءٍ من الجانبين فقال إمام الحرمين: يجوز الأمران فلا يحكم فيها أي في الأحكام المتلازمة باتحاد العلة ولا بتعددها إلا بدلالة السمع على أحدهما.

[١٣١٦] و قال الآمدي: الحق التفصيل وهو أنه يجوز الأمران في الشاهد إذا كانت الأحكام المتلازمة من جنسٍ واحد كالعالميات، ويمتنع ذلك في الأحكام المختلفة الأجناس في الشاهد بل يجب تعليلها بعللٍ متعددة، و أما في الغائب فإن كانت أحكامه من أجناس مختلفة وجب تعليلها بعللٍ متعددة كما في الشاهد، وإن كانت من جنسٍ واحد فقد سبق أن عالميته تعالى واحدة معللةٌ بعلةٍ واحدة، وإنما التعدد والاختلاف في التعلق والمتعلق فقط، وكذا الحال في القادرية ونحوها.

[١٣١٧] المسألة السابعة لا يثبت حكم واحد بعلّتين عكس الأول وهو أنه لا يثبت حكمان بعلةٍ واحدة، وإثبات الحكم الواحد بالعلل المتعددة إما على الجمع أو البدل أو التركيب والكل باطل.

[١٣١٨] أما على الجمع فلأنه استغنى بكلٍّ عن كل كما مرّ في أن الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين ولأن العلتين إما مثلان أو ضدان فلا تجتمعان في محلٍّ واحد فلا تكونان موجبتين لحكمٍ واحدٍ فيه، أو مختلفتان فيجوز افتراقهما فإذا ثبتت إحدى العلتين دون الأخرى فإن انتفى الحكم فلا اطراد للعلة الثانية، وإن ثبت فلا انعكاس للعلة المتنافية وقد يمتنع جواز الافتراق بين المختلفتين. قال الآمدي: والمختلفان لا بد أن تختلف أحكامهما فإنّا نعلم بالضرورة أن قيام العلم بذاتٍ يوجب كونها عالمةً لا قادرة وقيام القدرة بها يوجب عكس ذلك.

[1319] *İlletlerin birbirinin yerini almasına gelince âlimliğin bir defasında ilimle başka bir defa kudretle talîl edilemeyeceği zorunludur.* Bu temsil, tümel ve zorunlu bir hükme dikkat çekmekten ibarettir. *Eğer "Âlimlik tek bir hüküm olmasına rağmen* birbirinin yerini alma yoluyla *hem Allah'ın ilmi hem bizim ilmimizle talîl edilmiştir" denirse biz şöyle deriz: İki ilim arasında yalnızca* kadîmlik ve hâdislik gibi *arazlarda farklılık vardır.* Farklı arazları göz ardı ettiğimizde illet her ikisinde de ilimdir. Şayet iki ilmin hakikat bakımından farklılığı kabul edilirse ikisindeki âlimliğin birliği de men edilir.

[1320] *Bileşim yoluyla olması şıkkının yanlışlığının nedeni şudur: Bu iki illetin hakikati, gerek tek başınayken gerekse bir aradayken birdir. Dolayısıyla bunlar,* varsayıldığı gibi *tek başınayken* hükme *tesir etmiyorsa bir aradayken de* hükme *tesir edemezler.* Çünkü illetin hükmü gerektirmesi zâtı nedeniyledir, kendisi dışındaki bir şey bakımından değil. Kuşkusuz illetin başkasıyla bir arada bulunması, onun zâtının gereğini ortadan kaldırmaz. Ancak bu açıklamada açık bir men vardır. Çünkü bu takdirde gerektiren şey, her biri değil, toplamdır. Dolayısıyla ikisinden herhangi birinin zâtı bakımından gereğini yitirmesi gerekmez. *Ve çünkü farklı sıfatların zorunlu olarak farklı hükümleri vardır.* Nitekim Âmidî'den nakil yaparak buna dikkat çekmiştik. Tek bir hüküm, iki vasfın toplamıyla talîl edilirse orada bu iki vasfın hükümlerinde herhangi bir farklılık olmaz.

[1321] *Sekizinci* mesele: Halleri kabul edenlere göre *illet ile şart arasında dokuz bakımdan fark vardır.*

[1322] Birincisi: İllet muttarittir. Buna göre her ne zaman illet var olsa kesinlikle hüküm de var olur. *Şart ise muttarit olmayabilir.* Dolayısıyla şart var olduğunda onunla birlikte meşrut var olmayabilir. *Buna örnek, hayatın ilmin şartı olmasıdır.*

[1323] *İkincisi: İllet* daha önce belirtildiği gibi *vücûdîdir. Şart ise zıddın bulunmaması gibi ademî de olabilir. Bu, Kâdî Bâkıllânî'nin görüşüdür.* Çünkü Bâkıllânî şöyle demiştir: "İlmin varlığına nispetle zıtların bulunmaması gibi şartın ademî olması imkânsız değildir. Çünkü şartın anlamı, meşrûtun varlığının dayandığı şey olmaktan ibarettir; meşrûtun varlığında müessir şey demek değildir ki, şartın ademî olması imkânsız olsun." Onlardan kimisi şartın vücûdî olması gerektiği görüşüne varmıştır.

[١٣١٩] **وأما على البدل فضرورة أنه لا يجوز تعليل العالمية بالعلم مرة وبالقدرة أخرى** وهذا التمثيل تنبيهٌ على حكمٍ كليٍّ ضروري. **فإن قيل: العالمية معللة** على سبيل البدل **بعلم الله وبعلمنا وهي حكمٌ واحد. قلنا: لا مخالفة بين العلمين إلا بعارض** كالقِدَم والحدوث والعلة هو العلم المتحد فيهما مع قطع النظر عن العوارض المختلفة وإن سلم اختلاف العلمين في الحقيقة منع اتحاد العالميتين فيهما.

[١٣٢٠] **وأما على سبيل التركيب فلأن حقيقتهما حال الانفراد والاجتماع واحدة فإذا لم تؤثرا** في الحكم **منفردتين** كما هو المفروض **لم تؤثّرا** فيه **مجتمعتين** وذلك لأن اقتضاء العلة للحكم إنما هو لذاتها لا باعتبار أمرٍ خارجٍ عنها، ولا شك أن اجتماعها مع غيرها لا يخرجها عن مقتضى ذاتها وفيه منعٌ ظاهر لأن المقتضى حينئذٍ هو المجموع لا كل واحدة فلا يلزم خروج شيء منهما عن مقتضاه بحسب ذاته، **ولأن الصفات المختلفة لها أحكام مختلفة ضرورةً** كما نبّهنا عليه نقلاً عن الآمدي، وإذا علل حكم واحد بمجموع وصفين لم يكن هناك اختلاف في أحكامهما.

[١٣٢١] المسألة **الثامنة في الفرق بين العلة والشرط** على رأي مثبتي الأحوال **وهو من وجوهٍ** تسعة؛

[١٣٢٢] **الأول العلة مطردة** فحيثما وجدت وجد الحكم قطعاً **والشرط قد لا يطرد** فيوجد ولا يوجد معه المشروط **كالحياة للعلم.**

[١٣٢٣] **الثاني العلة وجودية** كما مرّ **والشرط قد يكون عدمياً كانتفاء الضد وهو مختار القاضي** فإنه قال: لا يمتنع أن يكون الشرط عدمياً كانتفاء أضداد العلم بالنسبة إلى وجوده إذ لا معنى للشرط إلا ما يتوقف المشروط في وجوده عليه لا ما يؤثر في وجود المشروط حتى يمتنع أن يكون عدمياً، وذهب بعضهم إلى أن الشرط لا بد أن يكون وجودياً.

[1324] *Üçüncüsü:* Şart *birden çok olabilir.* Şöyle ki: Tek bir meşrûtun, her birinin ortadan kalkması onun da kalkmasını gerektiren birden çok şartı olabilir. Buna örnek, ilmin varlığına nispetle hayatın bulunması ve zıtların bulunmamasıdır. *Ya da* birçok şeyin meşrût için tek bir şart olması gibi *şart bileşik olabilir.*

[1325] *Dördüncüsü: Şart, hükmün mahalli; illet ise mahallin sıfatı olabilir.* Yani hükmün mahalli, hükmün illeti olamaz. Çünkü mahal, hükümde müessir olamaz. Aksine hükme tesir eden şey, o mahallin sıfatıdır ki bu da illettir. Nitekim bunu öğrenmiştin. Fakat hükmün mahalli, hükmün varlığının dayandığı şey olması bakımından hükmün şartı olur.

[1326] *Beşincisi: İllet, aksetmez* yani illet, ma'lûlünün ma'lûlü olmaz. *Oysa şartta durum tersinedir.* Zira şart, meşrûtunun meşrûtu olabilir. *Çünkü bazen iki şeyden her birinin varlığı, diğerine şart koşulabilir. Bunu Kâdî Bâkıllânî* ve muhakkik Eş'arîler *söylemiştir. Ancak ashâbımızdan/Eş'arîlerden biri bunu men etmiştir. Gerçek şudur: Eğer şartın* meşrûta *önceliği zorunlu görülmüyor* da şart olmaksızın meşrûtun varlığının imkânsız oluşuyla yetiniliyorsa *bu, mümkündür. Buna örnek,* birbirine dayalı *iki tuğladan her birinin duruşunun diğeriyle olmasıdır.* Çünkü iki tuğladan her birinin durması, diğerinin duruşu olmaksızın imkânsızdır. Bu türlü durumlara "beraberlik kısırdöngüsü" denir ve bunda herhangi bir imkânsızlık yoktur. İmkansız olan, "öncelik kısırdöngüsü"dür.

[1327] *Altıncısı: Bazen şart devam etmezken meşrût devam eder.* Bu, meşrûtun, devamlılığında değil, varlığının başlangıcında şarta dayandığı zaman olur. *Buna örnek, kudretin* tesir yönünde *taallukudur.* Bu taalluk, *hâdisin* varlığının başlangıcında şarttır, devamında değil. Bundan dolayı, o taallûk hâdisten kesilse bile hâdis varlığını sürdürür. Oysa illet, ma'lûlünü daima gerektirir. Çünkü ilim olmaksızın âlimlik her iki durumda da tahakkuk edemez. İlletine kıyasla her hüküm de böyledir.

[1328] *Yedincisi:* İlim gibi illet olan *sıfatın* mahal ve hayat gibi *şartı vardır ama onun bir illeti yoktur.* Çünkü ilim, zâtlar kabilindendir. Zâtlar ise hükümlerin aksine bir illetin ma'lûlü yapılamazlar. Dolayısıyla illet, kendinde, ma'lûl olamaz. Oysa şart bazen ma'lûl olabilir. Zira canlının canlı oluşu onun âlim olmasının şartıdır, bununla birlikte onun canlı oluşu, hayatın ma'lûlüdür.

[١٣٢٤] الثالث قد يكون الشرط متعدداً بأن يكون لمشروطٍ واحدٍ شروط يلزم انتفاؤه بانتفاء كل واحدٍ منها كالحياة وانتفاء الأضداد بالنسبة إلى وجود العلم، أو مركّباً بأن تكون عدة أمور شرطاً واحداً للمشروط.

[١٣٢٥] الرابع الشرط قد يكون محل الحكم والعلة صفته يعني أن محل الحكم لا يجوز أن يكون علة للحكم لأنه لا يكون مؤثراً بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التي هي العلة كما عرفت، لكن محل الحكم يكون شرطاً للحكم من حيث يتوقف وجوده عليه.

[١٣٢٦] الخامس العلة لا تتعاكس أي لا تكون العلة معلولةً لمعلولها بخلاف الشرط فإنه يجوز أن يكون مشروطاً لمشروطه إذ قد يشترط وجود كل من الأمرين بالآخر قال به القاضي والمحققون من الأشاعرة ومنعه بعض أصحابنا، والحق جوازه إن لم يوجب تقدم الشرط على المشروط بل اكتفى بمجرد امتناع وجود المشروط بدون الشرط كقيام كل من اللبنتين المتساندتين بالأخرى فإن قيام كل منهما ممتنعٌ بدون قيام الأخرى، ومثل ذلك يسمى دور معية ولا استحالة فيه إنما المستحيل دور التقدم.

[١٣٢٧] السادس الشرط قد لا يبقى، ويبقى المشروط وذلك إذا توقف المشروط عليه في ابتداء وجوده دون دوامه كتعلق القدرة على وجه التأثير فإنه شرطٌ للحادث ابتداءً لا دواماً فلذلك يبقى الحادث مع انقطاع ذلك التعلق عنه، وأما العلة فهي ملازمةٌ للمعلول أبداً إذ لا تحقق للعالمية بدون العلم في الحالين، وكذا كل حكم بالقياس إلى علته.

[١٣٢٨] السابع الصفة التي تكون علة كالعلم مثلاً لها شرط كالمحل والحياة وليس لها علة فإن العلم من قبيل الذوات وهي لا تعلل بخلاف الأحكام فالعلة لا تكون معلولةً في نفسها، والشرط قد يكون معلولاً فإن كون الحي حياً شرطٌ لكونه عالماً مع أن كونه حياً معلول للحياة.

[1329] *Sekizincisi: Zorunlu* hüküm, *şartının yokluğunda ittifak edilen değildir,* aksine şartı olmadan var olmayacağında ittifak edilendir. Buna örnek Allah için âlimliktir. Zira Allah'ın âlimliği, O'nun diri/hayy oluşuyla meşrûttur. Zorunlu hükmün bir illete bağlanıp bağlanmayacağında ihtilaf edilmiştir.

[1330] *Dokuzuncusu: İllet* ma'lûlünü *mümkün kılar. Bu hususta görüş birliği vardır. Şartın* meşrûtunu mümkün kılan oluşunda *ise ihtilaf vardır. Kâdî Bâkıllânî, ilim için hayat örneğinde olduğu gibi bu görüşü savunmuştur.* Zira Bâkıllânî'ye göre hayat ilmin illeti değil de şartı olsa bile onun olabilirliğinin illetidir, onun olabilirliğinde müessirdir ve onu gerektirir. *Ancak muhakkikler, bunu men etmiştir. Zira o* yani ilim olabilirliğinde zıtlarının bulunmaması ve mahallinin varlığı gibi *başka bir şarta dayanması mümkündür.* Bu takdirde hayatın kendi başına mümkün kılması mümkün değildir. Bu bahisler, kendiliğinde değersiz olmasının yanı sıra yanlış bir esasa dayandığından bunların ayrıntısına girmedik. Doğruya ulaştıran Allah'tır.

[١٣٢٩] الثامن الحكم الواجب لم يتفق على عدم شرطه بل اتفق على أنه لا يوجد بدون شرط كالعالمية لله فإنها مشروطةٌ بكونه حياً، وقد اختلف في كون الحكم الواجب معللاً بعلة.

[١٣٣٠] التاسع العلة مصححة لمعلولها اتفاقاً وفي كون الشرط مصححاً لمشروطه خلافٌ قال به القاضي كالحياة للعلم فإنه ذهب إلى أن الحياة وإن لم تكن علةً للعلم بل شرطاً له لكنها علة في تصحيحه ومؤثرة في صحته وموجبة له، ومنعه المحققون لجواز توقفه أي توقف العلم في صحته على شروط أُخر كانتفاء أضداده ووجود محله وحينئذٍ فلا يمكن أن تكون الحياة مستقلة بالتصحيح، ولما كانت هذه المباحث مع ركاكتها في أنفسها مبنيةً على أصلٍ فاسد أعرضنا عن تفاصيلها؛ والله تعالى الموفق والمرشد.

NOTLAR

1 Seyfeddîn Âmidî'nin hacimli kelâm eseridir ve Ahmed Muhammed Mehdî tarafından tahkîk edilerek yayımlanmıştır (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesaikü'l-Kavmiyye, 2002).

2 Fahreddîn Râzî'nin henüz tahkîk edilmemiş bir kelâm eseridir. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde çeşitli yazmaları bulunmaktadır (Ragıp Paşa, No. 596 ve 597, Yeni Cami, No. 759, Ayasofya, No. 2367).

3 el-Bakara 2/143.

4 el-Fetih 48/3.

5 Âl-i İmrân 3/31.

6 el-Mâide 5/3.

7 Bu sözde zekattan söz edilen şu âyete gönderme yapılmaktadır: "Bunların mallarından bir sadaka al ki, onunla kendilerini hem tathir hem de tezkiye edesin. Bir de haklarında dua ediver, çünkü senin duan, onların kalplerini yatıştırır. Allah işiten ve görendir." et-Tevbe 9/103.

8 Müteazzir kelimesi, kendinde mümkün olmakla birlikte insana nispetle imkânsız olan demektir.

9 Hükmün tarafları, hakkında hüküm verilen ve kendisiyle hüküm verilen, diğer deyişle konu ve yüklemdir.

10 Bilgi olarak çevirdiğimiz kelimenin Arapça'sı "el-İlmu'l-mutlak"tır (mutlak ilim). Bu ifadedeki "mutlak" kelimesi, "müdevven" kelimesinin mukabili olarak kullanılır. Arapça'da hem bilgi hem de bilim anlamı "ilim" kelimesiyle ifade edildiğinden bilgi ile bilimi ayırmak amacıyla bilgi için "mutlak ilim" ve bilim için de "müdevven ilim" tabiri kullanılmıştır. Bu nedenle "mutlak ilim" ifadesinin doğru çevirisi, "mutlak bilgi" değil, yalnızca "bilgi"dir. Öte yandan bu ifadedeki "mutlak" kelimesinin ilk bakışta zan vb. bütün bilme durumlarını ifade ettiği düşüncesi doğabilir fakat bu, doğru değildir ve mutlak kelimesi, ilimden kastedilenin bilgi olduğunu ifade eder. İlerleyen satırlardaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, yapılan bilgi tanımları, cehalet, zan, kuşku ve taklitten ayrı olarak bilgi denilen şeyi aydınlatmayı amaçlamaktadır. Bu sebeple "el-İlmu'l-mutlak" ifadesini "mutlak bilgi" olarak değil "bilgi" olarak tercüme ettik.

11 Bu cümledeki mârifet kelimesini, bilgi kelimesiyle karşılamadık, çünkü Îcî, tanım sonucunda elde edilen veri ile tarif sonucunda elde edilen veriyi ayrıştırarak tarifin verdiği şeye, bilginin mahiyetini tam olarak vermeyip yalnızca o mahiyeti tanıtıcı ve kendisi dışındakilerden ayrıştırıcı olması nedeniyle mârifet demektedir.

12 Diğer deyişle Îcî, üçgen anlamı ve insan hakikati örneklerini verirken arazlar ve cevherlere ilişkin bilgiye örnek vermeyi kastetmemiştir.

13 Bu kelimeler sırasıyla dayandırma, olumlama, gerçekleştirme, olumsuzlama ve çekip çıkarma anlamlarına gelir.

14 Eş'arîlik kastedilmektedir.

15 Yine "Eş'arîler" kastedilmektedir.

16 Hâsılın tahsili, meydana gelmiş bir şeyin meydana getirilmesi demektir.

17 Yani bilinen yön, genel olarak biliniyor da ayrıntılı olarak bilinmiyor değildir. Tıpkı bilinmeyen yön, tamamıyla bilinmediği gibi bilinen yön de tamamıyla bilinmektedir.

18 bk. Taşköprîzâde Ahmed Efendi, "Tam Tanımla İlgili Sorunun Çözümü", *Mantık Risaleleri* içinde, çev. ve thk. Mehmet Özturan, İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2017, s. 165. Bu bilgiyi dikkatime sunan sevgili Mehmet Özturan'a teşekkür ediyorum.

19 "Gerçek tümel hüküm" derken kastedilen, ister dış dünyada mevcut olsun ister mevcut olmasın bütün fertler hakkında geçerli tümel hükümdür. Haricî tümel hüküm ise yalnızca dış dünyada varolan fertler hakkında geçerli tümel hükümdür.

20 Bu cümle gramatik bir açıklamadır. Arapça'da zamirler eril (müzekker) ve dişil (müennes) olarak ayrılır. Îcî dişil zamir kullanması gereken yerde eril zamir kullandığı için Seyyid Şerîf Cürcânî bunun gerekçesini açıklamaktadır.

21 Takyîdî mürekkep, sıfat tamlaması, isim tamlaması gibi bir şekilde bir yükleme bildiren ama tam bir cümle de olmayan ifadelere denir. "Kendisine yokluğun sâbit olduğu bir zât" ifadesi de aynen bu örnekte olduğu gibi tam bir cümle değildir.

22 Burada "Nazar bilinen veya zannedilen şeylerin, başka bir şeye götürmesi için tertip edilmesidir" tarifinde geçen "bilinen" (malûm) kelimesindeki bilgi kastedilmektedir.

23 İlkenin feyzi derken kastedilen Faal akıldan insan nefsine gelen feyiz kastedilmektedir.

24 Unvan ile kastedilen konunun mefhumudur. Bazen tekil önermedeki konunun mefhumu zatına zorunlu olarak aidiyeti bilinen bir şey olur ve önermedeki hüküm zorunlu olarak bilinir. Tümel ve niceliksiz önermelerdeki konunun mefhumu ise zatına yüklenmesi zorunlu olarak bilinmeyebilir ve bu durumda hükmün bilinmesi zorunlu olmaz.

25 el-Gâfir 40/5.

26 ez-Zuhruf 43/58.

27 el-Hacc 22/3.

28 en-Nahl 16/125.

29 el-Enbiyâ 21/98.

30 el-İsrâ 17/15.

31 Bu maksatta "tarif eden" sözüyle kastedilen, tarifin kendisidir. Tarif, tarif ettiğimiz şeyi bilmeyi sağlayan ve onu bize tanıtan söz olduğundan ona "muarrif" yani tarif eden denir.

32 Serkengebin eczacılıkta sirkeli bal şerbeti demektir.

33 Yani iddia "her varlık, zâittir" şeklindeki tümel olumludur. Tümel olumlunun çelişiği ise tikel olumsuzdur. Bu durumda iddianın çelişiği "bazı varlıklar zâit değildir" önermesidir.

34 Hâricî önerme, kendisinde yalnızca dışta mevcut olan fertler hakkında hüküm verilen önermedir.

35 Meryem 19/9.

36 Burada "hakikat" kelimesiyle mecazın mukâbili olan hakikat kastedilmektedir. Buna göre madûma ancak mecazen hakiki olarak değil ancak mecazen "şey" denilebilir. Çünkü âyette insanın var olmadan önce onun bir şey olmadığını belirtilmektedir. Eğer madûma hakiki olarak şey denilseydi onun şey olmadığı söylenmezdi.

37 el-Bakara 2/284.

38 el-Kehf 18/23.

39 Kara-olma, ak-olma, olanlık ve hareketlilik olarak çevirdiğimiz kelimeler sırasıyla "esvediyye, ebyadıyye ve kâiniyye ve müteharrikiyye"dir. Bunlar, karalık, aklık, oluş anlamlarına gelen sevâd, beyâz ve kevn'den farklı olarak zâtı ifade eden kelimelerden türetilmiştir. Bu nedenle mesela karalık mahiyeti bildirirken kara-olma kara olarak bulunma halini ifade etmektedir.

40 "Tam örtüşme" çevirdiğimiz kelime "muvâtaât"tır. Bu, bir anlamın diğerine "o, odur" şeklinde yüklenmesi demektir. Mesela canlı insana "insan, canlıdır" şeklinde yüklenir. Bu yüklemede tam bir örtüşme gerçekleştiğinden buna "muvataatın yüklemesi", "o, odur yüklemesi" isimleri verilir. Bunun mukâbili, mastar anlamından bir kelime türeterek yapılan yüklemedir. Mesela aklık insana yüklenemeyeceğinden aklıktan ak ismi türetilir ve "insan aktır" denir. Bunun anlamı, insan aklık sahibidir veya aklıkla nitelenir demektir. Bu nedenle bu yükleme türüne "iştikâkın yüklemesi" adı verilir.

41 Burada "müşahhas" ile kastedilen, "somutlaşmış mahiyetler"dir.

42 Paylarla kastedilen, mahiyetin fertleridir. Çünkü tümel ve dolayısıyla ortak bir anlam olan mahiyetin fertleri, o anlamdan eşit şekilde pay alarak diğer fertlerle aynı mahiyete mensup olurlar.

43 Yani "mümkünün iki tarafından biri, dışarıdan bir müreccih olmaksızın diğerine baskın olamaz" şeklindeki bedîhîliği iddia edilen hüküm.

44 "Ebed" olarak çevirdiğimiz kelime, "lâ yezâl" kelimesidir. Lâ yezâl kelimesi ezel kelimesinin mukabili olup ebed anlamında kullanılır. Metinde de bu anlamda kullanılmakla birlikte buradaki ebedin bize nispetle değil, mümkünün imkânı kazandığı veya Yaratıcı'nın âlemi yaratığı ana nispetle olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Diğer deyişle mümkün ezelde geçmişe doğru uzanan sonsuzluk anlamında imkâna sahip değilken imkâna sahip olduğu andan itibaren ileri doğru uzanan sonsuz zaman kesitinde mümkün hale dönüşmüştür.

45 Burada "ayrıntı doğrultusunda" şeklinde çevirdiğimiz "ale't-tafsîl" ifadesinin tam olarak anlamı, filozofların âlemin bir bütün olarak kadîm olduğunu söylemediği aksine alemi ayrıntılarına bölerek akıllar gibi bir kısmının kadîm olduğunu; oluş-bozuluşa konu olan nesnelerde olduğu gibi bir kısmının da hâdis olduğunu söylediğidir. Bu nedenle "el-âlem kadîmün ale'l-tafsîl" ifadesinin mukâbili, "elâlem kadîmün mutlakan" şeklindedir.

46 Metinde "metre" olarak çevirdiğimiz kelime, eski Türkçe'de de kullanılan ve çeşitli alanlara göre 58, 65, 66, 68 veya 80 cm uzunluğu ifade eden "zirâ'" kelimesidir. Herhangi bir ölçü üzerinden teselsül meselesi tartışıldığından biz, anlatımı kolaylaştırmak için "zirâ'" kelimesini "metre" olarak çevirdik.

DİZİN

A

B

C

Ç

D

E

H

I

İ

K

L

M

N

O

Ö

P

R

S

Ş

T

Z